

**CONTRA EL ESTIGMA: JÓVENES ESPAÑOLES/AS Y MARROQUÍES
TRANSITANDO ENTRE LA CIUDADANÍA Y LA “MUSULMANEIDAD”**

Por Virtudes Téllez Delgado

**Tesis Doctoral dirigida por:
Dra. Ángeles Ramírez Fernández
Dra. Cristina Sánchez Carretero**

**Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
Septiembre de 2011**



Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la
ciudadanía y la “musulmaneidad”

Tesis Doctoral que presenta para optar al título de Doctora en Antropología Social:
Virtudes Téllez Delgado

Dirigida por las Doctoras:
Ángeles Ramírez Fernández
Cristina Sánchez Carretero

Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
Septiembre de 2011

A mis padres,
por la transmisión de su capacidad de esfuerzo
y sus sueños de mejora y esperanza.

A mis hermanas, cuñados, sobrinos, amigas y amigos,
por esperarme y apoyarme
a pesar de mis ausencias.

A Imran,
por su felicidad
y por hacerme comprender.

A la vida,
y a todas las personas de este trabajo de campo,
por haberme dado tanto.

“La fotografía de grupo proporciona certeza de pertenencia: nosotros somos musulmanes, judíos, negros, y nos reconocemos instantáneamente unos a otros; nos respetamos unos a otros porque sabemos quiénes somos. En cambio, lo único que ese respeto mutuo pide a los oyentes de una narración es que escuchen, como los soldados que en la trinchera se cuentan por la noche las historias de sus respectivas familias, vínculo mutuo que solo requiere que cada uno sienta que los otros prestan atención en la oscuridad”.

(El Respeto, Sennett 2003: 247)

Índice

Agradecimientos 11

Introducción 15

Introduction 25

Metodología 35

Estigma: Imaginarios, Debates y Discursos

1. El discurso de la cultura y la política internacional: génesis de incertidumbres 83

2. Visibilización del Islam: Debates, anti-musulmanismo e islamofobia en España y otros países de Europa 124

Ciudadanía y “Musulmaneidad”: Jóvenes en transición

3. Asociacionismo socio-cultural: la presencia y el cuerpo 185

4. La “buena ciudadanía” 211

5. El “Islam verdadero” 263

6. La “buena musulmaneidad” 287

Conclusiones

7. Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la “musulmaneidad” 350

7. Contre le stigmate: Jeunes Espagnols/es et Marocains/nes en transit entre la citoyenneté et la “musulmanéité” 360

Bibliografía 370

Agradecimientos

Son muchas las personas con las que me siento en deuda, y a las que me gustaría expresar mi gratitud por haberme acompañado y guiado en la escritura de este texto, en la investigación que lo promueve y en el acercamiento a la Antropología. La paciencia, comprensión y generosidad de mis directoras de tesis, Ángeles Ramírez Fernández y Cristina Sánchez Carretero, son un ejemplo a seguir en el camino profesional que emprendo en este momento. A Cristina, también le agradezco el haberme permitido utilizar fragmentos de los testimonios que componen los materiales de audio del “Archivo del Duelo: archivo etnográfico sobre los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid”. Gracias a las apreciaciones, enseñanzas y consejos de ambas he podido llevar adelante este proyecto, estimulando mi capacidad de autocrítica y apartándome del goce de la autocompasión.

En muchos de estos momentos de confusión he podido contar con el apoyo y las aportaciones de Juan F. Caraballo Resto a quien también agradezco su presencia, amistad e intercambio intelectual que han sido un estímulo de aprendizaje en distintos aspectos, incluso más allá de este texto, en el que he de agradecer, en concreto, que me haya permitido reproducir una situación que él experimentó. Más recientemente, y por los mismos motivos he de agradecer la escucha, el apoyo y el compañerismo de José Mapril. Igualmente siento mi deuda con Said Kirhlani con quien he podido resolver muchas dudas que, sobre Islam, historia del pensamiento islámico y programas y canales de televisión árabes e islámicos, me iban apareciendo a lo largo de mi trabajo de campo, y de la elaboración de este texto. Su compañía en la soledad ha sido impagable.

La compañía en este proceso formativo ha sido crucial durante las estancias de investigación que he realizado en él. En ellas, Arzu Unal, Edip Bekaroglu, Mara Leichtman, Fatemeh Sadegi y Sarah J. Hartmann, han sido un soporte anímico e intelectual estupendo. Junto a ellas, la supervisión de Tariq Modood, Asef Bayat y Françoise Lorcerie ha permitido que fuera definiendo ideas y aclarara conceptos. A ellos les agradezco la generosidad con que me recibieron en sus centros y la dedicación que prestaron tanto a mi proyecto como a mi persona, haciendo de estas estancias no sólo un soporte y enriquecimiento formativo, sino un agradable recuerdo. A ello contribuyeron igualmente Nasar Meer, Varun Uberoi, Martin Van Bruinessen, Martijn de Koning, Firdaus Oueslati, Loubna El Morabet, Vincent Geisser y Nil Salfcher.

Estas estancias no habrían sido posibles sin la financiación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) que, desde enero de 2006 hasta diciembre de 2009, me permitió dedicarme exclusivamente a esta investigación, gracias a la Beca I3P Predoctoral con la que me vinculé al actual Grupo de Investigación sobre Patrimonio y Culturas Populares del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) de dicha institución, a través del proyecto de investigación MEC-HUM 2005-3490 “Archivo del Duelo: creación de un archivo etnográfico sobre los atentados del 11 de marzo en Madrid”. Los cuatro años en esta institución me han permitido beneficiarme de los comentarios y aportaciones recibidas durante conversaciones que he mantenido o seminarios que he recibido o impartido, con antropólogos/as, arabistas y filósofos/as del/en el centro. A ellos/as también va mi agradecimiento. Especialmente quiero destacar a los/as compañeros/as Rebeca Ibáñez Martín, Pilar Cucalón Tirado, Pablo Toribio Pérez, Tim Fujioka, Rafael J. Mayor Barroso, Marta García Novo, José Manuel Zaragoza Bernal y Emilio del Rosal García por su amistad y por sus aportaciones intelectuales.

Mi participación en otros seminarios y cursos ha incidido en los enfoques, estructura y/o contenido de este texto. En este sentido, he de agradecer los comentarios obtenidos tras mi intervención en el seminario de doctorandos de la Universidad Autónoma de Madrid, coordinado por Juan Carlos Gimeno Martín; en el seminario de trabajos en curso de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, coordinado por Ángel Díaz de Rada; en el seminario del Grupo de Estudios Árabes

(GEAR-DEFIHIS), coordinado por Maribel Fierro (a quien también agradezco su participación en las gestiones de mi estancia en ISIM); y en el XXVIII Curso Julio Caro Baroja, coordinado por Margarita del Olmo. Del mismo modo, he de agradecer los comentarios que Nancy Konvalinka y Elisabeth Lorenzi hicieron al apartado metodológico; así como la confianza y generosidad de Nasar Meer, Juan F. Caraballo Resto, Martijn de Koning, Ángel Díaz de Rada, Mariana Tello Weiss, Fernando Bravo López, Gérome Truc y Ángeles Ramírez Fernández que me han permitido acceder a textos suyos aunque no estuvieran aún publicados. A Gregory Dallemagne quiero agradecerle la edición en francés, a María José Téllez la lectura y edición de las versiones iniciales de este texto, y a Juan de Marcos y Marta R. Téllez el soporte anímico, logístico y técnico a lo largo de todos estos años.

A su vez me gustaría mencionar a mis compañeros de la Universidad Autónoma de Madrid, Paloma Crespo Bordonaba, Marina Calvo, Rubén Muñoz Martín, Ángeles Martínez y Dalia Martín Mazo, que me han sostenido con su amistad y sus debates no sólo en estos últimos años, sino desde el momento en que llegué a la Antropología. Particularmente, me gustaría agradecer a Nancy E. Wence, Gregory Dallemagne y Ernesto Hernández Sánchez, por la lectura y comentarios a diferentes fragmentos de este texto. Sus aportaciones y su apoyo me han ayudado a reforzarme anímica e intelectualmente durante la fase de redacción. Por esto, me siento en deuda con ellos, así como con Adolfo Estalella, Domingo Moreno-Vaquerizo González y Carlos Gutiérrez de la Cruz, por olvidarse del tiempo y acompañarme en mis reflexiones hasta la madrugada, por las calles, al calor del metro, y a pesar del sueño.

Estos desvelos quiero agradecerlos a Juan Carlos Gimeno Martín y a Carlos Giménez Romero, quienes con sus primeras frases, comentarios e ideas contribuyeron al compromiso que siento por/con la Antropología. A este último, y a los miembros del grupo de investigación “Migración, etnicidad y ciudadanía”, me gustaría igualmente agradecerles la amabilidad y la buena predisposición con la que me han permitido consultar el dossier de prensa reunido para su proyecto de investigación I+D+i (CSO2009-12516) “Conflicto y mediación en contextos locales. Una aproximación teórico-práctica a la convivencia y la mediación”, gracias al cual pude preparar uno de los apartados de este texto.

Del mismo modo, también deseo dar las gracias al resto de profesores del departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid, a quienes –como Liliana Suárez Navaz y Álvaro Pazos Garciandía- agradezco el haberme transmitido su pasión y las herramientas para profundizar en los aspectos crípticos y evidentes de la vida. A su vez, la posibilidad de iniciarme en esto no se habría dado sin la generosidad de todas y cada una de las personas que he conocido a lo largo de mi trabajo de campo. Especialmente a ellas se dirige mi agradecimiento.

Finalmente, me gustaría agradecerles a ciertos amigos y familiares su constancia, y el cuidado, afecto y apoyo anímico brindado en mi decisión de cambiar mi orientación profesional. Su presencia incondicional me deja en deuda con Adriano Ramiro Estirado, Mónica Contreras Moreira, Belén Vidiella Eguíluz, Gloria Millán Ruiz, Ana M. Palacio Sánchez, Javier Bustamante, Carlos J. Lozano Arévalo, Ana Isabel Arias, Diane Kabine, Félix Masa Corisco, Juan de Marcos, Emiliano Téllez Atalaya, Virtudes Delgado Ramiro, María José y Marta R. Téllez Delgado.

Introducción

“C’est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c’est notre regard aussi qui peut les libérer”
(Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, 1998: 29)¹

En la tarde del sábado 21 de febrero de 2009 paseaba por la calle de Alcalá, a la altura del madrileño barrio de Salamanca. Había asistido a la reunión de una asociación creada tres años atrás por un grupo de chicos y chicas musulmanes/as que habían decidido trabajar para dar a conocer el Islam y revertir la imagen negativa con la que ellos/as consideraban que eran vistos los/as musulmanes/as. La primavera parecía entrar tímidamente en el largo invierno que nos acompañaba y, después de la reunión, Sarah², Layal, Nur y yo nos animamos a dar una vuelta y caminar hacia el centro de Madrid. El fin del paseo era sentir el aire y satisfacer los deseos de Layal, empeñada en tomar un chocolate con churros. En el camino iba hablando con Nur en el instante en que fui consciente de que en el entorno estaba sucediendo algo que nos concernía directamente. En el cruce de Alcalá con Goya y Narváez, bajo los andamios de un edificio en rehabilitación, los viandantes nos agrupábamos sin saber muy bien quién andaba con quién. Absorta en la conversación con Nur tardé un intervalo de uno o dos segundos en darme cuenta de que esa palabra soltada al aire iba dirigida a nosotras, al ver cómo Nur respondía. En la estrechez de la calle, una voz masculina gritó al vernos: “La Reconquista”. La palabra habría quedado flotando en el ambiente y se habría disuelto en el aire de Madrid si Nur no hubiera girado su cabeza hacia atrás para decir: “eso es”. En ese instante, Sarah, Layal, Nur y yo giramos nuestros cuerpos para ponernos frente a la persona que nos había increpado. Mi sorpresa fue encontrarme a una pareja mayor, probablemente compuesta por un matrimonio en torno a los setenta años. Su sorpresa fue ver la respuesta de Nur y el resto de la compañía. Con cara de desagrado y refunfuñando, la pareja se giró para seguir su camino en dirección opuesta a la nuestra. Quizá este presunto matrimonio pensó

¹ Es nuestra mirada la que a menudo encierra a los otros en sus más estrechas pertenencias, y es nuestra mirada también la que puede liberarles (Amin Maalouf, *Las identidades asesinas*, 1998: 29).

² Los nombres de las personas que he conocido durante mi trabajo de campo aparecerán bajo pseudónimos elegidos por ellas. Mi voluntad es la de proteger la identidad de cada una de los/as informantes y colaboradores/as que han promovido las reflexiones expuestas aquí.

que las mujeres a las que se dirigía serían temerosas y sumisas, no levantarían la voz, desconocerían su lengua y, por supuesto, no sabrían nada de la historia a la que ellos hacían alusión. Bajo estas ideas muchas personas definen y conciben a las mujeres árabes y musulmanas. Sin embargo, de las cuatro personas que se encontraron de frente, tres habían nacido y crecido en España. Su origen podía ser árabe y su fe islámica, pero el castellano era la lengua en la que se comunicaban y la historia estudiada a lo largo de su escolarización había sido la española. Por su parte, la cuarta persona, aquella que había tenido más reflejos para contestar a tiempo, había nacido en Marruecos, pero llevaba diez años en España y hablaba un perfecto castellano. El conocimiento de la lengua, de la historia y el deseo de luchar contra el rechazo a los/as musulmanes/as despertó nuestras conciencias para evidenciarnos el significado de la experiencia que estábamos viviendo. Desde aquí, en nombre de Sarah, Layal y Nur agradecemos a aquel señor por reconocer que, a pesar de ser vistos/as por él como una “(re)invasión”, los/as musulmanes/as forman parte del pasado y el presente del estado español.

En esta tesis doctoral se tratará sobre los significados de las prácticas (a las que he llamado ejemplos) de distintos/as jóvenes españoles/as y marroquíes que decidieron crear y participar en asociaciones desde las que trabajar para revertir y evitar este tipo de situaciones, y los estereotipos que las alimentan. Estos/as jóvenes se auto-identifican o son identificados/as por otras personas como ‘musulmanes/as’ y por ello, se sienten interpelados/as ante esta serie de circunstancias, considerando que su deber es incidir en modificar esta suma de imaginarios donde son conceptualizados/as como “invasores/as” o “enemigos/as”. Por ello, desde distintas posturas, han tomado la ‘ciudadanía’ y la “musulmaneidad” (o religiosidad islámica) como insignias por las cuales transitar y ofrecer así ejemplos de otros modos de ser ‘marroquí’ y/o ‘musulmán/a’.

Como el estigma por el que se sienten observados/as y juzgados/as radica en su cuerpo (su presentación, sus rasgos), será este el que experimente la transformación necesaria para poder incidir en la reversión de ese estigma. Los ejemplos mediante los cuales lograr los cambios deseados tendrán su espacio de modelación y representación en la encarnación/incorporación del cuerpo individual de cada uno/a de ellos/as, y en la excepcionalidad del cuerpo colectivo (comunitario) de las asociaciones, mediante el que se pretende multiplicar exponencialmente el efecto de las prácticas individuales. Estos ejemplos estarán representados bajo las categorías de “buena ciudadanía” y “buena musulmaneidad” con las que se aspira alcanzar el respeto de sus conciudadanos/as y un adecuado reconocimiento social y representación política.

Pero, ¿a qué imaginarios remiten estos/as jóvenes y las personas que los utilizan para increparlos/as? ¿Qué circunstancias sociales y políticas los (re)activan? ¿Cuál es la escala de su

afectación? ¿Qué papel tienen los medios de comunicación en dicha (re)activación? ¿Qué debates promueven? ¿Qué reacciones provocan? ¿Por qué se caracteriza el asociacionismo creado por (o en el que participan) estos/as jóvenes? ¿Cómo se conciben los ejemplos? ¿Por qué procesos se generan y manifiestan? ¿Dónde y cómo se articulan? ¿Qué papel juega la ‘ciudadanía’ en ello? ¿Qué rol toma la “musulmanidad”? Todas estas preguntas son las que guían este texto en el que considero que las prácticas concretas que he observado en Madrid representan la localización de un efecto visible en otras escalas nacionales, supranacionales y globales.

Los imaginarios por los que se han activado estas prácticas están afectados por las imágenes que transcurren entre dos escalas diferentes. Por un lado, en la escala global, después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, las políticas securitarias de diversos países condujeron a la diferenciación de los/as musulmanes/as entre “los/as buenos/as” (moderados/as) y “los/as malos/as” (extremistas políticos y/o terroristas) (Mamdani 2001:2; 2004: 15) bajo las que ellos/as también son interpretados/as. Por otro lado, en la escala local, la concepción del “moro” (y de la “mora”) con la que muchas personas definían a los/as musulmanes (Mateo 1997; Martín Corrales 2002), fue reactivada después de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, añadiéndose la relación entre musulmanes/as, rigorismo doctrinal y violencia explícita justificada en clave religiosa. Así, el recelo histórico que despertaba el “moro” se amplificó y se convirtió en sospecha y temor respecto a una amenaza de la que hay que protegerse preventivamente (Moreras 2005: 228).

Esta sospecha y este temor generan una desconfianza que puede ser entendida en los términos de la ‘teoría de la incertidumbre’ de Appadurai, por la que este autor concibe la naturaleza de las relaciones entre las mayorías y minorías sociales de las democracias liberales de los Estados-nación, fundamentadas en la idea de conformarse en una “pureza nacional” donde los “intereses particulares” de las minorías se conciben como la amenaza del “interés general” de las mayorías (Appadurai 2007 [2006]: 23, 60-63, 81-83, 85-87). La “pureza nacional” aquí corresponde al “patriotismo español” o “nostalgia nacional-católica”, bajo las que ser español/a y ser musulmán/a son dos identidades incompatibles, que cuando son coincidentes sólo es en términos de intereses personales pero no afectivos (Núñez Seixas 2010: 29-68; Stallaert 1998 [1996]: 144).

Los/as que sostienen esta nostalgia y este patriotismo se apoyan en discursos culturalistas (*Culture Talks*) para fundamentar sus argumentos. Estas lógicas de pensamiento son las que Mamdani define como aquellas por las que se asume que cada cultura está definida por una esencia tangible y determinante de las políticas que genera, y que las personas que la “portan” consigo, son sus víctimas incapaces de introducir ninguna transformación por estar imposibilitadas para acometer cualquier cambio. Así se entiende que, bajo este modo de

pensar culturalista, el terrorismo del 11-S (y los siguientes clasificados en la misma lógica), no puede ser comprendido si no es por su condición religiosa, donde se encuentran las claves para entenderlo y los determinantes por los que los/as musulmanes/as no pueden ser más que víctimas de su cultura. Esta cultura, según los culturalistas, se produjo en tiempos del Profeta y con posterioridad no ha introducido ninguna transformación, sino que ha persistido invariable. Del mismo modo, para estos culturalistas, durante el curso de los siglos, los musulmanes/as han permanecido petrificados/as, incapacitados/as para el cambio y resistentes a la modernidad (Mamdani 2004: 18-19).

Este discurso culturalista ha calado igualmente en los medios de comunicación en los que el Islam y el fundamentalismo se presentan deliberadamente asociados, pareciendo la misma cosa caracterizada por una naturaleza defectuosa (Said 2005 [1981]: 38-39, 45). En los últimos años estos medios se han dedicado a difundir los perfiles de los terroristas, en ocasiones, sin prestar cuidado para que la parte (el terrorista que atentaba en nombre del Islam) no se interpretara por el todo (la generalidad de los/as musulmanes/as) (Said 2005 [1981]: 140-141; Tello 2007); efecto que de hecho se da por la capacidad de los medios de presentar como más creíble los acontecimientos globales que los cotidianos y locales, que aparecen fragmentados y complejizados ante la claridad de representaciones de los globales (Peters en Gupta y Ferguson 2001 [1997]: 78-79).

Ante estas maneras de proceder, los/as jóvenes de los/as que hablo aquí se sentían estigmatizados/as y formaron o revitalizaron asociaciones con el fin de aunar fuerzas y de lograr un mayor efecto en su sociedad. Por otro lado, esta formación y/o revitalización de asociaciones ha intentado ser la puesta en práctica del discurso reivindicativo de titularidad de la ‘ciudadanía’. Desde esta postura, han reivindicado derechos de igualdad, integración y convivencia. Del mismo modo, bajo esta titularidad han procurado revertir los estereotipos negativos (o estigmas) y desvincularse de la violencia asociada a las tres categorías (‘marroquíes’, ‘musulmanes/as’ y/o ‘moros/as’) bajo las que son concebidos/as por los sectores de la ciudadanía permeados por el “patriotismo español”.

Mi trabajo de campo de tres años (entre 2006 y 2009) me ha permitido conocer a algunos/as de estos/as jóvenes, miembros de siete asociaciones socioculturales (*Emprendedores sociales*, *Puente al Maghreb*, *Islam de hoy*, *Halaqa*, *Futuro Próximo*, *Impulso juvenil* y *Triángulo*) y una comunidad de culto islámica (*Yama’a Madrid*). Consideré que en su diversidad podían ayudarme a configurar y dar sentido al entramado de relaciones, discursos y prácticas que se estaban dando entre distintos/as musulmanes/as jóvenes de Madrid que tenían un nivel educativo alto, y cuyas reivindicaciones (mayoritariamente) se hacían desde/para el reconocimiento de su ‘ciudadanía española’.

Me parecía pertinente centrarme en estas personas por la novedad que aportaban al movimiento asociativo socio-cultural. Con anterioridad este estaba dividido por origen nacional (marroquí, egipcio, bangladeshí, etc), por categoría profesional (trabajadores marroquíes), por género (especificando que algunas sólo iban dirigidas a mujeres marroquíes, principalmente por motivos educativos) y por vínculos entre pueblos (hispano-marroquí, hispano-iraquí, etc.), diferenciándose las reivindicaciones dirigidas a/por migrantes de las lideradas por nuevos/as musulmanes/as³ que solían registrarse en comunidades de culto. Con este nuevo asociacionismo se añadía un nuevo grupo formado por los/as ‘ciudadanos/as’ y los/as ‘musulmanes/as’, que tenían la intención de disociar la relación entre violencia e Islam, y entre el terrorismo y los/as ‘musulmanes’ y/o ‘marroquíes’ (según los objetivos de cada una de ellas).

Por una cuestión metodológica decidí centrarme en estas y no en otras personas. Considero que estas prácticas podían darse en otros grupos, pero estos/as jóvenes, a pesar de formar parte de distintas asociaciones, se informaban de sus actividades, realizaban sus reivindicaciones mayoritariamente desde su ‘ciudadanía española’, tenían un nivel de escolarización elevado (por lo que podían ser considerados/as una elite en relación a otros/as marroquíes y otros/as musulmanes/as), y compartían la intención de revertir la imagen estigmatizada de musulmanes/as y/o marroquíes. Deseaba conocer sus posturas, reivindicaciones, discursos y modos en que materializaban los mismos. Sus miembros eran principalmente jóvenes españoles/as y musulmanes/as, y socialmente suponían una novedad en un medio donde el Islam, por lo general, se había asociado a la inmigración.

Sus perfiles me indicaban cómo la ‘ciudadanía’ y la ‘musulmanidad’ marcaban las pautas y los límites de sus reivindicaciones. Estas dos categorías, que suponían una coincidencia relativamente novedosa si no se había pasado por un proceso de conversión de fe, me permitían dar a conocer a un grupo de población musulmana del que no se solía hablar bajo la idea de que aún era muy incipiente o muy joven (infantil), sometiendo así a la invisibilización de sus reivindicaciones colectivas y/o individuales. Además, el uso de la ‘ciudadanía’ como garante de estas reivindicaciones era utilizado desde distintas percepciones y diferentes concepciones. Por este motivo me parecía relevante tener en cuenta también a aquellas personas que, de familia marroquí y musulmana, preferían ser identificados/as

³ A lo largo de esta tesis doctoral utilizo el término ‘nuevos/as musulmanes/as’ en lugar de ‘convertos/as’. Este segundo término sólo aparece cuando mis informantes lo utilizan en sus propios discursos. En ambos casos me refiero a las mismas personas, pero prefiero la primera estructura porque respeta las apreciaciones de Sabrá quien me hacía ver que muchas personas les llaman ‘convertos/as’ cuando quieren tratarles de una forma despectiva. Esta no es mi intención y por eso tengo en cuenta esta consideración. Así, cuando hablo de ‘nuevos/as musulmanes/as’ me estoy refiriendo a personas que tenían una trayectoria cultural y religiosa distinta a la del Islam, pero que en un momento de su vida decidieron adoptarlo como creencia religiosa y guía espiritual en sus vidas.

exclusivamente como ‘ciudadanos/as’, ya que esta identificación era por sí misma un ejemplo de modo de ser que se distanciaba de los estereotipos negativos por los que otras personas les definían como religiosos/as rigoristas y doctrinales, a la vez que les sometían a un proceso de extranjerización por el que se “priva” de una nacionalidad a quien por sus rasgos o su nombre se considera un/a extranjero/a.

El ejemplo era la clave en todo/as ellos/as. Cada una de estas personas consideraba que la reversión de los estigmas que deseaba erradicar podría alcanzarse mediante el esfuerzo individual o colectivo por el que las prácticas personales podían entenderse como ejemplos útiles para mostrar otra manera de ser ‘musulmanes/as’ y/o ‘marroquíes’. Para ello, el cuerpo –además de ser un indicador de estigmas- era considerado el espacio donde se modelan comportamientos e imágenes contrarias a estas representaciones, y el medio por el que ofrecer ejemplos de una “buena ciudadanía” y una “buena musulmanidad”. Estas dos prácticas se basaban en la manifestación de una actitud cívica en unos casos, y una actitud cívica y bondadosa en otros casos, para mostrar la posibilidad de compatibilizar una identificación civil con una identificación religiosa.

Así, desde esta concepción de la experiencia corporal y social de estos/as jóvenes, les concibo en esta tesis como agentes de su propia vida, al igual que Mari Luz Esteban define a las mujeres de las que trazó sus itinerarios corporales. De este modo, se visibiliza su agencia que les distancia del papel de víctimas de un modelo cívico hegemónico que provoca desigualdades sociales de diferente tipo inscritas en el cuerpo (Esteban 2004: 10). En este sentido, las mujeres se alzan como protagonistas en sus elecciones, por ejemplo en el uso o abandono del hiyab o pañuelo islámico. Con esta decisión, tanto unas como otras se encaminan hacia un tipo de reconocimiento que oscila entre las concepciones hegemónicas de la “buena ciudadana” y la “buena musulmana”. Es en tal continuum, complejo y de apariencia contradictoria, donde, a mi parecer, se simbolizan las reivindicaciones y conciliaciones de identificaciones que, tanto chicos como chicas musulmanes/as, desean evidenciar. En este último proceso, la profundización en el conocimiento de la religión de uno/a conllevará la revitalización de una identidad religiosa (o reislamización) donde las primeras fuentes de inspiración se encontrarán en la Sunna (el Corán y hadices –dichos y hechos del Profeta Muhammad-). Pero estas no serán las únicas fuentes, sino que la visualización de programas religiosos emitidos por canal satélite, y/o la consulta de páginas web con información sobre Islam serán igualmente consultados. Mediante la profundización en la *taqwa* (piedad) y la *dawa* (actividades encaminadas a engrandecer la piedad) podremos comprender los significados de las materializaciones corporales de las personas que desean identificarse como ‘ciudadanos/as musulmanes/as’ y las repercusiones públicas de sus actos. Para su interpretación me guiarán Mahmood (2001, 2005), Hirschkind (2001, 2006), Eickelman y Piscatori (2004 [1996]) y Salvatore y Eickelman (2004).

Esta encarnación o *embodiment* me permitirá hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura; “proceso material de interacción social” (Csordas 1994 en Esteban 2004: 21); o agente y lugar de intersección del orden individual, psicológico y social (Lyon y Barbalet 1994 en Esteban 2004: 21) mediante el cual demostrar empíricamente que en medio de los discursos y las instituciones viven y actúan cuerpos múltiples y diversos que no se deben olvidar; máxime si es en ellos donde, en gran medida, se materializa el estigma. En este análisis, en el cual doy centralidad a la incorporación de otros modos de ser ‘musulmán/a’, ‘marroquí’ y/o ‘español/a’, se han de tener en cuenta los contextos sociales y políticos que, en su manifestación macrosocial, tendrían que ser abordados en su materialidad (Ferrándiz 1999b en Esteban 2004: 26), ya que las modificaciones corporales observables en estos/as jóvenes hablan de las interacciones sociales y los discursos que desean implantar a través de ellas, así como de la reflexividad con que las incorporan y contestan. Como señala Esteban desde los estudios de género (2004: 63), esta reflexividad corporal es la que guía sus acciones, permitiéndoles en circunstancias y coyunturas concretas reconducir, reproducir, resistir y contestar a las estructuras sociales en las que interactúan.

Por otra parte, el reconocimiento social (Honneth 1997 [1992]; Taylor 1993 [1992], 1997 [1994]), el respeto (Sennett 2003), y la representación política justa, adecuada y universal (Benhabib 2006 [2002]; Fraser 2007: 17-35) serán las demandas que se encontrarán por detrás de los distintos tipos en que conciben y reivindican la ‘ciudadanía’ (Soysal 1994; Ong 1999; Young 2000 [1990]; Sassen 2003; Suárez Navaz 2004 y 2005; Benhabib 2005 [2004]; Aranz et col. 2008). Esta diversidad de concepciones se traducirá en una diversidad de identificaciones donde unos/as desean ser simplemente reconocidos como ‘ciudadanos/as españoles/as’, otros/as como ‘ciudadanos/as españoles/as musulmanes/as’ y otros como ‘ciudadanos/as de residencia/globales/post-nacionales’. En el caso de los/as segundos/as, el hecho de destacar su religión servirá, bajo mi punto de vista, para desafiar las vinculaciones lineales entre nacionalidad, religión, y sentimiento de pertenencia, tal y como propone Saba Mahmood en su trabajo con mujeres de movimientos islamistas egipcios (Mahmood 2001: 202-236, y 2005).

La relevancia de este proceso radica en la novedad con la que se presentan estos/as jóvenes. Como Young menciona para otros grupos sociales (2000 [1990]: 311), el conformado por ellos/as ha mostrado su capacidad de autoorganización en el ámbito público y la titularidad de una voz específica para presentar su interpretación y sus razones sobre las políticas de diferenciación de grupos. El movimiento de mujeres de finales de los años 60 llamó “toma de conciencia” al proceso por el que compartían sus experiencias de frustración, infelicidad, ansiedad y encontraban modelos comunes de opresión que estructuraban estas historias personales (Young 2000 [1990]: 257). De esta manera, sostengo que los/as jóvenes de Madrid

definidos por sí mismos o por otros como ‘marroquíes’ y/o ‘musulmanes/as’, también han realizado su propio proceso de “toma de conciencia” en el interior del asociacionismo que han desarrollado o revitalizado en la última década.

Como en este movimiento de mujeres, estos/as jóvenes se han caracterizado por contar con una gran diversidad interna, y por estar enmarcados en un grupo social al que, a diferencia del de “las mujeres”, no sólo llegaron por nacimiento y designación externa en algunos casos, sino también por adscripción personal en otros. Esta diversidad dependerá, como en el caso de las masculinidades mexicanas estudiadas por Mathew C. Gutmann, de las relaciones intersubjetivas, de los grados de conocimiento, de las posiciones ocupadas y del poder del que se disfruta dentro de distintas manifestaciones culturales; entendidas como un constante proceso de cambio y reformulación derivada del contexto social, político e histórico en que se producen (Gutmann 2000: 37).

Estructura del texto

Para presentar todos estos procesos he dividido la tesis doctoral en cuatro partes en las que expondré, en primer lugar, la metodología que he empleado en mi investigación, las características de las personas y las asociaciones creadas por ellas, y las reflexiones éticas que me produjeron mis experiencias en el trabajo de campo. En segundo lugar (los capítulos 1 y 2) presentaré los imaginarios, debates y discursos que componen y reactivan los estereotipos negativos o estigmas de los que me ocupo. Estos dos capítulos me permitirán mostrar las circunstancias por las que los/as jóvenes a los/as que me refiero decidieron participar social y políticamente con el fin de revertir estas circunstancias a través de prácticas individuales y colectivas. Por una parte (capítulo 1) detallaré el proceso por el que los medios de comunicación han construido un ‘sujeto político musulmán’ así como el perfil del terrorista. Esta exposición me llevará a presentar los discursos culturalistas en los que se sostienen estos medios, así como la serie de sensaciones (principalmente incertidumbres) que generan. Posteriormente, por otra parte (capítulo 2), mostraré los debates por los que se ha aludido a los/as musulmanes y a su “musulmanidad” en distintos países europeos. Estos debates me conducirán a mencionar el rechazo sentido por esta población, entendido más como un anti-musulmanismo que una islamofobia. Además, expondré las categorías por las que los conceptos de “moro” y “mora” se han concebido en el contexto español a lo largo de los siglos, configurando la representación de los/as ‘marroquíes’ y/o los ‘musulmanes/as’.

Una vez que conozcamos aquello que desean revertir estos/as jóvenes pasaré a la tercera parte de la tesis donde explicaré las dos prácticas que se presentan como ejemplos útiles para lograr esta reversión, esto es “la buena ciudadanía” y “la buena musulmanidad”. Antes de detenerme en la primera, en el capítulo 3, realizaré una descripción de las características,

estructuras, intereses y relaciones de las siete asociaciones socio-culturales con las que he trabajado. Así podremos conocer los diferentes intereses de sus miembros, que se traducirán en una diversidad de modelos de ciudadanía reivindicados por ellos/as. A esto me dedicaré en el capítulo 4, donde, tras una breve descripción de la evolución conceptual del término ‘ciudadanía’ iré exponiendo las distintas condiciones (discursos y prácticas) por las que no se puede observar unicidad en las reivindicaciones de la ‘ciudadanía’, sin que eso signifique que todas y cada una de ellas desean ser representadas como “la buena ciudadanía” por estos/as jóvenes.

Hasta este punto habré mostrado el asociacionismo como la representación del cuerpo colectivo en el que encarnar ese tipo de ciudadanía, concebida como un ejemplo de los sentimientos de pertenencia e identificación de estos/as jóvenes. A partir de aquí, en los capítulos 5 y 6, me centraré en el cuerpo individual, y en cómo éste ha de ser modelado o disciplinado para poner en práctica el ejemplo de “buena musulmanidad”; ejemplo mediante el cual, los/as jóvenes que desean ser reconocidos/as como ‘ciudadanos/as españoles/as musulmanes/as’, buscan la bondad y la piedad para mostrar al resto de conciudadanos/as la sinceridad de sus lealtades y sus sentimientos de pertenencia. El hecho de llevar a cabo este proceso implica en primer lugar el cuestionamiento del significado de “ser musulmán” y de caracterizar a un “Islam verdadero”. En el capítulo 5 abordaré este debate y el proceso de reislamización que promueve unas lógicas necesarias para suplir las carencias manifestadas en este proceso, esto es, el llamado “Islam de mercado” por algunos autores como Haenni (2005). A continuación, en el capítulo 6, expondré las necesidades de formación que surgen entre estos/as últimos/as jóvenes, así como las vías a las que acuden para cubrirlas. Este proceso formativo será un indicador de la modelación del cuerpo individual, a través de la cual también se pretende revertir los estigmas por los que se sienten definidos/as. Al mismo tiempo, mediante las experiencias de distintos/as jóvenes mostraré las características y significados de esta modelación/encarnación.

Por último, realizaré en las conclusiones (capítulo 7) una reflexión sobre los distintos significados que pueden interpretarse de estas dos prácticas (la “buena ciudadanía” y la “buena musulmanidad”), elegidas como ejemplos para revertir los estigmas que acompañan a estos/as jóvenes. Aquí sostendré la aportación principal de esta tesis doctoral y en la que deseo seguir profundizando en investigaciones post-doctorales, esto es: frente a aquellas posturas que consideran que la reislamización contemporánea es un indicador de radicalización, sostengo que existen algunas “musulmanidades” que justo desean mostrar el efecto contrario. Es decir, las personas que las implementan han encontrado en su propio cuerpo el espacio donde experimentar y mostrar ejemplos de formas de ser que les permitan modificar los imaginarios de aquellos/as conciudadanos/as que ven contradictoria la

conciliación de una identificación civil (la española) con una identificación religiosa (la musulmana).

Los intentos de limitar y evitar estas manifestaciones (la “buena ciudadanía” y la “buena musulmanidad”) representan la reproducción de una injusticia social por la que constantemente se extranjeriza a estos/as jóvenes para silenciarles/as y restar validez a sus actos y sus palabras. La elección de tener un comportamiento y una apariencia social manifiestamente musulmana, puede desconcertar en un contexto en el que el Islam y los/as musulmanes/as son vistos/as por ciertos sectores de la población como elementos contrarios a la ideología y los intereses del común de la sociedad. Cuando el conocimiento y la práctica de esa religiosidad son utilizadas para hacer ver la compatibilidad entre la condición de ‘ciudadano/a español/a’ y creyente del Islam, la respuesta que se obtiene por parte de ciertos sectores de la sociedad es la falta de aceptación, sospecha de lealtad e incredulidad.

Propongo que, si dejamos de observar estas prácticas como muestras de aislamiento (y/o sumisión) y las comprendemos como representaciones de sentimientos de pertenencia, lealtad e inclusión, podremos entender que sólo mediante su manifestación podrá ejemplificarse el discurso con el que muestran la posibilidad de esa conciliación de identificaciones. A través de esta manifestación transmitirán su mensaje (es posible ser musulmán/a y español/a). Si la ciudadanía en general fuéramos capaces de modificar esta perspectiva, estaríamos acercándonos a la comprensión del mensaje que estos/as jóvenes nos están transmitiendo en cada uno de sus ejemplos (somos españoles/as, somos ciudadanos/as, y/o somos musulmanes/as españoles/as).

Introduction

“C’est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c’est notre regard aussi qui peut les libérer”
(Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, 1998: 29)

Dans l’après-midi du samedi 21 février 2009, je me promenais dans la rue d’Alcalá, a la hauteur du quartier madrilène Salamanca. J’avais assisté à une réunion créée trois ans plus tôt par un groupe de garçons et de filles musulmans/nes qui avaient décidé d’œuvrer afin de faire connaître l’Islam et inverser l’image négative qu’ils/elles considéraient que les musulmans/nes étaient perçus. Le printemps paraissait entrer timidement au travers du long hiver qui nous accompagnait et, après la réunion, Sarah, Layal, Nur et moi, nous sommes animées à aller faire un tour et marcher vers le centre de Madrid. Le but de la promenade était de sentir l’air frais et satisfaire les désirs de Layal, entêtée à boire « un chocolate con churros » (un chocolat chaud avec des churros). Sur le chemin, je parlais avec Nur au moment où je pris conscience que quelque chose, qui nous concernait directement, était en train de se passer. Au croisement entre Alcalá, Goya et Narváez, sous l’échafaudage d’un bâtiment en restauration, les passants s’agroupèrent sans savoir très bien qui marchait avec qui. Absorbée dans la conversation avec Nur, j’ai mis un intervalle d’une ou deux secondes avant de me rendre compte, en voyant comment Nur répondait, que ce mot envoyé dans l’air nous était dirigé. Dans l’étroitesse de la rue, une voix masculine cria, en nous voyant : « La Reconquête ». Le mot serait resté flotté dans l’atmosphère et se serait dissout dans l’air de Madrid si Nur n’avait tourné la tête en arrière pour dire : « c’est ça ». À cet instant, Sarah, Layal, Nur et moi-même tournâmes nos corps pour nous mettre en face de la personne qui nous avait interpellées. Ma surprise fut de me trouver face à un couple de personnes âgées, probablement composée d’époux d’une soixantaine d’années. Leur surprise fut de voir la réponse de Nur et le reste du groupe. Avec un air dérangé et grognon, le couple se tourna pour suivre son chemin en direction opposée à la nôtre. Peut-être que ce supposé couple pensa que les femmes à qui il se dirigeait seraient peureuses et soumises, ne lèveraient pas la voix, ne connaîtraient pas sa langue et, bien sûr, ne sauraient rien de l’histoire à laquelle ils faisaient allusion. C’est à travers ces idées que beaucoup de personnes définissent et conçoivent les femmes arabes et

musulmanes. Néanmoins, des quatre personnes qu'ils rencontrèrent, trois étaient nées et avaient grandi en Espagne. Leur origine pouvait être arabe et leur foi islamique, mais le castillan était la langue dans laquelle elles se communiquaient et l'histoire qu'elles avaient étudiée lors de leur scolarisation avait été l'espagnole. En ce qui concerne la quatrième personne, celle qui avait eu le plus de réflexe pour répondre à temps, elle était née au Maroc, mais vivait depuis dix ans en Espagne et parlait parfaitement le castillan. La connaissance de la langue, de l'histoire et le désir de lutter contre le rejet des musulmans/nes réveilla nos consciences afin de nous rendre évident la signification de l'expérience que nous étions en train de vivre. À partir d'ici, au nom de Sarah, Layal et Nur, nous remercions à ce monsieur pour reconnaître que, bien qu'il les vît comme une « (nouvelle) invasion », les musulmans/nes font partie du passé et du présent de l'État espagnol.

Cette thèse doctorale abordera les significations des pratiques (que j'ai appelées exemples) de divers jeunes Espagnols/es et Marocains/es qui décidèrent de créer et de participer au sein d'associations à partir desquelles œuvrer afin de transposer et d'éviter ce type de situations, ainsi que les stéréotypes que les alimentent. Ces jeunes s'auto définissent ou sont identifiés/ées par d'autres personnes comme 'musulmans/nes' et pour cela, ils/elles se sentent interpellés/ées face à cette série de circonstances, considérant que leur devoir est de modifier cette série d'imaginaires où ils/elles sont conçues comme des « envahisseurs/seuses » ou « ennemis/ies ». De cette manière, à partir de différentes positions, ils/elles ont choisi la 'citoyenneté' et la « musulmanéité » (ou religion islamique) comme insignes par lesquelles transiter et offrir ainsi des exemples d'autres modes d'être 'Marocain/e' et/ou 'musulman/e'.

Puisque le stigmatisme à travers lequel ils/elles se sentent observés/ées et jugés/ées fait référence à leur corps (leur présentation, leurs traits), ce sera celui-ci qui expérimentera la transformation nécessaire afin de pouvoir renverser ce stigmatisme. Les exemples, aux travers desquels obtenir les changements espérés, auront leur espace de modélisation et de représentation dans l'incarnation/incorporation du corps individuel de chacun/e d'eux/elles, et dans l'exceptionnalité du corps collectif (communautaire) des associations, à travers duquel il sera question de multiplier exponentiellement l'effet des pratiques individuelles. Ces exemples seront représentés sous les catégories de « bonne citoyenneté » et « bonne musulmanéité » avec lesquelles ils/elles espèrent atteindre le respect de leurs concitoyens/nes et une reconnaissance sociale adéquate, ainsi qu'une représentation politique.

Mais, « À quels imaginaires renvoient ces jeunes et les personnes qui les utilisent pour les offenser? », « Quelles circonstances sociales et politiques les (ré)activent? », « Quel est la dimension de leur effet? », « Quel rôle ont les médias dans cette (ré)activation? », « Quels débats promeuvent-ils? », « Quelles réactions provoquent-ils? », « Par quoi se caractérise l'associationnisme créé par (ou auquel participent) ces jeunes? », « Comment se conçoivent

les exemples? », « Par quels processus se construisent et se manifestent-ils ? », « Où et comment s'articulent-ils ? », « Quel rôle joue la 'citoyenneté' dans tout cela ? », « Quel rôle prend la « musulmanité » ? » Toutes ces questions guident ce texte dans lequel je considère que les pratiques concrètes que j'ai observées à Madrid représentent la manifestation locale d'un effet visible à d'autres échelles nationales, supranationales et globales.

Les imaginaires aux travers desquels ont été activées ces pratiques sont influencés par les images qui naviguent entre deux échelles différentes. D'un côté, à l'échelle globale, suite aux attentats du 11 septembre 2001 à New-York, les politiques sécuritaires de divers pays ont conduit à la différenciation des musulmans/es entre les « bons/bonnes » (modérés/ées) et les « mauvais/mauvaises » (extrémistes politiques et/ou terroristes) (Mamdani 2001 : 2 ; 2004 : 15) sous laquelle ils/elles sont également interprétés/ées. D'un autre côté, à l'échelle locale, la conception du « maure » (et de la « maure ») à travers laquelle beaucoup de personnes définissaient les musulmans/nes (Mateo 1997; Martín Corrales 2002), a été réactivée après les attentats du 11 mars 2004 à Madrid, s'ajoutant à la relation entre musulmans/nes, rigorisme doctrinal et violence explicite justifiée par la religion. Ainsi, la rancœur historique que réveillait le « maure » s'est amplifiée et s'est convertie en doute et crainte envers une menace de laquelle il faut se protéger de manière préventive (Moreras 2005 : 228).

Ce doute et cette crainte font naître une méfiance qui peut être comprise sous les termes de la 'théorie de l'incertitude' d'Appadurai. À travers de cette théorie, cet auteur conçoit la nature des relations entre les majorités et les minorités sociales des démocraties libérales des États-nation, fondée dans l'idée de se composer d'une « pureté nationale » où les « intérêts particuliers » des minorités se conçoivent comme la menace de « l'intérêt général » des majorités (Appadurai 2007 [2006] : 23, 60-63, 81-83, 85-87). La « pureté nationale » correspond ici au « patriotisme espagnol » ou à la « nostalgie nationale-catholique », sous lesquels être Espagnol/e et être musulman/e sont deux identités incompatibles, qui ne coïncident que en termes d'intérêts personnels mais pas affectifs (Núñez Seixas 2010 : 29-68 ; Stallaert 1998 [1996] : 144).

Ceux/celles qui soutiennent cette nostalgie et ce patriotisme s'appuient sur des discours culturalistes (*Culture Talks*) pour fonder leurs arguments. Ces logiques de penser sont celles que Mamdani définit comme celles qui n'assument que chaque culture est définie par une essence tangible et déterminant les politiques qu'elle génère, et que les personnes qui la « portent » avec elles sont ses victimes, incapables d'introduire une transformation car elles ignorent comment réaliser un quelconque changement. Ainsi il se fait évident que, sous ce mode de penser culturaliste, le terrorisme du 11-S (et les suivants, classifiés sous la même logique), ne peut être compris que pour sa condition religieuse, où se trouvent les clés pour le comprendre et les déterminants par lesquels les musulmans/nes ne peuvent être que victimes de leur

culture. Cette culture, selon les culturalistes, s'est construite au temps du Prophète et n'a connu aucune transformation par la suite ; elle a persisté, invariable. De la même façon, pour ces culturalistes, au long des siècles, les musulmans/nes sont restés/ées pétrifiés/ées, incapables de penser au changement et résistants à la modernité.

Ce discours culturaliste s'est également infiltré dans les médias, lesquels présentent délibérément l'Islam et le fondamentalisme de manière conjointe, comme s'ils étaient la même chose, caractérisée par sa nature défectueuse (Said 2005 [1981] : 38-39, 45). Aux cours des dernières années, ces médias se sont dédiés à propager de temps à autre les profils des terroristes, sans prêter attention à ce que le particulier (le terroriste qui provoque un attentat au nom de l'Islam) ne soit interprété comme le 'tout' (l'entière des musulmans/nes – (Said 2005 [1981]: 140-141; Tello 2007). Cet effet qui se produit grâce à la capacité des médias de présenter de manière plus crédible les événements globaux que les quotidiens et locaux, et qui apparaissent fragmentés et complexifiés face à la clarté des représentations globales (Peters dans Gupta y Ferguson 2001 [1997] : 78-79).

Face à ces manières de procéder, les jeunes desquels/lles je parle ici se sentaient stigmatisés/ées et formèrent ou revitalisèrent des associations afin de réunir leur force et d'obtenir un plus grand effet sur leur société. D'un côté, cette formation et/ou revitalisation d'associations a tenté d'être la mise en pratique de la revendication de la 'citoyenneté'. À partir de cette position, ils/elles ont revendiqué des droits d'égalité, d'intégration et de vie en commun. De la même façon, sous cette citoyenneté ils/elles ont cherché à renverser les stéréotypes négatifs (ou stigmates) et à se défaire de la violence associée aux trois catégories ('Marocains/nes', musulmans/nes' et/ou 'maure') sous lesquelles ils/elles sont conçus/ues par les secteurs de la citoyenneté imbibés du « patriotisme espagnol ».

Mon travail de terrain de trois ans (entre 2006 et 2009) m'a permis de connaître a certains/nes de ces jeunes, membres de sept associations socioculturelles (*Emprendedores sociales, Puente al Maghreb, Islam de hoy, Halaqa, Futuro Próximo, Impulso juvenil y Triángulo*) et une communauté de culte islamique (*Yama'a Madrid*). J'ai considéré que leur diversité pouvait m'aider à configurer et donner un sens à l'entrelacs de relations, discours et pratiques qui se formaient entre différents/tes musulmans/nes de Madrid ayant un niveau élevé d'éducation, et dont les revendications se faisaient (majoritairement) à partir de/pour la reconnaissance de leur 'citoyenneté espagnole'.

Il me paraissait pertinent de me centrer sur ces personnes pour la nouveauté qu'ils/elles apportaient au mouvement associatif socio-culturel. Auparavant, celui-ci était divisé par origine nationale (marocain, égyptien, bangladaïsi, etc.), par catégorie professionnelle (travailleurs marocains), par genre (spécifiant que certaines se dirigeaient seulement aux

femmes marocaines, principalement pour des motifs d'éducation) et par liens entre peuples (hispano-marocain, hispano-iraquien, etc.). En plus, ce mouvement associatif différenciat les revendications dirigées à/par les migrants/tes de celles qui sont menées par de nouveaux/nouvelles musulmans/nes⁴ que s'enregistraient en général sous des communautés de culte. Avec ce nouvel associationnisme, s'ajoutait un nouveau groupe formé par les 'citoyens/nes' et les 'musulmans/nes', qui avaient l'intention de dissoudre la relation entre violence et Islam, et entre le terrorisme et les 'musulmans/nes' et/ou 'Marocains/nes' (selon les objectifs de chaque association).

Pour des raisons méthodologiques, j'ai décidé de me centrer sur ces personnes et non sur d'autres. Ces jeunes, bien que faisant partie de différentes associations, s'informaient de leurs activités, réalisaient majoritairement leurs revendications depuis leur 'citoyenneté espagnole', avaient un niveau de scolarisation élevé (et pouvaient ainsi être considérés/ées comme une élite face à d'autres Marocains/nes et d'autres musulmans/nes), et partageaient la volonté de renverser l'image stigmatisée des musulmans/nes et/ou Marocains/nes. Je désirais connaître leurs positions, revendications, discours et modes sous lesquels ils/elles réalisaient celles-ci. Leurs membres étaient principalement des jeunes Espagnols/es et musulmans/nes, et socialement ils/elles représentaient une nouveauté dans un milieu où l'Islam, en général, avait été associé à la migration.

Leurs profils m'indiquaient comment la 'citoyenneté' et la 'musulmanité' forgeaient les bases et les limites de leurs revendications. Ces deux catégories, qui supposaient une coïncidence relativement nouvelle si elles ne résultaient pas d'un processus de conversion de foi, me permettaient de faire connaître un groupe de population musulmane duquel on ne parlait en général pas, considéré très insignifiant ou très jeune (enfantin), et qui était donc soumis à l'invisibilisation de ses revendications collectives et/ou individuelles. De plus, l'usage de la 'citoyenneté' comme garant de ces revendications était utilisé depuis différentes perceptions et différentes conceptions. Pour cette raison, il me paraissait pertinent de tenir également compte de ces personnes qui, de famille marocaine et musulmane, préféraient être identifiées exclusivement comme 'citoyens/nes'. D'un côté, puisque cette identification était en soi un exemple d'une façon d'être qui se distanciat des stéréotypes négatifs aux travers desquels d'autres personnes les définissaient comme religieux-euses rigoristes et doctrinaux. D'autres

⁴ Dans cette thèse doctorale j'utilise le concept 'nouveau/lle musulman/e' au lieu d'utiliser celui de 'convertis/es'. Je n'utilise ce deuxième concept qu'au cas où mes informants l'utilisent. Dans tous les cas je fais référence aux mêmes personnes, mais je préfère utiliser le premier concept puisque celle-ci respecte les nuances comme celles de Sabrá qui me disait qu'elle n'était nommée 'convertise' que quand quelqu'un/e l'interpellait d'une manière despective. Ce n'est bien évidemment pas mon intention et c'est la raison par laquelle je vais utiliser le concept 'nouveau/lle musulman/e' pour me référer aux personnes qui avaient un parcours culturel et religieux différent de l'Islam, mais qui ont décidé de l'adopter comme guide spirituel et comme foi religieuse.

côtés, en même temps qu'ils/elles les soumettaient à un processus de « rendre étranger/ère » qui « prive » d'une nationalité à celui/celle qui, pour ses traits ou son nom, est considéré/ée comme étranger/ère.

L'exemple était la clé chez tous/toutes. Chacune de ces personnes considérait que le renversement des stigmates qu'elle voulait éradiquer pouvait être atteint par l'effort individuel ou collectif à travers lequel les pratiques personnelles pouvaient être comprises comme des exemples utiles afin de montrer une autre manière d'être 'musulmans/nes' et/ou 'Marocains/nes'. Pour cela, le corps –en plus d'être un indicateur de stigmates– était considéré comme l'espace où se modelaient les comportements et les images contraires à ces représentations, et le moyen à travers lequel offrir des exemples d'une « bonne citoyenneté » et une « bonne musulmanité ». Ces deux pratiques se basaient dans la manifestation d'une attitude civique dans certains cas, et d'une attitude civique et de bonté dans d'autres, afin de montrer la possibilité de rendre compatible une indetification civile avec une identification religieuse.

Ainsi, à partir de cette conception de l'expérience corporelle et sociale de ces jeunes, je les considère, dans cette thèse, comme des agents de leur propre vie, tout comme Mari Luz Esteban définit les femmes desquelles elle a tracé les imaginaires corporels. De cette façon, est rendue visible leur *agency* qui les distancie du rôle de victimes d'un modèle hégémonique qui provoque des inégalités sociales de différents types, inscrites dans le corps (Esteban 2004 : 10). Dans ce sens, les femmes s'élèvent comme protagonistes dans leurs choix, par exemple dans le port ou l'abandon du hiyab ou voile islamique. À travers cette décision, tant les unes que les autres se dirigent vers un type de reconnaissance qui oscille entre les conceptions hégémoniques de la « bonne citoyenneté » et la « bonne musulmane ». C'est dans ce continuum, complexe et d'apparence contradictoire, que, selon moi, se symbolisent les revendications et les conciliations d'identifications que désirent mettre en évidence autant les garçons que les filles musulmans/nes. Dans ce dernier processus, l'approfondissement dans la connaissance de la religion de chacun/ne amènera la revitalisation d'une identité religieuse (ou réislamisation) dans laquelle les premières sources d'inspirations se trouveront dans la Sunna (le Coran et les hadith – dits et faits du Prophète Muhammad–). Mais celles-ci ne seront pas les seules sources ; la visualisation de programmes religieux émis par canal satellite, et/ou la consultation de pages d'Internet contenant des informations sur l'Islam, en seront d'autres. À travers l'approfondissement dans la *taqwa* (piété) et la *dawa* (activités dirigées à engendrer la piété) nous pourrions comprendre leur signification des matérialisations corporelles des personnes qui désirent s'identifier comme 'citoyens/nes musulmans/nes' et les répercussions publiques de leurs actes. Pour leur interprétation, Mahmood (2001, 2005), Hirschkind (2001, 2006), Eickelman y Piscatori (2004 [1996]) et Salvatore et Eickelman (2004) me guideront.

Cette incarnation, ou *embodiment*, me permettra de parler du corporel comme authentique champ de la culture. En plus, le corporel pourra être entendu comme « processus matériel d'interaction sociales » (Csordas 1994 dans Esteban 2004 : 21) ; ou agent et lieu d'intersection de l'ordre individuel, psychologique et social (Lyon y Barbalet 1994 dans Esteban 2004: 21). À travers lequel il sera possible démontrer empiriquement qu'au milieu des discours et des institutions, vivent et agissent des corps multiples et divers qui ne doivent pas s'oublier (surtout si c'est en eux que se matérialise, en grande partie, le stigma). Dans cette analyse, où je donne une place centrale à l'incorporation d'autres modes être 'musulmans/nes', 'Marocains/nes' et/ou 'Espagnol/e', nous devons tenir compte des contextes sociaux et politiques qui, dans leur manifestation macrosociale, devraient être abordés dans sa matérialité (Ferrándiz 1999b dans Esteban 2004 : 26). Puisque les modifications corporelles observables chez ces jeunes parlent des interactions sociales et des discours qu'ils/elles veulent implanter au travers de celles-ci, ainsi que de la réflexivité avec laquelle ils/elles les incorporent et répondent. Comme signalait Esteban à partir des recherches sur le genre (2004 : 63), cette réflexivité corporelle guide leurs actions, leur permettant, dans des circonstances et des conjonctures concrètes, réduire, reproduire, résister et contester aux structures sociales dans lesquelles ils/elles interagissaient.

D'un autre côté, la reconnaissance sociale (Honneth 1997 [1992] ; Taylor 1993 [1992], 1997 [1994]), le respect (Sennett 2003), et la représentation politique juste, adéquate et universelle (Benhabib 2006 [2002] ; Fraser 2007 : 17-35) seront les demandes qui se trouveront derrière les différents types dans lesquels se conçoivent et se revendiquent la 'citoyenneté' (Soysal 1994; Ong 1999; Young 2000 [1990]; Sassen 2003; Suárez Navaz 2004 y 2005; Benhabib 2005 [2004]; Aranz et col. 2008). Cette diversité de conceptions se traduira dans une diversité d'identifications où certains/nes désirent être simplement reconnus/ues comme 'citoyens/nes', d'autres comme 'citoyens/nes espagnols/es musulmans/nes' et d'autres comme 'citoyens/nes de résidence/globaux/post-nacionaux'. En ce qui concerne les seconds/es, le fait de mettre en relief la religion servira, selon mon point de vue, à défier les affiliations linéales entre nationalité, religion, et sentiment d'appartenance, comme le propose Saba Mahmood dans son travail avec les femmes des mouvements islamistes égyptiens (Mahmood 2001 : 202-236, y 2005).

La pertinence de ce processus provient de la nouveauté sous laquelle se présentent ces jeunes. Comme Young mentionne pour d'autres groupes sociaux (2000 [1990]: 311), ce qu'ils/elles ont engendré a montré sa capacité d'auto-organisation dans le domaine public et la détention d'une voix spécifique afin de présenter leur interprétation et leurs raisonnements sur les politiques de différenciation de groupes. Le mouvement de femmes de la fin des années 60 a appelé « prise de conscience » le processus à travers lequel elles partageaient leurs expériences

de frustration, de malheur, d'anxiété et trouvaient des modèles communs d'oppression qui structuraient ces histoires personnelles (Young 2000 [1990] : 257). De cette façon, je soutiens que les jeunes de Madrid définis/ies par eux/elles-mêmes ou par d'autres comme 'Marocains/nes' et/ou 'musulmans/nes', ont également réalisés leur propre processus de « prise de conscience » à l'intérieur de l'associationisme qu'ils/elles ont développé ou revitalisé durant la dernière décennie.

Tout comme dans ce mouvement de femmes, ces jeunes se sont caractérisé/ées pour être d'une grande diversité interne, et pour faire partie d'un groupe social auquel, à la différence de celui des « femmes », non seulement ils/elles y arrivèrent par naissance et désignation externe dans certains cas, mais également par adhésion personnelle dans d'autres cas. Cette diversité dépendra, comme dans le cas des masculinités mexicaines étudiées par Mathew C. Gutmann, des relations intersubjectives, des niveaux de connaissance, des positions occupées et du pouvoir détenu à l'intérieur de différentes manifestations culturelles ; entendues comme un constant processus de changement et reformulation dérivé du contexte social, politique et historique dans lequel ils se produisent (Young 2000 [1990]: 257).

Structure du texte

Afin de présenter tous ces processus, j'ai divisé la thèse doctorale en quatre parties dans lesquelles j'exposerai, en premier lieu, la méthodologie que j'ai employée dans mon investigation, les caractéristiques des personnes et des associations créées qu'elles ont créées, et les réflexions éthiques qu'ont produites mes expériences durant le travail de terrain. En deuxième lieu (les chapitres 1 et 2) je présenterai les imaginaires, débats et discours qui composent et réactivent les stéréotypes négatifs ou les stigmates desquels je m'occupe. Ces deux chapitres me permettront montrer les circonstances par lesquelles les jeunes auxquels/les je me réfère ont décidé de participer social et politiquement dans le but de renverser ces stigmates à travers leurs pratiques individuelles et collectives. D'une part (chapitre 1) je détaillerai le processus par lequel les médias ont construit un 'sujet politique musulman' ainsi que le profil du terroriste. Cette exposition me conduira à présenter les discours culturalistes sur lesquels les médias se basent, ainsi que la série de sensations (principalement d'incertitudes) qu'ils produisent. D'autre part (chapitre 2), je poursuivrai en montrant les débats, dans différents pays européens, qui se réfèrent aux musulmans/nes et à leur « musulmanité ». Ces débats me conduiront à mentionner le rejet senti par cette population, entendu plus comme un anti-musulmanisme qu'une islamophobie. De plus, je présenterai les catégories à travers lesquelles ce sont conçus le concept de « maure » dans le contexte espagnol au court des siècles, configurant la représentation des 'Marocains/es' et/ou des 'musulmans/nes'.

Une fois que nous connaissons ce que désirent renverser ces jeunes, je passerai à la troisième partie de la thèse, où j'expliquerai les deux pratiques qui se présentent comme exemples utiles pour obtenir ce renversement ; celles-ci étant « la bonne citoyenneté » et « la bonne musulmanité ». Avant de m'arrêter sur la première, dans le chapitre 3, je réaliserai une description des caractéristiques, structures, intérêts et relations des sept associations socio-culturelles avec lesquelles j'ai travaillé. Ainsi nous pourrions connaître les différents intérêts de leurs membres, qui se traduiront en une diversité de modèles de citoyenneté qu'ils/elles revendiquent. C'est à ceci que je me dédierai dans le chapitre 4 où, suite à une brève description de l'évolution conceptuelle du terme 'citoyenneté', j'exposerai les différentes conditions (discours et pratiques) qui rendent impossible l'observation d'unité dans les revendications de la 'citoyenneté', sans que cela n'invalide le fait que toutes et chacune d'elles désirent être représentées par ces jeunes comme « la bonne citoyenneté ».

Jusqu'ici j'aurai montré l'associationisme comme la représentation du corps collectif dans lequel s'incarne ce type de citoyenneté, conçue comme un exemple des sentiments d'appartenance et d'identification de ces jeunes. À partir d'ici, dans les chapitres 5 et 6, je me concentrerai sur le corps individuel, ainsi que sur comment celui-ci doit être modelé ou discipliné afin de pouvoir mettre en pratique l'exemple de « bonne musulmanité » ; exemple au travers duquel les jeunes désirant être reconnus/ues comme 'citoyens/nes Espagnols/es musulmans/nes' cherchent la bonté et la piété pour démontrer au reste des concitoyens/nes la sincérité de leurs loyautés et de leurs sentiments d'appartenances. Le fait de mener à bien ce processus implique, en premier lieu, une remise en question de la signification d' « être musulman/e » et de représenter un « vrai Islam ». Dans le chapitre 5, j'aborderai ce débat, ainsi que le processus de réislamisation qui promeut des logiques nécessaires pour combler les carences manifestes de ce processus, c'est-à-dire, ce qu'on appelle « l'Islam de marché » pour certains auteurs comme Haenni (2005). Ensuite, dans le chapitre 6, j'exposerai les besoins de formation qui apparaissent chez ces jeunes, ainsi que les voies par lesquelles ils/elles y accèdent afin de les combler. Ce processus formatif sera un indicateur de la modélisation du corps individuel, grâce à laquelle ils/elles prétendent également renverser les stigmates desquels ils/elles se sentent définis/ies. En même temps, à travers les expériences de différents/tes jeunes, je montrerai les caractéristiques et les significations de cette modélisation/incarnation.

Enfin, dans les conclusions (chapitre 7), je réaliserai une réflexion sur les différentes significations sous lesquelles interpréter ces pratiques (la « bonne citoyenneté » et la « bonne musulmanité »), choisies comme exemples afin de renverser les stigmates qui accompagnent ces jeunes. Ici, je soutiendrai l'apport principal de cette thèse, dans lequel je désire approfondir mes recherches post-doctorales, celui-ci étant : face aux prises de positions qui considèrent que la réislamisation contemporaine est un indicateur de radicalisation, je

soutiens qu'il existe certaines « musulmanités » qui désirent justement montrer l'effet contraire. C'est-à-dire que les personnes qui les mettent en place ont trouvé dans leur propre corps, l'espace où expérimenter et où montrer des exemples de 'façons d'être' qui leur permettent de modifier les imaginaires de ces concitoyens/nes qui entendent comme contradictoire la conciliation d'une identification civile (l'espagnole) avec une identification religieuse (la musulmane).

Les tentatives de limiter et d'éviter ces manifestations (la « bonne citoyenneté » et la « bonne musulmanité ») représentent la reproduction d'une injustice sociale qui rend constamment étrangère ces jeunes en les soumettant au silence et en enlevant la validité de leurs actions et de leurs mots. Le choix d'avoir un comportement et une apparence sociale manifestement musulmans, peut déconcerter dans un contexte où l'Islam et les musulmans/nes sont vus/ues par certains secteurs de la population comme des éléments contraires à l'idéologie et aux intérêts du bien commun de la société. Quand la reconnaissance et la pratique de cette religiosité sont utilisées pour faire voir la compatibilité entre la condition de 'citoyen/ne espagnol/e' et de croyant de l'Islam, la réponse qui s'obtient de la part de certains secteurs de la société est le manque d'acceptation, le doute concernant la loyauté, et l'incrédulité.

Je propose ainsi que, si nous arrêtons d'observer ces pratiques comme des preuves d'isolement (et/ou de soumission) et si nous les comprenons comme des représentations de sentiments d'appartenance, de loyauté et d'inclusion, nous pourrions comprendre que c'est seulement à travers sa mise en pratique que le discours montrant la possibilité de la conciliation des identifications pourra s'illustrer. À travers cette manifestation, ils/elles transmettront leur message (« c'est possible être musulman/ne et Espagnol/e »). Si la citoyenneté dans sa généralité était capable de modifier cette perspective, nous serions en train de nous rapprocher de la compréhension du message que ces jeunes nous transmettent dans chacun de leurs exemples (nous sommes Espagnols/es, nous sommes citoyens/nes, et/ou nous sommes musulmans/es Espagnols/es).

Metodología

En enero de 2006 comencé a trabajar como becaria predoctoral en el proyecto “Archivo del duelo. Creación de un archivo etnográfico sobre los atentados del 11 de marzo en Madrid”. Este proyecto tenía como objetivo conocer las respuestas ciudadanas a la violencia, los rituales de duelo subsecuentes a esos atentados y los mecanismos de cohesión social desarrollados con posterioridad. En el archivo se habían recogido tanto objetos como documentos en papel de las ofrendas que, de un modo anónimo o no, distintas personas habían dejado en los días posteriores a los atentados, en los “altares populares” que surgieron espontáneamente en cada una de las tres estaciones de tren que se vieron afectadas por los ataques terroristas. Además, se aceptó la recogida de algunas muestras de duelo que, si bien no habían sido depositadas en alguna de las estaciones, sí fueron consideradas de suficiente relevancia para formar parte del archivo que se había creado. Entre estas muestras se encontraba el libro de condolencias que una asociación de jóvenes musulmanes había acercado en persona a la sede del Consejo Superior de Investigaciones Científicas donde se encontraba el Archivo del Duelo.

De esta manera conocí la existencia de esa asociación y así fue como surgió mi interés por saber si habría otras asociaciones formadas también por musulmanes jóvenes, cómo estos habían vivido los atentados y si el 11 de marzo había tenido alguna repercusión en ellos. Así comencé mi investigación que se ha extendido durante el transcurso de cinco años. A lo largo de este período de tiempo el trabajo de campo se ha ido alternando con estancias de investigación que me han servido para distanciarme de los datos recogidos en Madrid y compararlos y acercarlos a las reflexiones de los contextos inglés, holandés y francés donde he acudido a distintos centros de investigación que con posterioridad detallaré. Las condiciones administrativas de la beca de la que disponía obligaban a que estas estancias se realizaran en unos períodos concretos, por lo que el trabajo de campo ha quedado dividido en tres fases (de febrero de 2006 a marzo de 2007, de octubre de 2007 a febrero de 2008 y de agosto de 2008 a mayo de 2009) intercaladas por dichas estancias. Las técnicas de investigación empleadas se han adaptado a la intermitencia en el campo y a las experiencias y reflexiones que iba incorporando durante, y con posterioridad, a las estancias de investigación mencionadas.

Desde que comencé mi trabajo de campo las preguntas de investigación se han ido modificando de acuerdo a las circunstancias que observaba en él. Esto ha determinado que haya considerado un cambio en la selección de personas que han participado en esta tesis doctoral. Muchas de ellas fueron entrevistadas tres años después de haberlas conocido. Algunas, fueron apareciendo en mi trabajo de campo de un modo paralelo a la evolución de la investigación y a la creación de nuevos grupos de personas interesadas en formar asociaciones juveniles o socioculturales. Y otras, pertenecían con anterioridad a asociaciones con las que sólo pude contactar en la última fase de mi trabajo de campo.

Todas estas personas forman o formaron parte de ocho asociaciones juveniles y socioculturales cuyos miembros mayoritariamente profesan la fe musulmana. De ellas sólo cinco están inscritas en los registros asociativos de la Comunidad de Madrid y el Ministerio del Interior y una en el registro de comunidades religiosas del Ministerio de Justicia. De las cuatro restantes, tres se encuentran en proceso de formación y reconocimiento legal y una se ha frustrado en este camino. He preferido no dar los nombres de estas asociaciones –sino seudónimos- para evitar que las palabras de sus miembros sean entendidas como representativas de la ideología de la asociación a la que pertenecen o han pertenecido. El interés de esta tesis doctoral no es el de conocer las características de este asociacionismo, sino los significados de las distintas prácticas que llevan a cabo las personas que las integran.

La juventud y el deseo de participar socialmente desde el ámbito asociativo madrileño -con un papel central o periférico en el mismo-, motivadas por la reversión de la estigmatización son las dos características que todas estas personas tienen en común. La categoría de ‘joven’ aquí no se define exclusivamente por un criterio de edad, sino que tiene una base social que propicia una serie de circunstancias por las que la persona desarrolla una conciencia particular de ser ‘joven’ (Bayat 2007: 64). De ahí que incluya a aquellas personas que, habiendo entrado en una edad adulta temprana, son conscientes de su condición social de ‘jóvenes’ porque siguen experimentando en su cotidianeidad las características socioeconómicas y familiares del resto de jóvenes del país. Estas condiciones pueden ser, entre otras, la prolongación de su etapa de estudiantes, dificultades económicas por empleos precarios o ausencia de empleo, falta de independencia económica y familiar, dificultad de acceso a una vivienda, etc. (Téllez 2009b: 42).

Más allá de la condición de jóvenes, en un sentido religioso o cultural, estas personas son auto-identificadas o externamente reconocidas como musulmanes. Son chicos y chicas entre 20 y 35 años, con un perfil educativo alto - universitarios, licenciados, doctorandos o doctores y/o trabajadores-, de diferentes nacionalidades. Por un lado están los/as españoles/as y por otros los/as marroquíes. Entre los/as primeros, por orden numérico, se encuentran los/as hijos/as de marroquíes, de sirios, de matrimonios mixtos -donde generalmente los padres

proceden de países árabes y las madres son españolas en su mayoría conversas al Islam- y los/as nuevos/as musulmanes (o conversos/as al Islam). Entre los/as marroquíes predominan los/as que llegaron a España en su infancia o adolescencia -y han realizado los trámites para solicitar la nacionalidad española-, ante los/as que vinieron a continuar sus estudios universitarios.

Esta diferenciación ofrece distinta información. En primer lugar, refleja una parte de la pluralidad por la que se caracterizan los musulmanes en España y que pretende ser recogida en esta tesis doctoral. En segundo lugar, indica la relevancia que toma la condición de ciudadanos españoles entre los musulmanes jóvenes que han decidido formar las asociaciones con las que he realizado mi investigación. Y en tercer lugar, muestra los distintos contextos en los que cada uno de estos jóvenes se ha socializado, ha tenido acceso al conocimiento religioso y a las distintas herramientas disponibles para acceder a él.

El modo por el que me fui acercando a cada uno/a de ellos/as también fue distinto.

1. Lo fácil fue llegar, lo difícil mantenerse

Seguidamente expongo con detalle el modo en el que accedí a mis informantes, los pasos que fui dando a lo largo de los cinco años empleados en la investigación, y los condicionantes personales, formativos, sociales y políticos que me condujeron a reflexionar, desde una determinada perspectiva, las circunstancias experimentadas en las relaciones establecidas durante mi trabajo de campo.

1.1. Primer contacto y evolución de la investigación

Comencé mi trabajo de campo a finales de febrero de 2006 acudiendo a una mesa redonda titulada “La Mujer Musulmana en España: Asimilación o Integración”. Me enteré de este acto gracias al aviso de un amigo que terminó siendo mi portero e informante en el campo. Su faceta de investigador facilitó la comprensión de mi trabajo desde sus inicios. El carisma y reconocimiento con el que contaba entre las personas que él me fue presentando, fueron de gran ayuda para que pudiera iniciar mi trabajo de campo en las tres asociaciones en que inicialmente focalicé mi atención.

En esta mesa redonda me encontré con miembros de edades variadas de tres asociaciones de distinto carácter jurídico a las que llamaré *Islam de Hoy*, *Halaqa* y *Puente al Maghreb*. Poco a poco comencé a realizar observación participante en las jornadas de la primera y los actos y

reuniones de la última. Mientras tanto contacté con los miembros de la segunda. A partir de este momento estaba accediendo a un asociacionismo integrado por musulmanes jóvenes residentes en Madrid. Así se completó la primera fase de mi trabajo de campo a la que me he referido más arriba, la correspondiente al período transcurrido entre febrero de 2006 y marzo de 2007. Su resultado fue la redacción de un trabajo de investigación de Diploma de Estudios Avanzados defendido en mayo de 2007, en el departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid.

Por motivos administrativos, relativos a la beca que he disfrutado para realizar esta tesis doctoral, entre junio y septiembre de 2007, me marché al Centre for the Studies of Ethnicity and Citizenship de la Universidad de Bristol (Reino Unido). Aquí, bajo la supervisión de Tariq Modood, me aproximé bibliográficamente a las características del asociacionismo juvenil británico y observé algunas de las actividades de dos asociaciones de musulmanes/as jóvenes de Bristol. A partir de esta experiencia pude valorar la importancia del sentimiento de pertenencia a una nación entre los jóvenes musulmanes británicos, así como la asertividad identitaria implícita en sus reivindicaciones sociopolíticas.

A la vuelta, entre octubre de 2007 y febrero de 2008, retomé el trabajo de campo. En esta nueva fase continué realizando observación participante bien en los actos, las reuniones y/o la correspondencia electrónica de las asociaciones *Islam de Hoy*, *Halaqa* y *Puente al Maghreb* con las que inicialmente había contactado. Al mismo tiempo mantuve mi revisión bibliográfica influida por los datos que había obtenido de la experiencia británica.

Entre finales de febrero y julio de 2008 realicé mi segunda estancia de investigación en el desaparecido Internacional Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM), de las universidades de Leiden, Ámsterdam, Utrecht y Nijmegen en Holanda. Aquí, bajo la supervisión de Asef Bayat, realicé una revisión bibliográfica de distintos trabajos que sobre juventud musulmana y asociacionismo musulmán se habían llevado a cabo en Holanda. Además pude acudir a algunos de los actos organizados por musulmanes/as jóvenes de Ámsterdam y Róterdam donde realicé observación. A partir de este momento, tomó relevancia la categoría 'joven' y las distintas referencias que son utilizadas estratégicamente para superar la dicotomía europeo versus musulmán y obtener así el reconocimiento tanto de tus conciudadanos plurales como de tus antecesores musulmanes.

Tras esta estancia de investigación, retomé mi trabajo de campo entre octubre de 2008 y mayo de 2009. En esta ocasión la característica principal era mi cambio de estatus en *Halaqa*, pues comencé a colaborar en ella como miembro de la asociación. Por un lado, el tiempo transcurrido había hecho que me "independizara" de mi portero, por otro, este mismo tiempo y mi constancia en las relaciones con los miembros de *Halaqa*, había influido en el

establecimiento de una confianza que facilitaba mi aceptación consensuada como miembro de la asociación. Sin embargo, a pesar de estas ventajas derivadas de mi nuevo estatus, mis intentos de no modificar en gran medida sus objetivos, sus dinámicas y sus actividades provocaban en mí el sentimiento de ocupar una posición marginal dentro del grupo, incluso en el momento en que se decidió que yo presentara la asociación –como miembro de ella- en un acto público. Esta percepción personal me ha provocado estados de incomodidad y desasosiego, pero gracias a él he podido mantener mi perspectiva analítica y crítica en el campo.

A partir del momento en que me hice miembro de *Halaqa*, pude tener acceso a personas que se acercaban a la asociación, con el interés de formar parte de la misma o para consultarnos cómo debían proceder para crear su propia asociación. En marzo de 2009 acudí a un encuentro de musulmanes/as jóvenes que eran miembros de asociaciones existentes o interesados/as en formar otras nuevas; miembros de grupos que ya tenían actividad juvenil y sociocultural pero no estaban inscritos en ningún registro oficial; y/o personas que a título personal se acercaron para conocer la naturaleza y objetivos de estas asociaciones y así decidir si se vinculaban a ellas. Aquel día pude conocer a los/as miembros de tres asociaciones en proceso de formación (*Futuro Próximo*, *Impulso Juvenil* y *Triángulo*) y a otras personas que consideraban la posibilidad de formar parte de algunas de ellas.

Por esa fecha, la asociación *Halaqa* había organizado un curso sobre dinamización de asociaciones, al que se invitaba a participar a otros miembros de asociaciones formadas por musulmanes/as jóvenes. Las sesiones se celebraban con una periodicidad irregular, pero de media, cada 15 días solíamos tener una clase. Así pude conocer en un trato más directo a varios miembros de *Impulso Juvenil*, y a una chica de otra asociación que no ha llegado a ver la luz, al agotarse los esfuerzos de sus miembros antes de su consolidación. Además, mediante mi participación en los actos de *Halaqa* tomé contacto con una persona miembro de una entidad religiosa (a la que llamaré *Yamaa' Madrid*), con quien pude conocer cómo se llevan a cabo procesos de reflexión similares desde entidades de distinta naturaleza jurídica.

Fuera de esta cadena de relaciones sociales que me permitió conocer a la mayoría de mis informantes o colaboradores, conocí a la secretaria de la asociación *Emprendedores sociales*, formada también por hijos/as de inmigrantes marroquíes. Esta persona me transmitió sus deseos de participar en este trabajo pues consideraba que, si bien sus actos no estaban dirigidos por temáticas religiosas, en su asociación sí estaban preocupados por reflexionar sobre el hecho de que la sociedad les definiera como musulmanes/as, y sobre las influencias sociales que este hecho ejercía sobre ellos/as. Consideré su propuesta y me pareció muy interesante contar con su colaboración, pues su experiencia también enriquecía, en cuanto que ampliaba, la muestra con la que contaba hasta ese momento.

De este modo, iba a trabajar con ocho asociaciones con las similitudes y diferencias que recojo en la siguiente tabla:

Nombre de la asociación	Características destacadas de sus miembros
Islam de hoy	Jóvenes españoles/as de origen sirio y marroquí y jóvenes sirios y marroquíes, musulmanes/as, y universitarios/as. Unidos/as por su condición de jóvenes y musulmanes/as. Mixta
Halaqa	Jóvenes españoles/as de origen marroquí, jóvenes marroquíes y nuevos/as musulmanes/as, universitarios/as y trabajadores/as cualificados/as, musulmanes/as (por herencia o por conversión). Unidos/as por su condición de jóvenes y musulmanes/as. Mixta
Puente al Maghreb	Jóvenes marroquíes y universitarios/as. Unidos por su nacionalidad, con independencia de las creencias políticas y religiosas. Mixta
Futuro próximo	Jóvenes españoles de origen sirio y marroquí. Estudiantes de distintos niveles (secundaria, formación profesional y universidad). Unidos por su condición de jóvenes y musulmanes. Sólo de chicos
Impulso juvenil	Jóvenes españoles hijos de matrimonios mixtos (padre sirio y madre española), de padres marroquíes, marroquíes en proceso de nacionalización, unidos por su condición de jóvenes y musulmanes/as. Mixta
Triángulo	Jóvenes españolas de origen sirio, universitarias. Unidas por su condición de jóvenes y musulmanas. Sólo de chicas
Emprendedores sociales	Jóvenes españoles/as de origen marroquí y jóvenes marroquíes unidos por ser hijos/as de inmigrantes marroquíes. Estudiantes y trabajadores/as. Mixta
Yamaa' Madrid	Nuevos/as musulmanes/as unidos/as por su religión. Universitarios/as y trabajadores. Mixta

Tabla I. Características de los miembros de las asociaciones

Así, accedí a una mayor variedad de personas que en su diversidad podían ayudarme a configurar y dar sentido al entramado de relaciones, discursos y prácticas que se estaban dando entre los/as musulmanes/as jóvenes de Madrid que habían decidido unirse en asociaciones creadas y/o reactivadas a partir de 2004, que tenían un nivel de escolarización alto y cuyas reivindicaciones (mayoritariamente) se hacían desde su ciudadanía española. Me parecía interesante centrarme en estas personas por la novedad que aportaban al movimiento asociativo socio-cultural que les antecedía. Con anterioridad este estaba dividido por origen nacional (marroquí, egipcio, bangladeshí, etc), por categoría profesional (trabajadores marroquíes), por género (especificando que algunas sólo iban dirigidas a mujeres marroquíes, principalmente por motivos de enseñanza –alfabetización–), y por vínculos entre pueblos (hispano-marroquí, hispano-palestina, hispano-iraquí, etc.). De este modo, se diferenciaban las reivindicaciones dirigidas a/por migrantes y las lideradas por nuevos/as musulmanes/as que solían registrarse en comunidades de culto y no formar parte de asociaciones socio-culturales (cuando se asociaban por motivos religiosos).

Por todo esto, es importante señalar aquí, que el tipo de asociaciones con las que he trabajado ha visto aumentar su número en el último año, no sólo en la capital, sino en ciudades y pueblos de la periferia⁵. De igual modo, los orígenes nacionales de estas nuevas asociaciones han contribuido a diversificar los anteriores, encontrando también a pakistaníes, senegaleses, malienses, etc. Las ocho asociaciones a las que hago referencia no eran ni son en la actualidad las únicas, sino que se habían creado o reactivado con inmediata antelación al comienzo de mi trabajo de campo; estaban en fase de constitución en el momento en que me encontraba en él, y en el que lo terminé; y deseaban trabajar por desvincular la violencia del Islam, de los/as musulmanes y de los/as marroquíes (según los objetivos de cada una de ellas).

La decisión de centrarme en estas asociaciones, y no en otras, se derivó del interés personal de focalizar en un tipo de personas jóvenes que funcionaban en red (a pesar de formar parte de distintas asociaciones, unas invitaban a las otras de las actividades que iban a realizar), mayoritariamente realizaban sus reivindicaciones desde su ciudadanía española, tenían un perfil académico elevado (por lo que podían ser considerados una elite en relación a otros/as marroquíes y otros/as musulmanes) y compartían la intención de revertir la imagen estigmatizada de musulmanes/as y marroquíes. Deseaba conocer sus posturas, reivindicaciones, discursos y modos en que llevaban a cabo los mismos. Sus miembros eran mayoritariamente jóvenes españoles y musulmanes, y socialmente suponían una novedad en un medio donde el Islam, por lo general, se había asociaba a la inmigración. Estas características las hacían diferentes a otras y por esto quería conocer sus prácticas, sus discursos y los significados que sus miembros les atribuían.

Entre todas ellas, unas personas aceptaron fácilmente mi solicitud de entrevistarlas, algunas prefirieron no colaborar, otras reflexionaron con calma sobre su participación y al final accedieron, y otras pidieron ser entrevistadas. Con algunas había tenido un contacto esporádico, con otras más cercano (tan reciente como el de unos pocos meses), y a otras las conocía desde hacía tres años. La mayor predisposición o reticencia a colaborar en mi investigación no dependió del tiempo transcurrido desde nuestro conocimiento, sino que estas distintas actitudes se derivaban más de circunstancias personales tales como el temor a que sus palabras fueran transformadas y provocaran daños a terceros, a ser identificados/as en sus comentarios y a tener que hacer frente a reproches, en general, a que su participación fuera en detrimento de sus relaciones sociales y familiares. Estas dudas aparecían tanto en las personas que conocía de tiempo atrás, como en las que acababa de conocer.

⁵ No menciono los nombres de las asociaciones con las que no he trabajado porque hacer esto sería, de un modo inverso, desvelar el nombre de aquellas con cuyos miembros he tenido relación en mi trabajo de campo.

Estas inquietudes prolongaron el tiempo en que llevé a cabo las entrevistas en profundidad en las que se basa esta tesis. Los meses que van de octubre de 2008 a mayo de 2009 fueron empleados para tal fin. Así se cerró la tercera fase del trabajo de campo en la que también analicé las apariciones de mis colaboradores en los medios de comunicación escrita, visual, auditiva y digital (Internet), y registré en mi diario de campo toda aquella información que se daba en las conversaciones con cada uno/a de los/as informantes.

El cierre de esta tercera fase se determinó nuevamente por los procesos administrativos de mi beca de investigación. En los meses de junio y julio de 2009 estuve en el Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM) sito en Aix-en-Provence y perteneciente al Centre National de Recherche Social de Francia. Aquí, bajo la supervisión de Françoise Lorcerie contacté y entrevisté a jóvenes líderes musulmanes de Marsella y París y accedí así a un mejor conocimiento de las situaciones en las que se encuentran una gran parte de los/as musulmanes/as jóvenes de Francia. Allí comencé a redactar esta tesis y tomé la decisión de modificar la orientación con que inicialmente había sido diseñada. El temor y recelo hacia las personas que se interesaban por ellos/as y al tratamiento de la información resultante de sus investigaciones apareció aquí con gran fuerza, ofreciéndome respuestas a situaciones parecidas vividas en el trabajo de campo de Madrid.

Estos sentimientos, junto a incompatibilidades horarias de mis informantes por motivos laborales y personales, y a estancias de formación fuera de Madrid, me condujeron a posponer algunas de las entrevistas a los meses de octubre y noviembre de 2009 (incluso una de ellas –la última- la realicé en abril de 2010), mientras me encontraba redactando esta tesis doctoral. En estos meses ya había podido reflexionar sobre los motivos por los que se habían producido desencuentros con algunos informantes, lo que aproveché para incluir en las preguntas de estas últimas entrevistas. Esta reflexión se produjo bajo determinadas condiciones que iban sacando a la luz los aspectos que pude articular para darme una explicación sobre esta situación.

Cada vez que he hablado de estos desencuentros con otros/as investigadores/as se ha puesto de manifiesto una idea que parece imperar en su imaginario sobre el grupo con el que estaba realizando mi investigación. Al contar mis dificultades me preguntaban si había tenido en cuenta el papel que mi género podía tener en ello. Por regla general se pensaba que por trabajar con musulmanes jóvenes que habían formado asociaciones en Madrid estaba trabajando principalmente con chicos. Esto lo supe porque al preguntarme mis compañeros/as por el papel del género, les devolvía su cuestión para conocer su respuesta. Ante ella explicaba que no, que justo el género era lo que me había ayudado en algunas ocasiones. La mayoría de las personas de las que hablo son chicas y además, también son españolas, mayoritariamente universitarias y estamos en torno a la misma edad. Hablan el

mismo castellano que yo (incluso en algunos casos nuestros acentos harían que cualquier lingüista madrileño nos ubicara a ambos/as en la misma área geográfica sin matizar diferencias por pronunciación) y compartimos muchas experiencias similares en tanto que mujeres. Entonces, ¿cuál de mis condiciones podía afectar más? ¿Mi género, mi clase, mi edad, mi nacionalidad, mi origen familiar, mi carácter, mi proceder, mi supuesta religión, mi supuesta ideología política? ¿Acaso era el entramado de todas ellas o de unas cuantas?

1.2. Quipú: el anudado de cuerdas que explican y construyen mi información

A finales de mayo de 2009 conseguí entrevistar a Arwa, una chica española musulmana de 25 años con la que había compartido tres años de trabajo de campo⁶. Utilizo el verbo ‘conseguir’ con pleno conocimiento de causa. Por su parte, sentía un gran temor a que su testimonio fuera a provocarle algún efecto negativo -con posterioridad a la posible publicación de él- y por eso retrasaba el momento de la entrevista. Por mi parte, más bien inconsciente que conscientemente, mientras realizaba mi trabajo de campo, estaba imbuida por una estructura analítica que procuraba ofrecer propuestas políticas para una situación social que se juzgaba un riesgo para la seguridad de la ciudadanía.

Mi voluntad no era ponerme al servicio de esa estructura y así lo entendía Arwa, pero había que prestar mucha atención para evitar ser parte de ella, o al menos, evitar que esta tesis sirviera ciegamente a sus intereses. Como Arwa sabía, nos encontramos en un contexto social, político e histórico en el que ser joven y musulmán/a -en un país donde esta profesión de fe es considerada una minoría a la que algunas personas vinculan con tendencias violentas-, pueden ser dos características que caigan sobre alguien como una sombra de sospecha. Arwa estaba muy tranquila porque conocía bien sus intereses y actividades pero, ¿cómo podrían interpretarse sus prácticas e ideologías? ¿Por qué eran importantes para una persona que se encontraba realizando una tesis doctoral? ¿Sólo había un interés académico o éste se derivaba o ponía al servicio de un interés político general? Así, pasaron siete meses, hasta que las dos encontramos un momento para hablar y hasta que yo procuré mostrarle mis propios intereses, mi enfoque y mi compromiso con ella, sus compañeros y compañeras.

⁶ Aunque algunos autores como Nancy Sheper-Hughes (2010 [2000]:203-228) piensan que el uso de pseudónimos es un engaño para unos pocos y una protección para nadie -más allá del antropólogo/a-, he preferido seguir utilizándolos aquí puesto que considero que el enfoque de mi trabajo sí me permite protegerles. Así, creo que en mi caso, lo más importante para procurar su protección es prestar atención al modo en que expongo la información de cada uno de ellos, más allá del hecho de haberles cambiado o no el nombre. Como se verá esta protección era algo que Arwa demandaba. Como con ella, mi compromiso con el resto de los/as informantes era que cada uno/a eligiera su pseudónimo y no se lo desvelara a nadie. Además llegamos al acuerdo de no vincular a la persona con la asociación de la que formaba parte.

La orientación de mi investigación dependía de mi localización socio-histórica, incluyendo los valores e intereses conferidos por esta ubicación (Hammersley y Atkinson 2001 [1995]: 31). Mi conocimiento estaba situado y debía captar el contexto histórico de las personas que colaboraban en la investigación, registrando la acción constitutiva de los sistemas internacionales políticos y económicos sobre el nivel local (Marcus y Fisher 1999 [1986]: 39). El conocimiento de este contexto me informaba de su pluralidad y de la posibilidad de encontrar otras formas de orientación y reflexión que fueron presentándose ante mí con los temores de Arwa.

Con su comportamiento, Arwa me mostraba su reticencia a participar en cualquier investigación por temer que lo que dijera o hiciera pudiera ser utilizado un día en su contra. Según me explicaba, ella actuaba así ante la idea de que los medios de comunicación trataban de un modo falso o distorsionado la mayoría de las noticias sobre Islam y musulmanes/as. Además, la sociedad parecía muy interesada por su conducta, pero en un sentido distinto al que a ella le gustaría que mostraran ese interés. La conducta de Arwa describía cada uno de los elementos que componen el concepto de ‘fatiga investigadora’ a la que Óscar Guash hace referencia en su libro *Observación participante* (2002 [1997]: 45), es decir, la reticencia ante cualquier investigación por el temor a que todo lo que dicen o hacen las personas y los colectivos que participan en ella sea utilizado en su contra, en un contexto donde el resto de la sociedad muestra un gran interés por su conducta y los medios de comunicación emiten profusamente noticias relativas a la misma (aunque estas sean entendidas por sus protagonistas como falsa o, como mínimo distorsionadas). Esta muestra de fatiga y una suma de acontecimientos, que fueron sucediéndose de un modo paralelo a los intentos infructuosos de entrevistar a Arwa, influyeron en un cambio de rumbo en la investigación.

El contexto, mi ubicación y posibilidades en él, determinaban y determinarían el modo en que trataría la información producida a lo largo de mi investigación (Velasco y Díaz de Rada 1997: 213). Mi “yo” era construido y negociado en el campo, así como reflejado en la monografía etnográfica. Estaba aceptando incorporar mi reflexividad en las reflexiones recogidas en mi tesis doctoral. Esta reflexividad sería observada a varios niveles, durante mi trabajo de campo, las reacciones de los informantes y la influencia de las lecturas en mis orientaciones teóricas y reflexivas. Porque gracias a la reflexión sobre esta reflexividad podía ser honesta y analizar las consecuencias de mis relaciones con otras personas (Sánchez Carretero 2003: 73-74, 83). La evocación de lo vivido a lo largo de toda la investigación me permitía reconocer a las personas con las que he dialogado, mostrarlas a través de la exposición de los hechos acontecidos, escuchar su voz también en mis reflexiones metodológicas y atender a las circunstancias y el momento que determinaban lo que se estaba diciendo (Segovia 2007: 364). Y decidí que fuera de este modo porque mi conocimiento por medio del trabajo de campo y de los textos había sido también, además de intelectual,

emocional y moral, consustancial y dependiente de las circunstancias y experiencias vividas a lo largo de él (Segovia 2007: 365-366).

Durante mi estancia en el International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) de Leiden (Holanda), entre febrero y julio de 2008, viví una sensación de saturación por la proliferación de los trabajos que focalizaban su atención en las nuevas tendencias neosalafíes de los jóvenes musulmanes residentes en Europa. Me quejaba y saturaba por ello, pero sin embargo, la sinopsis de mi propio proyecto de investigación podría encuadrarse dentro de esos trabajos. Había algo en él que ya no me gustaba.

Posteriormente, en mayo de 2009, asistí al seminario "Las comunidades musulmanas vistas desde el análisis multicultural: Magrebíes en España. Los casos de Alicante y Barcelona" impartido por Yolanda Aixelà en la Universidad Autónoma de Madrid. En la primera parte de él, Aixelà realizó un análisis crítico sobre los modos en los que las ciencias sociales en Europa habían abordado cualquier temática de estudio sobre el Islam o los/as musulmanes/as, haciendo especial énfasis en los enfoques con los que se había tratado el estudio de las migraciones en Europa, después de la Segunda Guerra Mundial. En este seminario se incidía en la necesidad de ahondar en la "descolonización" como nueva etapa de abordaje teórico, sucesivo a los estudios postcoloniales. Esta reivindicación me recordaba a lo que, tres años antes, los miembros de *Puente al Maghreb* proclamaban en una de sus jornadas bajo el lema "la descolonización del subconsciente".

Unos días después de asistir a este seminario, recibí la propuesta sobre la que María Cardeira y Ángeles Ramírez deseaban debatir en el panel "O Islao nos lugares", en el Cuarto Congreso de la Asociación Portuguesa de Antropología, a celebrar en septiembre de 2009. Esta propuesta –tras ser analizada junto a mi colega de la Universidad de Ámsterdam, Arzu Unalme hizo pensar en mi propio trabajo y en cómo éste se había ido construyendo a lo largo de los cinco años que habían pasado desde que había comenzado a gestarse. Parecía que, aparte de las tres zonas de teoría sobre el mundo árabe (religión, harem y tribu) a las que aludía Lila Abu-Lughod (1989), había que incorporar una nueva zona que, si bien es verdad no se limitaba al mundo árabe, sí lo incluía prácticamente por completo. Esta nueva zona podía identificarse en los estudios sobre radicalización y neofundamentalismo, realizados tras el 11 de septiembre de 2001, entre los/as musulmanes/as residentes en países de minoría musulmana –con especial énfasis en los/as jóvenes–.

A todo esto se añadía la lectura del libro *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia* de Arjun Appadurai (2007 [2006]) que ponía sobre la mesa los "desafíos" a los que las 'mayorías' se ven sometidas por la existencia de los grupos que han sido definidos como 'minorías'. El hecho de que Appadurai destacara la construcción de las minorías visibles,

contra las que poner en marcha campañas calumniosas (2007 [2006]: 64), me permitía acercarme a la mente y emociones de alguna de las personas que han estado presentes en la investigación y que, ante el temor de que su presencia en mi tesis pudiera entenderse también como una calumnia, decidieron no mantener su colaboración directa en la investigación. Estas reticencias me ofrecían mucha información sobre la situación psico-emotiva y social en la que se encuentran inmersas estas personas.

Otra lectura apoyaba la línea argumentativa en la que quería encuadrar mi tesis doctoral. El apartado de presentación del libro *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión* de Manuela Cantón recordaba nuevamente la retroalimentación entre la teorización de unos temas y los contextos en los que se están teorizando (Cantón 2009 [2001]: 11). Esta idea, junto con las dos frases “en el terreno de lo político, las teorías tienen una tendencia a convertirse en una parte de lo que ellas teorizan” y “si las personas importan, entonces lo que importa es lo que tu les haces a ellas” que encontré en el libro *The Ethics of Identity* de Kwame Anthony Appiah (2005: X, 277), hicieron que reflexionara de nuevo sobre la orientación que había tomado mi trabajo.

Parecía que esta concatenación de lecturas y acontecimientos estaban redirigiéndome hacia un contexto teórico del que tenía la impresión de haberme desviado, por dejarme influir por los análisis que ofrecían propuestas políticas a una situación social que se juzgaba un riesgo para la seguridad de la ciudadanía. Debía sentir que mis lealtades hacia la academia y hacia los/as informantes o colaboradores/as en la investigación se reconciliaban y se prestaban más atención entre sí, dando relevancia a las características y significados de unos procesos de revitalización religiosa identitaria, por encima de un interés mediático en el que las personas que colaboran en esta investigación eran observadas desde el cuestionamiento de sus lealtades, sentimientos de pertenencia y compromiso social. Mi interés radicaba en los modos en que estas personas se definían y ubicaban socialmente, a partir de sus posiciones políticas y de su creencia y práctica religiosa; y no en ofrecer pistas para la elaboración de políticas preventivas de radicalización (posible interés con el que se acercquen a leer esta tesis las personas que sólo piensen en violencia, extremismo y radicalización cuando escuchen hablar de musulmanes/as jóvenes).

Ante la visualización de la confusión cabían tres soluciones. La primera podía ser abandonar la etnografía, la segunda creer que sería mejor que fuera realizada por un/a joven musulmán/a y la tercera, dejarme llevar por la sugerencia de Nancy Sheper-Hughes en *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, y tratar de realizar “una etnografía abierta que permita múltiples lecturas y conclusiones alternativas” (Sheper-Hughes 1997 [1992]: 40). De ahí que, lo que inicialmente estaba diseñado como una tesis descriptiva y analítica de las influencias ideológicas de los jóvenes musulmanes del ámbito asociativo de Madrid, así como

de sus prácticas hipotéticamente enmarcadas dentro de un período de reformismo en el Islam, incluya también un análisis de las influencias teóricas, sociales, políticas e históricas que inciden en mi devenir investigador y la perspectiva desde la que he estado observando las situaciones que vivía en mi trabajo de campo. Porque como Peters me recordaba, como estudiosa de lo cultural, debería reconocer aquello que defino como lo mío en el otro y el otro en mi ser, explicitar la mezcla resultante de la relación entre lo autobiográfico y lo etnográfico ya que el redescubrimiento de las interpretaciones de la audiencia revivía la relevancia etnográfica y sugería la inevitable localización de las formas de vida (Peters en Gupta y Ferguson 2001 [1997]: 87) Así, se podría observar la dependencia de significado que la investigación adquirió a través del contexto en el que se realizó, o lo que ha sido definido por Graham Watson como ‘indexicalidad’ (en Fox 1991: 75).

Para gestionar esta indexicalidad, era necesario que procurara establecer un doble distanciamiento, por una parte de mi persona y sus imaginarios, mi trabajo y mi manera de proceder en él, y por otra, de las personas que han colaborado en él, su situación política y social, al igual que de sus imaginarios. Ésta será una tarea difícil en la que me embarco buscando ubicar mi reflexión en el centro de dos posiciones sociales que, ante determinados intereses políticos, son presentadas como dos mundos opuestos. En el trabajo de campo, ni los/as informantes ni yo deseamos aparecer como actores incompatibles y/o enfrentados, sin embargo, en algunos momentos parece que hemos sido identificados de tal modo, como símil de las posiciones tomadas por algunos en un contexto más amplio. En este cambio de orientación analítica de la investigación está la voluntad de no defraudar a ninguna de las partes implicadas.

¿Cómo se ha buscado esto? ¿Qué técnicas he utilizado en cada una de las fases de la investigación? ¿Qué condiciones se han derivado de ellas? Con el fin de ofrecer respuestas a estas preguntas describiré, a continuación, las técnicas de investigación utilizadas en él, así como mi modo de proceder en la producción e interpretación de los datos.

2. Herramientas de investigación

A lo largo de las tres fases del trabajo de campo en que se sustenta esta tesis se ha producido un proceso de triangulación de técnicas de investigación. La primera fase correspondió con un año de observación participante intensiva realizada en dos asociaciones de creación posterior al 11 de marzo de 2004 (*Islam de Hoy* y *Halaqa*), y otra reactivada a partir de esa fecha (*Puente al Maghreb*). El 11 de marzo aquí es entendido como un punto de inflexión reciente en el que se produce un incremento de la participación política y social de personas que se definen como jóvenes españoles/as musulmanes/as (que comienzan a compartir

espacios con otras personas auto-identificadas como marroquíes y/o hijos de inmigrantes), dentro del ámbito asociativo socio-cultural madrileño. Sus respuestas variaron en el tiempo y estuvieron, en mayor o menor medida, relacionadas con una reacción ante los hechos sucedidos o las consecuencias a las que se podían ver sometidos, o ya se había sometido a los/as musulmanes/as y/o marroquíes en España. Realizo una diferenciación entre una y otra categoría identificadora, puesto que el componente étnico-nacional (marroquí, en algunos casos “moro/a”) suele ser utilizado para señalar a las personas de las que se cree estar hablando (musulmanes/as de distintos orígenes nacionales) cuando, sin embargo, este componente es mucho más restrictivo de lo que se piensa, y no permite observar otros procesos donde el género tiene mayor relevancia.

La observación participante de esta primera fase se realizó en las reuniones internas de *Halaqa* y *Puente al Maghreb* y las actividades, jornadas, seminarios organizados o aquellos a los que eran invitados los miembros de *Islam de Hoy*, *Halaqa* y *Puente al Maghreb*. Además se revisaron las actas de las tres asociaciones, se acompañó a los/as miembros de las dos últimas a comidas y/o cenas posteriores a las reuniones o independientes a estas, se analizó su participación en programas de televisión a los que en distintos momentos fueron invitados, se prestó atención a las conversaciones y se llevaron a cabo entrevistas en profundidad a distintos miembros de ellas.

La segunda y tercera fase del trabajo de campo se han caracterizado por un giro de intereses en cuanto al foco de estudio. En este momento mi interés se ha centrado en las personas que componen un total de ocho asociaciones -constituidas o en proceso de constitución mientras realicé mi trabajo de campo-, y los significados de los procesos que llevan a cabo; en lugar de un tipo concreto del asociacionismo musulmán juvenil, tal y como fue antes, cuando trabajé con los/as miembros de tres asociaciones en la memoria que realicé para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados.

Estas dos últimas fases del trabajo de campo coincidieron con una disminución significativa de las actividades y reuniones de las asociaciones, dándose temporadas donde podían llegar a pasar dos o tres meses sin reuniones. Sus miembros debían compatibilizar los esfuerzos necesarios para ello con horarios laborales, requerimientos familiares, estudios, etc. Por esto, la característica principal de estas asociaciones ha sido la de mantenerse en puntuales estados de letargo, hasta que se recuperara la energía y el entusiasmo suficiente para volver a organizar distintas actividades en nombre de la asociación.

A pesar de esta disminución de la actividad, he mantenido el contacto con los miembros de estas asociaciones por medio del intercambio de correos electrónicos, acudiendo a los actos y eventos organizados por la asociación *Halaqa*, a los actos a los que sus miembros eran

invitados, a comidas de grupo, fiestas y otros tipos de ocio comunes, que me han permitido acceder a otras actividades de las personas y, como recomiendan Hammersley y Atkinson (2001 [1995]: 65), observar así tanto actividades rutinarias como extraordinarias para asegurar una cobertura tan amplia como fuera posible. Principalmente en estas fases he realizado entrevistas en profundidad y he analizado la información y las relaciones establecidas por medio del correo electrónico, y la aparición mediática de algunas de las personas que aparecen en esta tesis. Gran parte de estas entrevistas han transcurrido en una dinámica más próxima a las conversaciones, en las que me sentía con libertad de decir lo que pensaba, de igual manera que creo que hacían las personas a las que entrevistaba. De este modo, pretendía no ejercer la figura del “observador silencioso” criticada por Gutmann (2000: 63), sino que prefería debatir, discutir distintos aspectos, hacer bromas y apoyar a las personas entrevistadas cuando me contaban experiencias difíciles.

En los cinco años transcurridos entre el comienzo de la investigación y la escritura de mi tesis doctoral, las reacciones de las personas presentes en mi trabajo de campo fueron diferentes. En el último apartado de este capítulo reflexionaré especialmente sobre una de ellas. En algunos casos se han establecido vínculos fuertes, mientras que en otros no podrán llegar a mantenerse ni siquiera vínculos débiles. En el primer caso, se daban situaciones en que se hacían silencios en conversaciones acaloradas llevadas a cabo durante las reuniones de la asociación. Esto era interpretado por mí como dudas sobre el rol en que les estaba escuchando en ese momento, como yo misma o como antropóloga. La confianza se estableció en muchos casos por medio de un intercambio de confesiones sentimentales. Aunque este intercambio se ha establecido principalmente con chicas, algunos chicos también participaron de él. Las emociones era el modo por el que nos sentíamos más iguales. Por ello, he agradecido en muchas ocasiones que me dejaran participar en estas confesiones, por el reconocimiento mutuo que significaban.

Pero antes de pasar a ello, a continuación, expondré con detenimiento cuatro de las técnicas de investigación aplicadas en este trabajo de campo: la observación participante, las entrevistas en profundidad, la alternancia entre espacios *online* y *offline*, y la devolución de la información a colaboradores/as o informantes.

2.1. *La observación participante y mi condición de miembro*

La famosa observación participante involucra al etnógrafo en ámbitos de la vida humana donde él o ella tal vez hubiese preferido no meterse, y una vez allí no sabe cómo empezar a dar cuenta de aquello a no ser escribiendo, lo cual a su vez involucra a los otros de allí al hacerles tomar parte en el acto de testificar.

Nancy Sheper-Hughes (1997 [1992]: 10)

La observación participante es la técnica antropológica por excelencia para analizar la vida social de los grupos humanos y obtener la información empírica deseada, mediante el establecimiento y operacionalización de las relaciones sociales con las personas que integran el campo, privilegiando su punto de vista en él (Guash 2002 [1997]: 35; Velasco y Díaz de Rada 1999 [1997]: 24). Después de Malinowski, esta técnica se convirtió en un rito de paso profesional que deviene en el único modo legítimo de producir etnografía (Guash 2002 [1997]: 13); en la técnica mediante la cual se pueden establecer relaciones igualitarias y de confianza, al intercambiarse la información a modo de comentario a los acontecimientos que se viven con simultaneidad, el modo de aprender las reglas de comunicación del grupo estudiado y de establecer empatía con él (Velasco y Díaz de Rada 1999 [1997]: 25). Con ella se pretende que el/la investigador/a se sumerja en la realidad social que analiza para aprehender y vivir una vida cotidiana que le es ajena; así como observar, acompañar y compartir las rutinas típicas y diarias que conforman la experiencia cotidiana a la que se desea acceder (Guash 2002 [1997]: 35), como puede ser el sentido con que las personas se ven a sí mismas, o emplean determinados conceptos en su vida cotidiana, (Guash 2002 [1997]: 36). Por todo lo expuesto aquí, esta técnica ha sido de gran importancia en esta tesis que, en concreto, procura conocer cuáles son los significados de la reislamización y participación social y política de jóvenes españoles/as y marroquíes del ámbito asociativo socio-cultural madrileño.

La observación participante ha de someterse a una reflexión crítica en torno a las cuestiones de la distancia y la subjetividad (Guash 2002 [1997]: 12). Por eso estas dos cuestiones serán tenidas en cuenta a continuación.

La interacción con las personas que han colaborado en esta tesis estaba facilitada por compartir con ellas la condición de joven, madrileña, estudiante y/o doctoranda. Estas dos últimas características eran bien entendidas entre las personas que conocí, puesto que la gran mayoría se encontraba embarcada en sus propios estudios y sus propios proyectos de investigación; hecho que inicialmente facilitó la comprensión de mi presencia en las asociaciones. Con el paso del tiempo juzgué que mi participación se limitaba a prestar ayuda en los momentos concretos en los que se organizaba un acto y por esto, decidí involucrarme en mayor medida, y solicitar ser incluida como miembro de una de las asociaciones. Hasta ese momento temía este cambio de estatus puesto que me daba cuenta cómo en las reuniones

querían conocer la opinión que yo tenía sobre los actos que ellos organizaban. Por esto temía que mis comentarios fueran tenidos en cuenta hasta el punto de modificar la dinámica de las asociaciones y colaboraba en sus actos intentando permanecer en silencio en cuanto a la orientación que estos debían tomar, y sólo daba mi opinión cuando era directamente interpelada para tal fin. Sin embargo, mi decisión de formar parte de la asociación y mi aceptación como miembro se acompañaron del abandono del “silencio selectivo”. Este nuevo estatus me permitió entender con mayor cercanía los sentimientos y procesos reflexivos de mis compañeros. Aunque también ha supuesto el empleo de mayor energía y conciencia para distanciarme e interpretar dichos procesos.

El ser miembro me ha permitido acceder a un tipo de información más personal que se requería como paso intermedio antes de llevar a cabo las entrevistas en profundidad que he realizado. La distancia del trabajo de campo, de mis informantes-colaboradores y de la información allí producida, se ha visto facilitada por las estancias de investigación que se han ido intercalando entre cada una de las distintas fases del trabajo de campo que ya he mencionado más arriba, así como por los momentos de escritura de la memoria del Diploma de Estudios Avanzados y de esta tesis, que dificultaron -en el primer caso- e impidieron -en el segundo- mi asistencia a todas las reuniones y actividades a las que debiera haber asistido como miembro.

Pero, a pesar de esta distancia física, el aislamiento no ha sido total. Tanto las personas que han colaborado en la tesis como yo, compartimos un medio social y cultural que influye en la intersubjetividad establecida entre nosotras. Por esto se ha hecho necesario mantener la doble distancia a la que aludía más arriba, es decir, buscar distanciarme por un lado de mi persona y sus imaginarios, mi trabajo y mi manera de proceder en él y por otro, de las personas que han colaborado en él, su situación política y social, al igual que de sus imaginarios. Este distanciamiento es el que me ha permitido ver que como advertían Velasco y Díaz de Rada (1999 [1997]: 218), mi punto de vista sobre el contexto estudiado no ha cobrado sentido hasta que se ha visto influido por el conjunto de puntos de vista de las personas que hacen que esa realidad exista en su complejidad.

Esta intersubjetividad dada en un contexto compartido ha hecho pensar a algunos autores como Guash, que la traducción cultural se hace innecesaria en estas condiciones (Guash 2002[1997]: 14, 29). Pero desde mi punto de vista, no es que haya que obviar esa traducción - puesto que esta afirmación parece estar admitiendo una homogenización en los contextos de estudio-, sino que además, hay que prestar atención a cómo la intersubjetividad mencionada viene a representar las características del contexto social en el que se enmarca, pues ahí es donde radican las explicaciones del articulado de las relaciones en el trabajo de campo, en su acción social.

En mi opinión, estas relaciones sí que determinan las dinámicas de la observación participante y las relaciones e información que se produce en ella, puesto que son las que parecen posicionar a cada una de las personas dentro del espacio social que representan en el campo. En algunos casos –y ahora sí coincidiendo con la afirmación de Guash (2002 [1997]: 29, 37)- el hecho de compartir unos códigos, más que facilitar la investigación, la puede dificultar, por mediar estos códigos contextuales en la perspectiva de observación y promover problemas de interpretación en las interacciones de la observación participante; cuestión sobre la que trataré con más profundidad en el apartado en el que reflexiono sobre los dilemas éticos a los que me he enfrentado en el curso de la investigación.

Antes de llegar a esta reflexión, me voy a detener en las condiciones que han caracterizado las entrevistas en profundidad que me han permitido ahondar, de modo individual, en las reflexiones sobre los significados de la “buena ciudadanía” y la “buena musulmanidad”, y los modos de in-corporarlos por cada una de las personas entrevistadas.

2.2. Las entrevistas en profundidad

Las entrevistas realizadas para esta tesis doctoral, como advertía Ricardo Sanmartín, no han buscado encontrar una verdad o una respuesta única, sino que han intentado ver el sentido de las relaciones sociales entre las personas entrevistadas, sus uniones y sus tensiones, sus intereses y conflictos, sus intenciones solapadas, sus usos locales y sus talentos (Sanmartín 2000: 120). En ellas se ha prestado atención a distintos contenidos: lo que se dice, la intención con que se dice, lo que se quiere decir, lo que no se dice, los hechos, las opiniones, los deseos, las afirmaciones con rotundidad, las suposiciones, las dudas, las negaciones, lo que se valora, lo que se critica, lo que se aprueba y lo que se dice de sí mismo y de otros (Sanmartín 2000: 123-124).

En estas entrevistas he fomentado que mis informantes o colaboradores/as tomaran la dirección y el flujo de las mismas. En todas ellas he focalizado en un mismo conjunto de información al que se ha accedido formulando y ordenando las preguntas en adaptación a la construcción discursiva elaborada por cada una de las personas en el curso de su entrevista. Igualmente, he procurado que las preguntas fueran interesantes para ellas, de tal modo que la conversación fuera articulándose en función de los temas que éstas les iban sugiriendo.

La elección de las personas que han participado en las entrevistas ha seguido tres criterios. En un primer lugar, han sido seleccionadas por su capacidad y disposición a dar información relevante (Vallés 2002: 47; Velasco y Díaz de Rada 1999 [1997]: 34). En segundo lugar, las personas que han colaborado mantenían conmigo una buena relación (Vallés 2002: 47). En

tercer lugar, el tiempo y lugar apropiado para la realización de la entrevista siempre ha sido tenido en cuenta para satisfacer las necesidades de las personas entrevistadas (Vallés 2002: 47). Y, en cualquier caso, la selección se ha visto determinada por las circunstancias en las que nos encontrábamos (Hammersley y Atkinson 2001 [1995]: 156).

El hecho de conocer a la mayoría de las personas a lo largo de tres años, ha favorecido entablar una relación de cercanía durante la entrevista. Entre las que había conocido a lo largo del último año, seleccioné a aquellas con las que había establecido un vínculo con mayor rapidez. Sólo en una minoría de casos utilicé la técnica de bola de nieve, para ampliar la muestra y llegar a personas a quienes no conocía, pero cuyas características podían ser de interés para la investigación. En un caso, una de las personas entrevistadas solicitó participar en la investigación al conocer su temática y considerar que, aunque ella no se definiera inicialmente como musulmana, otros/as sí lo hacían al vera y esto terminaba influyendo en las relaciones que esos otros establecían con ella. Consideré su propuesta y, a partir de su justificación, me pareció interesante incluir sus reflexiones.

El tiempo de las entrevistas y el lugar donde se realizaban dependían en gran medida de las preferencias de los entrevistados. No había un tiempo preestablecido a alcanzar, sino que el ritmo e intensidad de la conversación determinaban la duración de la misma. En dos ocasiones debí reunirme dos veces con la persona entrevistada, debido a la necesidad de interrumpir la charla por ser una hora tardía en el primer caso y por tener que irse al trabajo, en el segundo caso. Las citas se acomodaban a los horarios de trabajo y estudio de los/as entrevistados/as.

Los lugares donde se han realizado han variado también en función de las preferencias de las personas entrevistadas. Siempre se ha procurado encontrar un lugar silencioso y agradable, donde pudiera garantizarse una condición de privacidad (Vallés 2002: 80). En unos casos se han realizado en facultades universitarias, en espacios donde las conversaciones no pudieran ser escuchadas. En los casos en los que la persona tiene una vida independiente de su familia o no veía un problema en comunicar que iba a ser entrevistada, el encuentro se ha realizado en sus domicilios, en una estancia tranquila. Cuando las personas preferían no comunicar a su familia que iban a ser entrevistadas, se realizaron en parques públicos, locales privados o en mi domicilio. Tanto en los parques como en los locales se buscaban lugares apartados del ruido y/o de las personas que los frecuentaban en ese momento. En cualquiera de los casos, se tomaron notas tras finalizar la entrevista para completar lo observado y las reflexiones que surgían en el curso de la conversación.

Durante las mismas se ha buscado el balance de las relaciones de poder al facilitar que las personas entrevistadas me realizaran todas las preguntas que desearan saber sobre mis

inquietudes e intereses en relación a ellas, sobre mis gustos y experiencias personales, etc. En definitiva, el inicio y final de las conversaciones se caracterizaban por una relación de confianza, donde dos personas hablaban y se preguntaban mutuamente. A lo largo de la entrevista, se tenía en cuenta la experiencia personal de la persona consultada, procurando entenderla en su multiplicidad y observándola como otro/a joven universitario/a que también se planteaba, a título personal, algunas de las cuestiones incluidas en esta investigación.

El interés de las entrevistas era conocer cómo cada una de las personas seleccionadas elaboraba individualmente los procesos reflexivos sobre identidad religiosa y civil de los que se habla en esta tesis doctoral. El número de entrevistas realizadas no se estipuló con anterioridad, sino que dependió del “punto de saturación teórica” (Sanmartín 2000: 120; Vallés, 2002: 68) en el que las nuevas entrevistas no añadían nada relevante a lo que había sido contado por otras personas. Según se fueron realizando los encuentros y recogiendo la información, algunos datos eran contrastados con informantes clave, para conocer la opinión que ellos/as tenían sobre los mismos. Igualmente, en el curso de las conversaciones se mantenía una posición dialógica para depurar mis categorías con las de las personas entrevistadas, de tal manera que adquirieran la significación cultural apropiada (Velasco y Díaz de Rada 1999 [1997]: 165; Sanmartín 2000: 115).

Así, pude comprobar cómo había una primera diferenciación básica entre las personas con las que había realizado mi trabajo de campo. Una parte de estos/as jóvenes quería ser reconocida como musulmanes/as (en concreto como ciudadanos/as españoles/as musulmanes/as). Otra parte prefería ser identificada con su nacionalidad marroquí (con independencia de sus creencias religiosas, pero destacando su alto nivel académico o formativo). Y, por último, otra parte optaba porque su reconocimiento fuera, en primer lugar el de ciudadanos/as españoles/as (sin matizar su religiosidad –que, en su opinión, correspondía a su espiritualidad interior y no tenían por qué mencionar-), y en segundo lugar, el de hijos/as de inmigrantes. Los/as primeros/as predominaban mayoritariamente en las asociaciones *Islam de Hoy*, *Yamaa’ Madrid*, *Halaqa*, *Futuro Próximo*, *Impulso Juvenil* y *Triángulo*. Los/as segundos/as se agrupaban principalmente en la asociación *Puente al Maghreb*. Y los/as terceros/as en la asociación *Emprendedores sociales*. En todos los casos, la ciudadanía era tenida en cuenta para conocer los límites a los que debían ajustarse en sus reivindicaciones, es decir, los derechos y deberes a los que podían aludir en las mismas.

Identificación socio-política	Nombre de asociaciones
Ciudadanos/as españoles/as musulmanes	Islam de Hoy, Yama'a Madrid, Halaqa, Futuro Próximo, Impulso Juvenil y Triángulo
Jóvenes marroquíes	Puente al Maghreb
Ciudadanos/as españoles/as hijos/as de inmigrantes	Emprendedores sociales

Tabla II. Identificación socio-política de los/as jóvenes

Una vez establecida esta diferencia, determinada por la posición social y política que deseaban tomar en su sociedad, los últimos –los/as ciudadanos/as españoles hijos/as de inmigrantes- no establecían más categorías en el interior de su grupo (cuando se referían a él como grupo, pero a título individual sí remarcaban su nacionalidad –españoles/as o marroquíes-). Del mismo modo, los/as marroquíes tampoco establecían mayor diferenciación que el tiempo de antigüedad en la asociación, ya que los años que llevaban como miembros determinaban la actividad profesional del presente en el que se encontraban, diferenciándose entre trabajadores o estudiantes, pero todos ellos/as universitarios/as.

Por su parte, los/as que se definían como musulmanes/as jóvenes, partían de la idea de que entre todos/as ellos/as compartían una religiosidad y unas condiciones socio-económicas por las que no se diferenciaban entre sí. La primera categoría que sí aplicaban para establecer diferencias entre ellos/as era el origen nacional –propio o familiar- de cada uno/a. Por un lado estaban los/as españoles/as (principalmente en referencia a los/as nuevos/as musulmanes/as), y por otro los/as sirios/as y los/as marroquíes. Ahondando más en la categorización, se precisaba el motivo por el que se relacionaban con un origen nacional u otro. De este modo, en primer lugar, el país de nacimiento de los padres marcaba la diferencia.

En un plano más profundo, la nacionalidad establecía otra diferenciación más sutil entre los/as nacidos/as en España y los/as que se encontraban en el país por decisión propia (de estos/as una mayoría habían llegado para completar sus estudios universitarios y una escasa minoría para trabajar), o como consecuencia de un proceso de reagrupación familiar. Entre estos/as últimos también se realizaba una categorización de acuerdo a la nacionalidad, diferenciándose entre los/as que mantenían la nacionalidad de los padres, los/as que se encontraban en proceso de nacionalización española, o los/as que ya la tenían porque sus padres la habían conseguido antes de que llegaran ellos/as (o en los primeros años de que ellos/as llegaran a España). Además, se consideraba que ser hijo/a de matrimonio/a mixto (principalmente padre sirio y madre española) también aportaba una serie de diferencias relacionadas con el modo en que el resto de la sociedad les percibía, ya que, en el caso de los chicos, no eran tratados como extranjeros, tal y como consideraban ser vistos/as los/as demás.

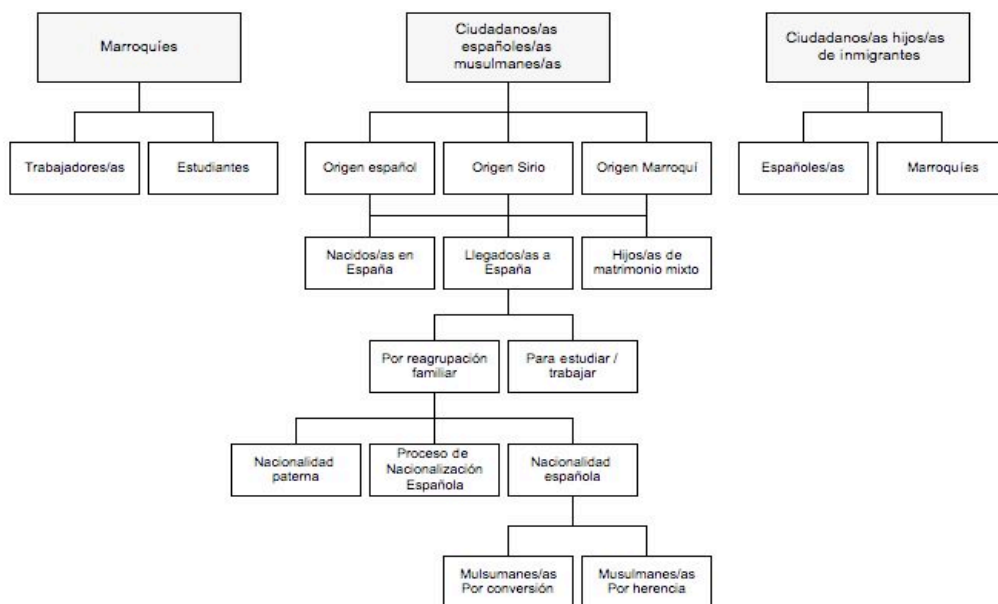


Diagrama I. Categorización de acuerdo a mis informates

De un modo paralelo, la dedicación profesional marcaba otra diferencia, no tanto como estatus personal, sino como diferenciación de edad. Los/as mayores trabajaban y los/as menores estudiaban. Además, principalmente de cara a las actividades que deseaban realizar desde las asociaciones de estos/as últimos/as –los/as que preferían ser vistos/as como musulmanes/as-, se diferenciaban según el género, el tipo de proceso por el que habían llegado al Islam y el conocimiento lingüístico con el que contaban.

En cuanto al género, las diferencias se establecían hacia el interior, para tomar decisiones sobre el tipo de personas que debían componer la asociación (chicos, chicas o mixta) y el modo en que se debían distribuir los espacios en el caso de las asociaciones mixtas; y hacia el exterior, en relación a la distribución de actividades según la temática, siendo las chicas las que participaban en todos los debates y actos en que se hiciera alusión a la mujer musulmana. En lo concerniente a la llegada al Islam, por un lado se hablaba de conversión de fe y, por otro, de acercamiento a una religión que era considerada una herencia familiar. Y, en relación al dominio lingüístico, para ellos/as era importante saber quién hablaba árabe, quién lo estudiaba y quién lo desconocía, ya que el acceso a la formación religiosa venía directamente relacionada con la capacidad de leer y entender la lengua árabe (y las posibles carencias o dificultades en el dominio de esta lengua podían superarse entre quien hablara inglés y/o francés, que también era tenido/a en cuenta a la hora de necesitar la traducción de algún texto escrito en dichas lenguas). La combinación de todas estas características generaba

una multiplicidad de perfiles que he pretendido cubrir en las entrevistas (ver tabla III en pp. 60 y 61)⁷, con el fin de valorar la incidencia que estos diferentes factores pudieran tener o no en sus prácticas y discursos.

Para mí era importante también la nacionalidad de estos/as jóvenes, porque deseaba conocer cómo la titularidad o no de la ciudadanía española influía en las distintas reivindicaciones y actividades que sugerían o llevaban a cabo en sus asociaciones. Del mismo modo, la manera por la que se habían acercado al Islam –por conversión o por herencia familiar-, también era relevante para mí, puesto que me hablaba de los primeros pasos que habían dado en el Islam y, en este sentido, de las dificultades o facilidades que habían podido encontrar en la incorporación de este (ya que la tónica general entre los/as nuevos/as musulmanes/as era haberse encontrado con dificultades familiares, principalmente en el caso de las chicas, cuya conversión era cuestionada desde la idea familiar de que su nueva fe las convertía en personas sumisas); de los diferentes procesos formativos con los que alimentaban y mostraban su religiosidad (su “musulmancidad”); y de los distintos modos como legitimaban la conciliación de identidades civil (española- ciudadano/a español/a) y religiosa (musulmán/a) con la que una parte de ellos/as fundamentaban sus posiciones sociales y políticas. Finalmente, también presté atención al género, porque me indicaba un diferente nivel de participación en las asociaciones con las que trabajaba (siendo mayor el número de chicas que decidían crearlas o formar parte de ellas) y, con ello, pensaba que las experiencias vividas desde ambos géneros estimulaban o inhibían dicha participación.

En cualquier caso, los perfiles resultantes de estas categorías de análisis son la mezcla de sus clasificaciones y mis clasificaciones. Estas no buscan abarcar a un segmento representativo de la población, sino conocer la experiencia concreta de personas en las que se reunían unas características determinadas, pero no generalizables. Cada persona habla desde su propia experiencia personal, y no como ejemplo de reificación de algunas de las categorías por las que puede ser definida. Y es que, la idea subyacente no es la de concluir que cualquier persona que pueda ser definida por alguno de estos perfiles habla en nombre de todas aquellas con las que coincide en los mismos, sino ver cómo las características de cada uno de los perfiles inciden en los tipos de reivindicaciones y en los posicionamientos políticos y sociales de cada persona.

⁷ Con cada una de las personas que entrevisté establecí el compromiso de no desvelar la asociación a la que pertenecía. El uso de pseudónimos –tanto para ellos/as como para las asociaciones- podía no ser suficiente para que su entorno asociativo identificara el nombre ficticio con el auténtico. Por este motivo, en la Tabla III, presento los perfiles de las personas entrevistadas, pero no incluyo el nombre de la asociación a la que pertenecen. Por el mismo motivo, en la presentación que hago de cada persona que aparece en el texto, tampoco menciono el nombre de la asociación de la que es miembro.

La persona que se ha convertido al Islam goza de ciudadanía española y reivindica amparándose en los derechos que le otorga esta ciudadanía. Normalmente destaca que su socialización se ha producido en un entorno minoritariamente musulmán y que su origen familiar tampoco es islámico, para evitar el rechazo que observa en otras personas que a partir de su conversión de fe le consideran un extranjero (principalmente una extranjera) y se cuestionan su “integración” social, y para transmitir a esas personas la posibilidad de ser ‘español’ y ‘musulmán’. Su interés es que su sociedad reconozca la diversidad religiosa presente entre sus conciudadanos/as. A su vez, el desconocimiento de la lengua árabe le frenará el acceso a textos exegéticos que no estén traducidos bien al castellano, bien a cualquier otra lengua que sea conocida y hablada por ella (como inglés o francés principalmente). La lengua que utilice finalmente en el proceso de acumular conocimiento religioso determinará el acercamiento a las interpretaciones del Islam que hayan sido explicadas en esa lengua, y el distanciamiento y desconocimiento de aquellas que sean incomprensibles para ella.

Los/as españoles/as musulmanes/as hijos/as de inmigrantes, contarán con los mismos derechos que los/as nuevos/as musulmanes/as, pero gozarán de una mayor competencia cultural -o capacidad de dar forma convencional a las acciones (Díaz de Rada 2010: 222)- tanto en sus elecciones personales, como en el acceso a textos religiosos en lengua árabe, siempre y cuando lo conozcan y lo hablen. Las chicas que han decidido usar hiyab serán más visibles socialmente y serán portadoras del imaginario social sobre ‘los/as musulmanes/as’. El hecho de que desde el exterior sean más fácilmente identificables como ‘musulmanas’ y por esto, con mayor frecuencia, destinatarias de los comentarios que otros/as desean dirigir a los/as musulmanes/as, las anima a trabajar con mayor intensidad en la tarea de modificar la imagen que su sociedad tiene sobre el ‘Islam’ y los/as ‘musulmanes/as’. En el caso de los/as marroquíes, la situación será muy parecida, salvo en el déficit de derechos con que se encuentran en relación a los/as que tienen la ciudadanía española.

Todo esto hará que en sus acciones se predique un capital civil y cultural con el que (y desde el que) estos/as jóvenes buscan evidenciar sus identificaciones y revertir los estereotipos negativos, y/o los estigmas, por medio de los cuales son vistos/as por otras personas. De ahí que consideren que sus propios ejemplos, sus acciones (prácticas y discursos), serán válidas para modificarlos. Y de ahí que el cuerpo, sus cuerpos sean modelados y enseñen esa modelación. Porque, a través de ella y de su presentación, se pretenderá mostrar la conciliación de identidades civil y religiosa que reivindican en sus discursos. Por ello, la nacionalidad, el origen familiar, el género, el proceso por el que cada uno/a ha accedido al Islam y la lengua serán categorías a tener en cuenta para guiarse en la interpretación de los significados de estas presentaciones, y de las prácticas y los discursos mediante los que las implementan y transitan entre la ciudadanía y la “musulmanidad”.

En las siguientes tablas (páginas 60 y 61) podemos ver la combinación de estas categorías en cada una de las personas que entrevisté, en el momento en que realicé la investigación. Esto es, en la actualidad puede que alguna de estas personas haya decidido identificarse con otra serie de categorías; lo que indica el dinamismo personal con el que realizan sus identificaciones a lo largo del tiempo, y de acuerdo a sus voluntades y a las circunstancias de su historia personal y del contexto político y social.

NOMBRE	NACIONALIDAD Y ORIGEN	GÉNERO	ACCESO AL ISLAM	(AUTO)IDENTIFICACIÓN
Abdul	Español Hijo de matrimonio mixto (padre sirio-madre española)	Masculino	Herencia y posterior formación	Ciudadano Musulmán español
Abraham	Español Hijo de inmigrantes marroquíes	Masculino	Herencia	Ciudadano español hijo de inmigrantes marroquíes
Adam	Marroquí Inmigrante por motivo de estudios	Masculino	Herencia y posterior formación	Ciudadano (Marroquí)
Amina	Española Hija de inmigrantes marroquíes	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana musulmana española
Amr	Marroquí en proceso de nacionalización española Hijo de inmigrantes marroquíes	Masculino	Herencia y posterior formación	Ciudadano Musulmán
Arwa	Española Hija de inmigrantes marroquíes	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana española
Bilal	Marroquí en proceso de nacionalización española Hijo de inmigrantes marroquíes	Masculino	Herencia	Ciudadano, Hijo de inmigrantes marroquíes
Driss	Marroquí inmigrante por motivos de estudio y laborales	Masculino	Herencia y posterior formación	Ciudadano Musulmán marroquí
Elías	Marroquí inmigrante por motivos laborales	Masculino	Herencia y posterior formación	Ciudadano Musulmán marroquí
Fátima	Marroquí en proceso de nacionalización española Hija de inmigrantes marroquíes	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana española
Hanna	Marroquí Hija de inmigrantes marroquíes	Femenino	Herencia y posterior formación	Musulmana marroquí (ciudadana)
Ismael	Español	Masculino	Conversión	Nuevo musulmán español
Javier	Español	Masculino	Conversión	Nuevo musulmán ciudadano español
Karim	Marroquí inmigrante por motivos de estudio	Masculino	Herencia	Marroquí (Ciudadano)

NOMBRE	NACIONALIDAD Y ORIGEN	GÉNERO	ACCESO AL ISLAM	(AUTO)IDENTIFICACIÓN
Karima	Española Hija de inmigrantes marroquíes	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana española
Layal	Española Hija de inmigrantes marroquíes	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana española
Marwan	Marroquí inmigrante por motivos de estudio	Masculino	Herencia	Marroquí (Ciudadano)
Medina	Española Hija de inmigrante sirio y madre española conversa al Islam	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana española
Mela	Española Hija de inmigrantes sirios	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana española
Mustafa	Marroquí en proceso de nacionalización española Hijo de inmigrantes marroquíes	Masculino	Herencia y posterior formación	Ciudadano Musulmán
Nisrine	Española Hija de inmigrantes marroquíes	Femenino	Herencia	Ciudadana Hija de inmigrantes marroquíes
Nur	Marroquí inmigrante por motivos laborales	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana
Nusaiba	Española Hija de inmigrantes tunecinos	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana española
Owayss	Sirio inmigrante por motivo de estudios	Masculino	Herencia	Sirio (Ciudadano)
Rayan	Española Hija de inmigrantes marroquíes	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana española
Sabrá	Española	Femenino	Conversión	Nueva musulmana ciudadana española
Soffa	Española Hija de inmigrante sirio y madre española conversa al Islam	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana española
Yaser	Marroquí inmigrante por motivos de estudio	Masculino	Herencia	Marroquí (ciudadano)
Zainab	Española hija de inmigrantes sirios	Femenino	Herencia y posterior formación	Ciudadana Musulmana

La identificación de estas personas y el establecimiento y mantenimiento de relación con ellas, no se ha llevado a cabo sólo por medio del contacto directo. En muchos de estos casos, la participación de cada una de ellas en las listas de distribución, blogs o correos personales también ha servido de ayuda para recolectar un tipo de información y elegirles para ser entrevistados/as.

2.3. Online y Offline. Trabajo de campo en la red

La información obtenida durante las entrevistas en profundidad, conversaciones y registros de la observación participante realizada en el trabajo de campo, no era suficiente para acceder a una comunicación establecida virtualmente. La propuesta y organización de actividades, las conversaciones sobre intereses particulares, los envíos masivos de noticias y acontecimientos, y el establecimiento y mantenimiento de vínculos con otras asociaciones, se han realizado en muchas ocasiones en red, mediante el intercambio de correos electrónicos. Gracias a que en las asociaciones decidieron incluirme en sus listas de distribución, desde el comienzo del trabajo de campo, he podido acceder a una parte de la información que me ha permitido conocer detalles que en el contacto personal no habrían sido comentados o quizá no los habría tenido en cuenta⁸.

Desde hace unos años, nos encontramos en un momento en el que se ha ampliado el ámbito de estudio más allá de las localidades, como se verá, abarcando también organizaciones y movimientos locales, regionales, nacionales y transnacionales. Así, se ha superado la barrera del “lugar geográfico” incluyéndose también un énfasis por los vínculos establecidos con otras redes sociales, asociaciones y relaciones, en la mayoría de las ocasiones, mediante charlas en Internet, correos electrónicos, blogs, páginas web personales, etc. (Marcus 2001: 111; Rosander 2004: 22-23).

La aparición de estas nuevas tecnologías de comunicación ha generado un debate dentro de la antropología. El uso de la etnografía virtual es defendido como una forma específica de etnografía (Hine 2004), al mismo tiempo que se cuestiona su singularidad (Domínguez *et al.* 2007). En esta tesis doctoral, la recolección de un tipo determinado de datos, a los que no se podría haber accedido de otro modo, sino por medio del uso compartido de nuevas tecnologías de comunicación, refuerza su defensa como forma específica de etnografía. Puesto que, el uso de Internet forma parte de las prácticas cotidianas de cada una de las personas que han colaborado en esta investigación, quienes insertan los espacios virtuales en sus actividades del día a día. Lo que ejemplifica nuevamente cómo se hace necesario registrar las actividades

⁸ No he observado el uso de las redes sociales (facebook, twitter, tuenti, etc) entre estos/as jóvenes porque su uso masivo comenzó a expandirse cuando estaba terminando mi trabajo de campo.

online y *offline* entre las personas con las que se trabaja (Greschke 2007; Isabella 2007) y la adecuación de manejar las mismas herramientas de comunicación de las mismas maneras que lo hacen los/as colaboradores/as en la investigación. Con esta actitud, por un lado se está reforzando la cercanía con ellos/as y por otro se puede comprender su realidad mediante el uso de los mismos dispositivos comunicativos, lo que permite aumentar los sentimientos de sentirse parte del grupo con el que se realiza la investigación, regular las relaciones de asimetría y compartir experiencias similares a ellos/as (Estalella y Ardèvol 2007).

En esta investigación, los correos electrónicos no han sido los únicos observados, sino que las páginas web de consulta frecuente también han servido para conocer a qué lugares acuden, cuáles desaconsejan y/o desautorizan, y en qué tipo de información se basan a la hora de construir sus reflexiones y sus prácticas religiosas.

Al mismo tiempo, un foro surgido en relación a una polémica mediática acontecida durante la realización del trabajo de campo, me ha permitido acceder a un debate conceptual que, a mi parecer, sólo pudo ser posible gracias a la existencia de estas herramientas virtuales. En este foro escribieron sus comentarios y opiniones personas locales -implicadas o no en la polémica-, y personas distantes en la geografía de los límites nacionales, pero concernidas por el mismo debate. El hecho de que la polémica se estableciera y utilizara Internet como herramienta de comunicación, refuerza la idea de ser un lugar rico en interacciones sociales, donde la práctica, los significados y las identidades culturales se entremezclan a través de diversas vías (Domínguez *et al.* 2007).

Las críticas realizadas a la etnografía virtual por las tensiones existentes entre la fácil recopilación de ciertos datos y la difícil participación del investigador en el campo de estudio, han sido superadas aquí tras la solicitud del permiso para formar parte de la red de contactos que se comunican entre sí y, a su vez, al participar en los diálogos establecidos, así como en el uso de la herramienta de Internet del mismo modo en que la utilizan los colaboradores en la investigación. Es decir, la participación *offline* y *online* puede servir para superar esa limitación.

Cierto es que este uso despierta dudas éticas sobre la recolección de la información, pero no creo que sean diferentes a las obtenidas por otras técnicas de investigación. Al igual que en las entrevistas en profundidad hay confidencias que un/a profesional ha de saber guardar (Hammersley y Atkinson 2001[1995]: 300; Vallés 2002: 87), también han de callarse los comentarios o las conversaciones que las personas han realizado por correo electrónico, con la esperanza de que no iban a ser desveladas por el/a profesional. Para asegurarnos de que nuestro proceder será así podemos guiarnos por el respeto a la privacidad personal y el compromiso de omitir cierta información. Además, en caso de duda, siempre se puede acudir a la persona o las personas implicadas para obtener su consentimiento en la publicación de

una información transmitida mediante esta vía de comunicación. Con esta solicitud de permiso, se podrá cumplir con el principio ético de evitar que las personas sufran un daño y de procurar que estén informadas y sean conscientes de que participan en un proyecto de investigación. Porque sólo comprendiendo el sentido que las personas atribuyen a determinados conceptos y comentarios, podemos decidir el carácter público o privado de sus interacciones (Estalella y Ardèvol 2007).

Otro modo de garantizar o procurar unas relaciones de confianza y respeto podría ser mediante el retorno de la información producida en la investigación. Este retorno debería formar parte de un compromiso ético con las personas que han colaborado en la investigación. A su vez, es útil para regular la simetría en las relaciones con los/as colaboradores/as, al ponerse el/la etnógrafo/a en una posición vulnerable en la que puede ser interpelada, expuesta y sujeta al escrutinio de las personas investigadas (Estalella y Ardèvol 2007).

2.4. Devolución del trabajo y consenso con informantes-colaboradores/as

Georges E. Marcus y Michael M. J. Fischer ya señalaban en 1986 cinco situaciones que determinaban que el modo de proceder metodológicamente en antropología había cambiado, desde el momento en que las culturas dejaron de ser consideradas elementos estáticos y aislados entre sí. En primer lugar porque los/as antropólogos/as habían visto la necesidad de contextualizar a las personas que estudiaban en un marco histórico, político y económico. En segundo lugar porque prestaban mayor atención al tipo de representaciones que realizaban. En tercer lugar porque había aumentado en ellos/as una autoconciencia crítica sobre la porosidad de las fronteras culturales. En cuarto lugar porque se conocía el efecto reflexivo de la antropología en las personas estudiadas, que terminaban conociendo e incorporando en sí lo que la antropología decía de sí mismos. Y finalmente, en quinto lugar, porque el concepto de cultura aislada y autocontenida ya no era admitido por los lectores de monografías antropológicas, quienes conocen la influencia de las diferencias políticas y económicas en la génesis de distintos procesos socioculturales (Marcus y Fisher 1999 [1986]: 17-44; Cantón 2009 [2001]:231-232).

Así, desde la “crisis de representación” puesta en evidencia por Geertz, la antropología llama la atención sobre las consecuencias que pueden darse tras la publicación de una monografía. Por esto, desde la disciplina se aconseja no escribirlas de espaldas a los informantes quienes, cada vez con mayor frecuencia leen, escriben e interpretan lo que se dice sobre ellos (Cantón 2009 [2001]: 232). Teniendo en cuenta los efectos que un trabajo anterior había ocasionado, y ante la posibilidad de que la publicación de las observaciones y análisis de esta tesis doctoral desembocara en un efecto exponencial de las consecuencias anteriores, he decidido organizar

un seminario en el que pueda reunir a las personas que aparecen aquí, para enseñarles el trabajo, y escuchar y respetar sus decisiones de presentación y/u omisión de determinada información en la posible publicación.

Además, como ya he mencionado, mientras realicé las entrevistas en profundidad, algunas personas manifestaban dudas, temores e intereses al hilo de mis preguntas, y de la posible consecuencia de sus respuestas. Estas inquietudes compartidas por varias personas aconsejan que no sea publicado todo aquello que consideren que puede perjudicarles. Y desde aquí establezco el compromiso de que sea de tal modo. Porque así, tal y como apunta Cantón (2009 [2001]: 233-236), podrán someter mi posición como observadora del mismo modo que yo les he sometido a interpretación; y sus definiciones podrán dialogar con las categorías en las que se ha basado su construcción científica.

El inconveniente puede surgir si el contexto dota al texto de un significado en el que alguna de las características de los/as informantes y de la etnografía se consideran como incompatibles y enfrentadas. En este caso pueden generarse una serie de dilemas éticos derivados de los modos en que las relaciones, las confianzas y las incertidumbres se configuran y proyectan entre las personas en el curso del trabajo de campo. Esto es lo que considero que sucedió con un grupo de mis informantes cuando les devolví el texto que redacté para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados.

3. Avatares y dilemas éticos. Caminando por una vía paralela

Desde la idea compartida con Estalella y Ardèvol (2007) de que la ética etnográfica ha de caracterizarse por un intercambio recíproco y colaboración mutua, decidí conocer las opiniones que mis informantes tenían sobre el trabajo de investigación que había realizado para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA). Esta decisión me condujo a una experiencia personal, como afirma Michel Agier, cargada de contenido moral y político (Agier 1997: 11-12). Esta experiencia personal merecía una reflexión ética profesional que enriqueciera mi trabajo de campo, a la vez que lo desafiara. A su vez, esta reflexión podría permitirme identificar los contextos morales en los que el trabajo de campo se realizó, y cómo estos se han interrelacionado entre sí.

Cuando comencé mi trabajo de campo, no pensé que llegaría un momento en que no sería bien acogida. Ese primer día no imaginé que alguna vez escucharía que, por sobrecarga laboral no podían seguir colaborando con mi investigación con la que, a su entender, se reforzaba la estigmatización de un grupo de personas que luchaba en su cotidianeidad para desprenderse de las etiquetas con las que social y mediáticamente se les estigmatizaba. La

manifestación de este temor de salir malparados en una etnografía no es algo nuevo en antropología, sino que más bien las suspicacias hacia las intenciones del/la etnógrafo/a han sido un clásico en la disciplina. Como apuntan Hammersley y Atkinson (2001 [1995]: 97), al etnógrafo/a también se le sitúa en la zona de experiencia de aquellas personas a las que se solicita ser investigadas y, por ello, a menudo se encuentra bajo sospecha.

Esta situación la viví con una de las ocho asociaciones con las que he contactado a lo largo de mi trabajo de campo. *Islam de hoy* es el nombre ficticio que he dado a esta asociación, a la que me referiré en concreto para la exposición de este dilema ético. Los miembros de *Islam de hoy*, chicas y chicos musulmanes mayoritariamente nacidos en España con un nivel educativo elevado y una trayectoria social impecable –a diferencia de como se suele hablar mediáticamente de distintos tipos de musulmanes jóvenes a los que se vincula con la delincuencia-, decidieron reunirse y registrarse como asociación después de que el atentado terrorista del 11M les conmocionara e impulsara a rechazar públicamente cualquier vinculación entre terrorismo y cultura, raza y/o religión. Su interés era aparecer en la arena política y social para hacer ver que esos actos nunca podrían reivindicarse en nombre del Islam –por mucho que quienes los perpetraron así lo hicieran- y que, por tanto, los musulmanes no podían estar en un punto de mira donde fueran considerados sospechosos sociales.

Esta aseveración ganaba fuerza en su contexto local puesto que los atentados se habían producido en Madrid y, por proximidad y cotidianeidad, temían sentirse directamente señalados como potenciales radicales terroristas. Por esto, desde los sentimientos de dolor que compartían con el resto de la sociedad, decidieron tomar un papel social y político más activo por varios motivos. En primer lugar, para informar a la población en general sobre su ideología y creencias. En segundo lugar, para mostrar que no se les puede ni debe vincular con personas que han decidido acudir al terrorismo como arma política. Es decir, con personas que han de ser identificadas como terroristas, pero que no pueden ser representantes de su mismo grupo religioso, puesto que entre éste y los actos terroristas no existe ninguna vinculación exegética directa.

Con esta actitud, los miembros de *Islam de hoy* daban a conocer su sentimiento de grupo de población estigmatizado. La intención y el esfuerzo de revertir esta concepción peyorativa de su persona se veían facilitados por el uso de las herramientas y las competencias culturales con que contaban gracias a su prolongada escolarización. Esto hace que puedan tener una situación privilegiada en relación a otras personas, grupos o colectivos que igualmente se identifiquen como estigmatizados. Por medio de este ejemplo, pretendo que las reflexiones motivadas aquí puedan orientar sobre los modos de proceder cuando otros estigmatizados reúnan, aparte del estigma, otras características y acciones similares a las mencionadas.

Para exponer la situación de un modo más claro, describiré en primer lugar las circunstancias en las que se desarrolló el desencuentro en el trabajo de campo. En segundo lugar, reflexionaré sobre las implicaciones que puede tener el hecho de sentirse parte de un colectivo estigmatizado y sobre cómo la interiorización de un estigma impulsa a pensar a sus “portadores” que cualquier investigación que se realice sobre ellos, terminará incidiendo más en esa estigmatización. En tercer lugar, presentaré algunos supuestos éticos a tener en cuenta ante la realización y publicación de un trabajo de campo con este tipo de población. Porque, ¿cómo se ha de gestionar la información producida tras la realización de un trabajo de campo cuando sus informantes no están de acuerdo en el modo en que es interpretada? ¿Quién establece los límites y convergencias entre lo que se piensa, se dice y se hace? ¿Han de ser los informantes o el/la antropólogo/a? ¿Somos conscientes del poder que la cotidianidad y los imaginarios tienen a la hora de valorar y considerar adecuadas nuestras suposiciones, interpretaciones y afirmaciones? En un contexto fuertemente politizado, nuestras ideas, palabras y posiciones políticas derivadas de ellas, contienen una carga moral contextual que ha de ser tenida en cuenta para distanciarnos de ella en nuestras reflexiones, y para ser conscientes de nuestras responsabilidades.

3. 1. Las malas intenciones desprovistas de mala intención

En marzo de 2006 comencé mi trabajo de campo en el que, entre otras asociaciones, contacté con la que he llamado *Islam de hoy*. Habían transcurrido dos años desde que sus miembros empezaron su actividad asociativa. El primer encuentro con ellos se había producido unos días antes, el 24 de febrero de 2006, al finalizar su intervención en un acto público al que habían sido invitados a participar. Allí mi portero me presentó a su presidenta con la que ambos habíamos coincidido en un curso de verano el año anterior.

Aproveché esa presentación para exponerle mis intereses de investigación. Al conocerlos, ella empezó a hablarme apresuradamente, como si dándome respuesta en ese momento se pudiera satisfacer mis necesidades de investigación. Tenía la sensación de que su actitud se derivaba de una costumbre de hablar con periodistas que solían buscar en ellos respuestas más inmediatas, para desaparecer una vez que habían redactado la noticia. Por esto le dije que me gustaría hablar con ella tranquilamente en otro momento y asistir a los actos que organizaran desde su asociación. En ese instante aparecieron otras dos miembros de la asociación y la presidenta me las presentó. Eran la secretaria y la portavoz de la asociación. Pero no pude hablar con detenimiento con ellas porque me comunicaron que tenían prisa, ya que tenían una cita en otro lugar y no sabían si llegarían a tiempo. Sólo supimos que nos veríamos unos días después en Barcelona, pues tanto su asociación como algunos miembros del proyecto del

“Archivo del Duelo” habíamos sido invitados a participar en la misma mesa redonda, dentro de un acto que se celebraría allí.

Ante la celeridad del primer encuentro, convenimos en que contactaríamos en otro momento. Les solicité recibir información de sus actividades con la anterioridad suficiente como para poder asistir a las mismas y la presidenta me dio la tarjeta de presentación de la asociación, para que les localizara más adelante. Unos días después, cuando organizaron su actividad propia, recibí la invitación para asistir. Después de esta primera invitación llegaron otras cada vez que organizaban un acto público. Así y, gracias a ello, empecé a acudir a estas actividades y a prestar atención al funcionamiento, estructura, objetivos e intereses de la asociación.

Cuando me dirigía al lugar donde se celebraba el primer acto al que había sido invitada me encontré a la secretaria de la asociación en el momento en que entraba a la sala. Me reconoció, nos saludamos y mostró su alegría por que yo estuviera allí. Estaba ocupada con cuestiones técnicas que debía arreglar antes de que comenzaran las jornadas y por eso me invitó a tomar asiento junto a una persona que hablara bien castellano y árabe, para que pudiera traducirme la charla en la que se centraba el acto. Se refería a una chica que formaba parte de la asociación *Puente al Maghreb*.

Mi interés por profundizar en el conocimiento de la composición, estructura y dinámicas de la asociación hizo que intentara aprovechar la pausa para la oración, por la que el acto fue interrumpido, para acercarme a la secretaria y comentarle mis deseos de hablar con ella en otro momento en el que no estuvieran tan ocupados. Sin embargo, cuando iba a su encuentro, la presidenta me saludó y me comunicó su alegría porque finalmente estuviera allí. La secretaria no encontraba mi teléfono y estaban contentas de que otra persona me hubiera reenviado el correo electrónico con la información de las jornadas. Tras la pausa se retomaron las jornadas que finalizaron con una reunión en círculos separados de las dos asociaciones que se encontraban allí. Mi propuesta no llegó a formularse adecuadamente.

Al igual que en esta ocasión, el resto de los encuentros se caracterizaron por la falta de tiempo y ocasiones propicias para plantear con calma mi intención de conocerles de otro modo. Desde el primer acto al que acudí, y antes de que se celebraran los siguientes, había llamado al teléfono que aparecía en la tarjeta de la asociación. Mi intención era buscar un momento para hablar con más detenimiento, pero nunca lo conseguí hasta el día en que les realicé una entrevista colectiva, el 20 de febrero de 2007. Mientras tanto, mis apariciones en sus actos se acompañaban de reacciones de sorpresa que se diluían con una buena acogida y con la promesa de que me invitarían al siguiente acto. Esto es lo que sucedió en el primer encuentro que realizaron durante el Ramadán, en septiembre de 2006. Al finalizar esta actividad me invitaron a asistir al siguiente encuentro de Ramadán, celebrado quince días después. A pesar

de que en esta ocasión volví a plantear mi propuesta de vernos en otro momento, tampoco alcancé lo que buscaba.

El 24 de diciembre de 2006, en el curso de una de las jornadas, uno de los miembros me comentó su agobio por no dar abasto con el trabajo de la asociación. Yo seguía obcecada intentando encontrar un momento para plantearles mis intereses que, hasta ese momento, no habían podido ser formulados con tranquilidad. Sólo había podido iniciar su planteamiento en los inicios, intermedios o finales de las actividades mensuales de la asociación, pero nunca había obtenido una respuesta clara. Esta persona me recomendaba que hablara con otro miembro de la asociación y me decía que no podía decidir en ese momento cuándo podrían verme, sino que tenían que consultar entre todos los miembros de la junta directiva, pero nunca me comunicaban su decisión. Por esto, ante este comentario de desbordamiento de trabajo, aproveché para decirle que podía ayudarles si lo necesitaban. Así podía estar más cerca y pensé que encontraría otro momento más favorable para hablar con ellos. Pero lo único que obtuve fue una sonrisa por respuesta.

Ante el paso del tiempo, volví a solicitar acudir a las reuniones pero me contestaron que su contenido no era importante para mi investigación porque se dedicaba a tratar los temas de gestión de las actividades, qué material se compraría para las mismas, quién organizaría cada una de sus partes, etc. Por esto consideraban que las reuniones sólo eran de interés para los miembros de la junta directiva, y yo, creyendo que en ellas podría encontrar información interesante para mi investigación, busqué otra explicación a esta negativa. Quería realizar mi trabajo de campo con asociaciones socio-culturales formadas por musulmanes, y ellos/as se autodenominaban bajo esta categoría por la que me dejé llevar en mis reflexiones. Yo no compartía con ellos la fe religiosa por la que se unían, y así fue como lo reflejé un año después en el apartado metodológico de mi investigación de DEA:

Con estas tres afirmaciones, se estaría explicando que como universitaria haya tenido cabida en [...] y como no musulmana en [...]. Pero no así en *Islam de hoy*, cuya condición de pertenencia es ser musulmán, lo que en mi caso se ha traducido en una condición excluyente.

Cuando redacté este párrafo y el apartado metodológico de aquel trabajo de investigación, ya les había realizado una entrevista colectiva en la que me habían hablado de los sentimientos de conmoción con que vivieron los atentados terroristas -causa por la que decidieron consolidar la asociación-. Por un lado, sentían todo el dolor que cualquier ciudadano madrileño experimentó en aquel momento y, por otro, necesitaban actuar reafirmando políticamente para evitar que se les identificara o relacionara con aquellos que habían cometido el ataque, para evitar esa estigmatización.

Mi malentendido con los miembros de la asociación surgió cuando ellos leyeron en mi trabajo de investigación de DEA la descripción que había hecho en el apartado metodológico, sobre el modo de acceder a la asociación, la estructura y dinámicas de la misma. De esta lectura, entendieron que mi descripción servía para alimentar o reforzar su estigmatización, así como para representar erróneamente su proyecto político cuando yo decía:

El acercamiento a *Islam de hoy* me ha ocasionado más dificultades. Sólo he podido asistir a la mesa redonda del 24 de febrero de 2006 donde les conocí, a las II, IV, VI, VII y VIII jornadas de los días 25 de marzo de 2006, 20 de mayo de 2006, 11 de noviembre de 2006, 24 de diciembre de 2006 y 03 de marzo de 2007 y a las actividades realizadas durante el mes de Ramadán el 30 de septiembre y 14 de octubre de 2006. He podido hablar informalmente con ellos pero, hasta el 20 de febrero de 2007 no pude realizarles una entrevista. Gracias a ella, accedí a la documentación, notas de prensa y correspondencia guardada por la asociación. Sin embargo, no he podido asistir a las reuniones de la asociación ni consultar sus actas ni Estatutos, debido a un profundo temor a las consecuencias de dejar participar a personas desconocidas⁹ en sus reuniones internas.

La pregunta que solían realizarme era de dónde venía el interés por los musulmanes cuando no tenía la intención de convertirme. Esta pregunta ponía de manifiesto, en primer lugar, lo que he entendido como la mayor dificultad de acceso en la asociación: no soy musulmana. Con ellos comparto ser joven y madrileña, pero el no ser fiel musulmana hace que deba mantenerme al margen de algunas cuestiones de la asociación. [...]

Así, estas dificultades descritas en el acceso fueron interpretadas como una crítica hacia ellos por elitismo y/o separatismo. Las descripciones de sus miembros fueron vistas como si se les estuviera definiendo como discriminadores/as. Y el relato de algunas de sus dinámicas, fue observado por ellos/as como si se les estuviera tratando de autoritarios/as e impositivos/as.

La buena intención con la que abordé el modo de escribir aquel texto y la tranquilidad con la que ofrecí mis reflexiones para que fueran leídas y debatidas con ellos/as, no me permitió caer en la cuenta de que los conceptos pueden ganar o perder significado en función del lector, sus experiencias y su posición política. Y con esto, lo que puede ser peor que, sin tener una intención dañina -y desde el convencimiento de que lo escrito no es interpretado como dañino

⁹ Explicación del control máximo de sus miembros, ofrecida por la consejera de la asociación en la entrevista del 20 de febrero de 2007.

por parte de algunos lectores-, podía estar desatendiendo la máxima que ha de dirigir los trabajos antropológicos: No perjudicar a las personas que aparecen en ellos.

Inicialmente no encontraba ningún problema en el modo en que me estaba expresando y bajo esa idea les entregué el informe que había redactado después de mi año de trabajo de campo. Esperé su respuesta por un tiempo y al ver que no me contestaban, preferí hablar con ellos para conocer sus opiniones, pues consideraba de gran importancia la retroalimentación que pudieran darme. Además conocía el malestar con el que le habían hablado a un colega sobre el modo en que ellos eran reflejados en otros trabajos. Así es que, cuando conseguí hablar con uno de sus miembros comprobé que su respuesta confirmaba mis temores. Me dijo así:

“Algunos datos forman parte de tus interpretaciones y sobre eso no podemos decirte nada, pero no estamos de acuerdo con algunas de esas interpretaciones”.

Ante esta respuesta me urgía saber sobre qué no estaban de acuerdo y busqué una cita para conocer sus opiniones. En aquella ocasión me reuní con la portavoz de la asociación, tomé unas notas de los aspectos que más les habían disgustado y di mi explicación sobre lo que quería decir con cada uno de ellos, porque yo tampoco estaba de acuerdo con las interpretaciones que ellos/as habían hecho de las intenciones de mi texto. Algo fallaba. Como les dije, me encontraba en el camino de mi investigación y si obtenía por escrito los comentarios a las referencias que habían generado el malestar, podía procurar solucionarlo. Valga esta reflexión como parte de mi intento de superar los malentendidos y pensar sobre los posibles motivos por los que han podido surgir los mismos.

Sobre el texto que yo escribí y las reacciones posteriores, hay varios aspectos a destacar desde un punto de vista ético. En primer lugar hay que tener en cuenta que el texto cobra significado en el contexto en que se produce. De este modo el contexto condiciona la construcción y recepción del texto (Vincent 1991: 45-58). En el caso que nos ocupa, el contexto en que se produce el texto es visto de manera tan hostil por las personas que aparecen en el texto, que este es observado inicialmente como un producto de ese contexto hostil y es leído desde esa óptica. Se crea así una comunicación en la que los roles de emisor y receptor son distribuidos atendiendo a una supuesta escala de poder en la que el emisor sería el redactor al que se le presupone la connivencia con el contexto hostil para el receptor (protagonista) del texto. Esta situación viene a reforzar la afirmación de Steve Tyler, quien aseveraba que no se puede decir que haya nada que es observado, ni nadie que esté observando, sino que lo que se encuentra es una producción discursiva construida en un diálogo mutuo entre distintos agentes o actores (Tyler 1986: 126). Y el diálogo aquí se dificultaba por la incertidumbre de desconocer qué idea transmitiría de ellos/as y cómo interpretaría yo sus palabras; palabras que se cargaron de un significado contextual

estigmatizado, que se imponía a su voluntad descriptiva y analítica inicial, otorgándole un significado que no podría tener si se hubieran escrito en un contexto social y político diferente. Por esto, cuando sus protagonistas lo leyeron, no dejaron a un lado la situación a la que se enfrentaban en su cotidianeidad diaria, sino que lo abordaron desde la misma.

Esta disposición, donde el contexto cobra fuerza para darle otro enfoque al texto, puede observarse también en otros trabajos de campo como el que Nancy Sheper-Hughes llevó a cabo en Irlanda (2010 [2000]: 203-228). Por esta incidencia del contexto en el texto, en mi trabajo de campo y en el de esta autora, las posiciones políticas de las partes implicadas en la investigación se sometieron a cuestionamiento. Cuando Sheper-Hughes volvió a West Kerry, el lugar donde había realizado su trabajo de campo, observó cómo las personas que veinte años atrás habían sido informantes y amigos rechazaban o temían su presencia en el pueblo. Uno de ellos le espetó “¡Nos has atropellado chica, nos has atropellado! ¿Y tú llamas ciencia a lo que haces?”. Su libro titulado *Saints, Scholars and Schizophrenics: mental Illness in Rural Ireland* (Sheper-Hughes 1979) había sido interpretado en aquellas tierras como un empeño (una calumnia) por manchar el buen nombre de la comunidad. Al conocer esta reacción Nancy preguntó: “¿Hay algo que pueda hacer?”, y su informante le contestó: “Deberías haberlo pensado antes. Mira hija, el problema es que *no nos has dado ningún reconocimiento*” (Sheper-Hughes 2000)¹⁰.

Esta demanda de reconocimiento es la que también me han solicitado los miembros de esta asociación, que fue creada con un proyecto político e identitario que buscaba revertir su estigmatización. Su deseo es que se hiciera saber que su primer esfuerzo, tras los atentados del 11 de marzo, fue la edición de un libro en el que recogieron, a través de dibujos y textos, los sentimientos de conmoción que se mencionan más arriba; y que la publicación de ese libro fue el motor de trabajo de la asociación. Pero mi trabajo de investigación era analítico y no podía limitarse a una exposición de las actividades e intereses de la asociación. De ahí que surgiera un malentendido entre los objetivos de mi presencia en sus actividades –que pudieron ser comprendidos como testimoniales de sus actos- y el texto producido tras reflexionar e interpretar las mismas.

Como Rosander expone para su trabajo de campo con mujeres musulmanas en Ceuta (Rosander 2004: 53), el grupo, acostumbrado a recibir periodistas, no se había preparado para la llegada de una antropóloga de la que no conocían su agenda de antemano. La aceptación de su presencia conllevaba un compromiso y una experiencia moral mucho mayor que el experimentado por la propia antropóloga (Fox en Carrithers 2005: 448, Rabinow 1992: 20, 143), y un compromiso político determinado no definido por la antropóloga, sino

¹⁰ Esta cita corresponde a la traducción que he realizado del texto original escrito en inglés.

otorgado por sus informantes. De nuevo se podía observar divergencias entre las expectativas que tenían depositadas en la investigación y mis intereses en la investigación (Hammersley y Atkinson 2001 [1995]: 98).

Mis intenciones eran conocer el funcionamiento, objetivos e intereses de la asociación para valorar cómo los acontecimientos por los que ellos habían decidido unirse influían (y de qué modo), o no, en dichos objetivos e intereses. No era mi intención hablar de ellos como un grupo cerrado, sino exponer unas situaciones que creía les serían útiles para comprender el devenir de la asociación. Pero ese interés no había sido demandado por la asociación y por eso, no era ni valorado ni aceptado en sí mismo. Es más, hasta podía servir para poner en cuestión la viabilidad de su proyecto político. Las primeras críticas me acusaban de desconocer a las personas que formaban la asociación y de inventar actividades que habían llevado a cabo durante mi trabajo de campo, pero cuya celebración, sin embargo, reconocían indirectamente al añadir que, en su opinión, no debían ser dichas o publicadas.

Como en el caso de Nancy Sheper-Hughes, mi propuesta no trataba sólo de describir lo “bueno” o lo que estaba “bien” en la asociación, sino de conocer la agencia, intereses y estrategias y las contradicciones sociales o políticas que pudiera haber en ellas. Y es justo en estas intenciones mías, como esta autora destacaba en su caso, donde reside la violencia simbólica e interpretativa de mi presencia en ese campo (Sheper-Hughes 2010 [2000]: 203-228). Mi intrusión en él, ofreciendo información que aludía a personas a las que no ocultaba su identidad (porque sin leer el texto me habían dicho que preferían aparecer con sus nombres y apellidos), fue vista como parte del problema (aunque tengo la sensación de que con seudónimos, la reacción habría sido la misma, pues las personas se habrían visto igualmente identificadas en la lectura¹¹).

Pero, ¿la diferencia de intereses implica una dificultad de entendimiento? ¿Esta falta de consenso se debe sólo a trabajar con una población estigmatizada en un contexto fuertemente politizado? ¿Cómo media el conocimiento de los significados del contexto en las interpretaciones de los acontecimientos que suceden en el mismo? ¿Cuáles son las implicaciones de trabajar con personas que son conscientes de tener un estigma? ¿Qué sucede cuando pretende revertirse ese estigma y utilizarlo como categoría identitaria con la que reafirmarse políticamente, en lugar de silenciarse y acatar una estigmatización? ¿Qué es el estigma?

¹¹ Aquí he preferido omitir algunas características o no entrar en más detalles para respetar la petición de un miembro de la asociación.

3.2. *El estigma*

En 1963, Eric Goffman reflexionó sobre el origen del término ‘estigma’ en su libro *Estigma. La identidad deteriorada*. La obra comienza situando este origen en la Grecia clásica, cuando los griegos de aquella época crearon el concepto para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el status moral de quien los presentaba. Los signos consistían en cortes o quemaduras en el cuerpo, y advertían que el portador era un esclavo, un criminal o un traidor -una persona corrupta, ritualmente deshonrada, a quien debía evitarse, especialmente en lugares públicos-. Goffman relata cómo, más tarde, durante el cristianismo, se agregaron al término dos significados metafóricos: el primero hacía alusión a signos corporales de la gracia divina, que tomaban la forma de brotes eruptivos en la piel; el segundo, se refería indirectamente a cómo la medicina había incorporado esta alusión religiosa para describir los signos corporales de perturbación física. En la actualidad, de acuerdo a Goffman, la palabra es ampliamente utilizada con un sentido bastante parecido al original, pero designando preferentemente al mal en sí mismo y no a sus manifestaciones corporales, que no son más que indicadores de aquello a lo que están haciendo referencia (Goffman 2001 [1963]: 11).

Este mal y sus diferentes modalidades que despiertan preocupación cambian a lo largo del tiempo y a lo ancho del espacio, puesto que las condiciones estigmatizantes son sociales, políticas, históricas y culturales. Es la sociedad quien tácitamente establece los medios para categorizar a las personas y los atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías. De este modo, el medio social establece las categorías de personas que en él se pueden encontrar, las “corrientes” y las “estigmatizadas”. De ahí que en el intercambio social rutinario tratemos con ‘otros’ que no despiertan atención o reflexión especial y ‘otros’ que nos descolocan internamente desde que nos ponemos cara a cara o conocemos las historias personales por las que podemos identificar en ellos un estigma. Por consiguiente, es probable que al encontrarnos frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su ‘identidad social’ (Goffman 2001 [1963]: 11-12).

Esta confluencia o no de lógicas y estructuras de pensamiento que también están imbuidas de ética, en cuanto a los efectos éticos derivados de las consecuencias teóricas de su enfoque, son mencionadas también por Miguel Alberto Bartolomé quien lanza una propuesta a modo de metáfora para procurar una solución que supere la lógica de construcción especular en los datos obtenidos en el trabajo de campo. Este autor entiende que estos datos no son más que un reflejo de la realidad pero no la realidad, y proyectan frente al espejo ‘un nosotros’ o ‘un ellos’ que no es más que la apariencia de ambos pero no ellos mismos (Bartolomé 2003: 214).

La propuesta de Bartolomé consiste en releer *Alicia a través del espejo* de Lewis Carroll para aprender del modo en que Alicia trasciende las fronteras refractivas del espejo y penetra en el mundo contenido en su interior. Bartolomé destaca que son las peripecias dentro de un universo aparentemente caótico las que la obligan constantemente a aceptar o moverse dentro de distintas lógicas que le proponen los diferentes personajes que encuentra en su camino. Aunque estas lógicas se mostraban irreducibles a la suya, las acepta desde el reconocimiento de su propia ignorancia del mundo de los otros y la indudable legitimidad de la diferencia. Sabe (o intuye) que los acontecimientos aparentemente caóticos dependen de una estructura subyacente definida y representada por las reglas del ajedrez. Pero reconocer la presencia de ese tablero de ajedrez, prosigue Bartolomé, implícito en toda cultura, no equivale a la necesaria búsqueda de una reducción estructural. Las sociedades se mueven dentro de reglas predeterminadas que necesitamos conocer, al igual que en el ajedrez, pero las posibilidades de combinación de esas reglas son infinitas, y lo que realmente importa es la configuración resultante que exhibe la especial lógica combinatoria de cada cultura (Bartolomé 2003: 214).

He decidido detenerme en esta observación de Bartolomé porque, a mi parecer, sirve para darnos una pista del modo de proceder antropológico que puede ser útil tanto en cualquier entrada en el campo como ante el trabajo con personas cuyo reflejo es estigmatizado. Este procedimiento, en el caso del/a antropólogo/a, le obliga a atravesar varios espejos. Uno es el del estigmatizado, para conocer su lógica y otro es el del estigmatizante, para saber los modos en que esta otra lógica toma en cuenta la información producida en el intermedio. Puesto que, volviendo a Goffman, tanto la información sobre una persona estigmatizada como la devaluación de su condición humana inherente a su estigma, pueden ofrecer argumentos para practicar diversos tipos de discriminación y construir una teoría del estigma, esto es, pueden ofrecer una ideología que sirva para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando así su animosidad (Goffman 2001 [1963]: 15).

El hecho principal de llamar la atención sobre la trampa en la que podemos caer con las diversas interpretaciones realizables de nuestros trabajos, es que la persona estigmatizada alberga la sensación de ser una ‘persona normal’, un ser humano como cualquier otro, un individuo que, por consiguiente, merece una oportunidad justa para iniciarse en alguna actividad (Goffman 2001 [1963]: 17), y busca una y otra vez los lugares desde los que mostrar esa ‘normalidad’, también a través de nuestros textos. Esta negociación de representaciones habla del contexto y puede remitirnos a la “indexicalidad” a la que se aludía antes. Como Carrithers recuerda, la información del contexto hace que conozcamos nuestro propio mundo en las alternativas y posibilidades del mundo de otras personas (Carrithers 2005: 435). Por eso, en este caso, la interpretación de la existencia de malas intenciones en la redacción del texto, puede hablarnos de cómo sus protagonistas entienden las relaciones presentes en su contexto

cotidiano fuertemente politizado donde de cada persona se espera distinta ética o moral en función de la posición política elegida por ella misma u otorgada por las demás personas.

Al tomar conciencia de esta posible interpretación, he de analizar los supuestos éticos subyacentes en las relaciones establecidas en el trabajo de campo y la moral que hemos de mantener en él, en la escritura de los textos que de él se van derivando y en la devolución de los mismos. En este sentido, lo que busco es reflexionar sobre los acontecimientos vividos en y por el trabajo de campo para transformar la propia práctica antropológica y no adecuar a nuestros intereses los modos de proceder y entender de nuestros informantes (Sheper-Hughes 1997 [1992]: 35).

3.3. La moral en la práctica antropológica

Decía Ángel Díaz de Rada que

“los anclajes morales más firmes de un etnógrafo se encuentran en el sentido común local, y así, en el concreto compromiso de coparticipación y reciprocidad con las personas del campo” (2010: 63).

El problema de esta afirmación aparece cuando se cree estar respondiendo a las relaciones de reciprocidad dando a conocer un trabajo encomiable de una asociación, pero el modo con el que se describe su acceso a él rompe esas relaciones porque sus protagonistas encuentran violencia en él. De esta afirmación me gustaría destacar que el compromiso es válido e inicial, pero los anclajes morales locales son conocidos a veces con posterioridad a la realización del trabajo de campo, mediante los malentendidos que pueden crearse una vez que se escribe sobre la experiencia en él. Aunque a lo largo del trabajo de campo se pueda captar la sensibilidad ética y/o moral de las personas con las que se investiga, no siempre se pactan las palabras que se utilizarán al hablar de ellos y la devolución de los textos no suele hacerse antes de que estos aparezcan publicados. Lo importante es tener en cuenta que estas palabras tienen un contenido político que puede cuestionar la moral y las intenciones con las que se ha vivido en el campo, o con las que se ha reflexionado lo ocurrido en él.

Aquí es donde reside el problema porque, si sólo decimos aquello con lo que están de acuerdo nuestros informantes, ¿podremos ir más allá del discurso y la práctica oficial para encontrar contradicciones o debates internos donde reside parte de la información que buscamos? No sólo se ha de ser cuidadoso/a acerca de cómo se escriben los textos, sino que en su devolución habría que esperar contar con una capacidad de autocrítica de los que aparecen reflejados, y con esta capacidad, no siempre se cuenta cuando hay déficits de comunicación. Y por otro lado, ¿qué autoridad tiene un/a antropólogo/a para pensar que la interpretación realizada en

su investigación ha de ser concebida como una crítica o una recomendación? Visto así, ¿de qué sirven las reflexiones postmodernas y el análisis de la desigualdad de poder entre las partes implicadas?

Si una manera de superar esa desigualdad de poder es dar a conocer el trabajo que se está realizando y la posición que se tiene en el campo como investigador (aparte de cualquier otra función que pueda adoptarse), hacer esto puede ser, a la vez, un motivo para ser expulsado de él. Y ése es el poder con el que cuentan las personas con las que establecemos la comunicación dialógica. Así es que, para ser justos, habría que dejarse llevar por él y poner a prueba la capacidad de análisis antropológico cuando ésta contraviene a los informantes con los que se ha establecido una relación intersubjetiva. Es esta intersubjetividad, la que quedará supeditada a los formatos y códigos que externamente se hayan elaborado, es decir, a las demandas morales que hayan sido explicitadas tanto por los/as informantes como por el/a etnógrafo/a a lo largo de las relaciones establecidas en el trabajo de campo.

Y es esta demanda moral externa solicitada por ambos, la que puede extenderse y compartirse en otros ámbitos y escalas que superan a las que enmarcan el trabajo de campo. En él, influidos por la imaginación, o por las posibilidades que ofrecen los nuevos medios de comunicación, sus protagonistas (los/as informantes y el/a etnógrafo/a) pueden sentirse parte de una comunidad imaginada que transgrede las dimensiones de tiempo y espacio, en la que la moral no se localiza o delimita en un contexto geográfico. Por esto, para conocer las características de la moral localmente situada en el trabajo de campo no basta –como afirma Díaz de Rada- con observar las relaciones intersubjetivas establecidas con los/as informantes, sino que habría que conocer igualmente las intersubjetividades que ellos/as establecen con otras esferas “reales” o imaginadas, porque éstas también influyen en las particularidades de los contextos desde los que realizan las demandas de estos tipos de morales (al igual que sucedería con las intersubjetividades del/a etnógrafo/a). De ahí que, en el conocimiento del proyecto político del grupo, y de la moral que esperaban encontrar en torno a él, el aprendizaje de lo correcto a partir de lo incorrecto –y no sólo a partir de una suma de hechos-, sea de gran utilidad para transformar una situación desagradable de malentendidos, en otra de análisis y conocimiento de las demandas morales de los miembros de la asociación que, de otra forma, no se habrían visto con la misma claridad.

En esta misma línea, a diferencia de lo que opina Carrithers de que, en el establecimiento y comprensión de las relaciones sociales que se dan en la realización del trabajo de campo se crea una moral que permite desarrollar códigos éticos para proceder en él (Carrithers 2005: 439), estos pueden no ser suficientes cuando el trabajo de campo finaliza y se elaboran textos en los que no sólo se describe, sino que también se analizan los datos producidos en él. También son insuficientes cuando en estos textos se presuponía que el/la antropólogo/a

mantendría la posición política otorgada por los informantes, quienes pasan a cuestionar la moral del/a investigador/a al manifestar su desacuerdo con sus interpretaciones. Es en este salto en el que se ha de tener en cuenta no sólo lo que se dice sobre la gente, sino a la gente (Carrithers 2005: 439) y a cómo interpretará lo que de ella se dice.

Las demandas morales son situadas, pero no siempre en lo local. Además las personas entran en diálogo y negociación con esas demandas, las amplían, transforman, complican y enriquecen en función de sus posiciones políticas. Lo más importante ha de ser prestar atención a esa agencia individual o grupal para conocer el dinamismo con el que se mueve a lo largo del tiempo, puesto que lo que uno dijo ayer puede convenir con los preceptos morales de otro momento y no con los actuales. Es de interés prestar atención a estas distintas posturas para conocer el punto de vista y la posición política de las personas con las que hemos trabajado. Como Alcita R. Ramos resalta, podemos obtener ventajas en la práctica antropológica cuando los malentendidos improductivos se transforman en productivas oportunidades de pensamiento (en Carrithers 2005: 450).

En este caso expuesto, una de las ventajas puede ser, por ejemplo, la de motivar la reflexión metodológica sobre cómo ha de gestionarse la información en contextos donde las personas, el colectivo, o el grupo con el que se está trabajando tiene la conciencia de estar estigmatizado y decide afirmarse políticamente en el estigma por el que se le reconoce, mediante la resignificación del mismo.

3.4. Gestión de la información del trabajo de campo con personas estigmatizadas

¿Cómo debería considerar un/a antropólogo/a los potenciales impactos negativos que en la población estudiada pueden tener los datos de una publicación sobre un estudio realizado en esa población? Esta pregunta fue planteada por la American Anthropological Association (AAA) cuando sus miembros cuestionaban cómo gestionar los resultados de un trabajo cuando pueden volverse en contra de las personas con las que se ha realizado.¹²

La AAA recuerda que la Antropología consiste en la recolección de datos relacionados con el estudio de las culturas humanas, en consecuencia, es imperativo que el/a antropólogo/a entienda que la presentación de la información, incluso científicamente hablando, tendrá un efecto en la población estudiada. Por esto, existe la posibilidad de que el/a antropólogo/a se encuentre con un dilema ético relativo al interrogante de publicar o no publicar determinados datos. Incluso, a veces, la auto-censura cuando decide no publicar puede tener un efecto

¹² *Code of Ethics of the American Anthropological Association*, 1998. <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>

negativo para la disciplina y para la población estudiada que no queda, así, lo suficientemente representada o mal representada por la omisión de la información.

Pero, a veces, es el/a antropólogo/a el/a único/a investigador/a cualificado/a para entender la complejidad de las estructuras sociales de la población estudiada y presentar la información de tal modo que se facilite su comprensión en el resto de la sociedad. Así, es quizá mucho más importante que el/a antropólogo/a sea consciente de que una presentación sensacionalista de sus datos puede tener un mayor efecto en su población de estudio que la presentación en sí misma. Cuando redacté el texto al que me he referido actué movida por el sentido común y el principio moral de no maleficencia y no con la intención de ser sensacionalista. Sin embargo, la experiencia demuestra que las buenas intenciones son condiciones necesarias pero no suficientes. Casos como estos (que espero no sean muy comunes), muestran que la no maleficencia puede ser insuficiente y se debe acompañar de otros principios éticos.

En realidad, creo que todos/as somos conscientes de estos aspectos y que procuramos que guíen nuestras investigaciones. En mi opinión, sería muy conveniente que en nuestro medio contáramos con unas guías éticas donde pudieran aconsejarse (y desaconsejarse –al menos alertar de los peligros que acarrear–) determinados modos de proceder. Sobre esto me gustaría reflexionar más adelante, a lo largo de mi carrera profesional. Mientras tanto, me gustaría citar una de las consideraciones realizadas en esta línea en el Código Ético de la AAA. Se trata del apartado c) de la Sección III titulado *Información retrospectiva sobre el efecto del trabajo antropológico y la colecta y publicación de datos*, y que reza:

“Los antropólogos no son los únicos responsables en el contenido de sus afirmaciones, deben considerar cuidadosamente las implicaciones sociales y políticas de la información que ellos divulgan. Deben hacer todo lo que está en su poder para asegurar que su información es bien entendida, correctamente contextualizada y usada de una manera responsable. A su vez, deben estar alertas del posible daño que el uso de su información por parte de otros colegas puede causar entre las personas que han colaborado en la investigación”.¹³

Este compromiso es el que ha motivado la elaboración de esta reflexión que cobra mucha más fuerza cuando, además, coinciden el lugar del trabajo de campo con el lugar de residencia. En este caso, se presupone un mayor conocimiento de las circunstancias en las que día a día viven los informantes con los que se trabaja. La toma de conciencia de este compromiso, de la existencia de distintas relaciones entre las personas presentes en el contexto, así como de las

¹³ Ibidem.

lógicas en las que estos participan, ha de ser tenida en cuenta, principalmente o con mucha más atención, cuando se ha de gestionar la producción de información antropológica en el trabajo con personas estigmatizadas, cuyo estigma está fuertemente politizado por el contexto en el que se encuentran. Sobre todo porque éstas, como en este caso sucedió, desde la confianza establecida con el/la etnógrafo/a, se habrán encargado de visibilizar los comportamientos y conductas que demuestren lo equivocada que está la sociedad respecto a ellas (Goffman en Guash 2002 [1997]:41).

Esta equivocación, y la hostilidad del medio hacia estas personas, ha sido referida por mí a lo largo de esta reflexión ética derivada de mis experiencias en el trabajo de campo con estos/as jóvenes. Corresponde ahora detallar cuáles son y en qué consisten esas hostilidades. Por esto, a continuación, expondré las condiciones sociales, políticas, religiosas e históricas a las que pueden vincularse, bajo mi punto de vista y según lo relatado por mis informantes/as, los procesos por los que una persona se siente estigmatizada en la actualidad por ser (o parecer) un/a musulmán/a y/o un marroquí joven en España.

Estigma:
Imaginarios, Debates y Discursos

1. El discurso de la cultura y la política internacional: génesis de incertidumbres

En el artículo “The Roots of Muslim Rage” del orientalista Bernard Lewis, se defendía que el Islam era la fuente de cualquier explicación sobre las causas de las acciones políticas individuales de los musulmanes. Para este autor, la cultura religiosa islámica contenía algo que conducía a los musulmanes a la violencia en tiempos de crisis, y a justificar esta violencia en acontecimientos sucedidos en tiempos del profeta Muhammad (Mamdani 2004: 20-26). Estas ideas, publicadas en 1990, representan las lógicas de pensamiento en las que se ha fundamentado y se fundamenta el *Culture Talk* (o ‘discurso de la cultura’), para el caso de los/as musulmanes/as. Si nos adentramos en ellas podemos comprender los argumentos que han impulsado a los/as jóvenes de los/as que hablo aquí, a participar social y políticamente en unos ámbitos desde los que poder manifestar las falacias de dichos discursos, y procurar erradicar los estigmas que estas ideas generan y han generado a lo largo de la historia.

Por ello, a continuación, voy a realizar una exposición de las circunstancias sociales y políticas que han creado un clima de amenaza e incertidumbre global, donde la acción política de unas personas (que se definían como musulmanes) ha sido comprendida (bajo el ‘discurso de la cultura’) como el “potencial modo de ser” de todos ellos, induciendo así a la modelación de unos perfiles que caían como una sombra de duda y sospecha sobre musulmanes jóvenes, por el hecho de serlo o parecerlo. Con esta intención, comenzaré exponiendo una situación concreta que evidencia la incertidumbre y la sospecha con la que (en este caso) uno es juzgado por la posibilidad de ser musulmán. A continuación reflexionaré sobre la incidencia de la proximidad y la memoria a la hora de representar e interpretar algunas de las circunstancias políticas que ejercen gran influencia en mi contexto de estudio. Esta reflexión nos ayudará a recapacitar sobre los modos en que se introduce y representa un clima de incertidumbre y cómo este interviene en la configuración de parte del contexto de estudio cuando se hace “antropología en casa”. Los medios de comunicación ejercen un papel clave en la difusión de estas representaciones y, por ello, a continuación, justificaré su relevancia en la fijación del recuerdo de eventos políticos y de las personas que los protagonizan. Es también, a través de

ellos, como pueden conocerse los ‘discursos de la cultura’ que se transmiten sutilmente entre sus audiencias. Para comprender este proceso, veremos también qué se entiende por este tipo de discursos, cómo han penetrado en relación a los/as musulmanes/as, en qué consiste el clima de incertidumbre que instauran, y cómo lo favorecen y alimentan mediante la difusión de los estigmas necesarios que, en una relación de retroalimentación, promueven dicha sensación de incertidumbre.

1.1. Ser y parecer: esa es la cuestión

En marzo de 2007, el antropólogo puertorriqueño Juan F. Caraballo Resto, con pasaporte estadounidense y residente en España, se disponía a tomar un vuelo de la compañía aérea *American Airlines* con destino a Estados Unidos. Su avión partía del aeropuerto de Barajas, en Madrid. La aerolínea era la única que había establecido un control de seguridad adicional al que ya realizaba en la puerta de embarque. Juan esperaba su turno mientras observaba los movimientos y habilidades de la azafata. La persona que le antecedió también era norteamericana. La azafata parecía no tener un buen manejo en inglés y no comprendía bien a este pasajero. Juan pensó que ese podía ser el motivo por el que ella le había prestado poco tiempo y, como tenía muchas ganas de pasar este control y dirigirse a la puerta de embarque, decidió hablar a la azafata en inglés, para que ella le tratara con la misma rapidez. Sin embargo, no fue así.

Juan entregó su documentación (un visado de estudiante donde aparecían inscritas las siguientes palabras: Investigación, comunidades musulmanas, Barcelona). Al ver este tipo de documentación, la azafata le preguntó “Do you speak Arabic?”¹⁴ Juan quedó sorprendido por el tipo de pregunta y más que responder afirmativa o negativamente dijo, “what a kind of question is that?” Entonces la azafata le preguntó “Are you Muslim?” Los ánimos de Juan se alteraron pero, sin embargo, mantuvo la compostura, no contestó, y pidió hablar con su supervisor. Una vez que el supervisor llegó, Juan le preguntó “Excuse me, what a kind of questions are you doing?” A lo que el supervisor le respondió “Security questions” y Juan replicó “Security or discriminatory questions?” Ante esta pregunta, el supervisor respondió “These are ‘our’ security questions”.

En ese momento, la azafata que se veía reforzada por su supervisor volvió a preguntar a Juan “Are you Muslim?”, y él le contestó “I will not answer such a kind of questions”. Entonces la

¹⁴ La traducción al castellano de esta conversación sería: ¿Habla usted árabe? ¿Qué tipo de pregunta es esa? ¿Es usted musulmán? ¿Qué tipo de preguntas está usted haciendo? Preguntas de seguridad. ¿Preguntas de seguridad o preguntas discriminatorias? Estas son nuestras preguntas de seguridad. ¿Es usted musulmán? No contestaré ese tipo de preguntas.

azafata, según Juan, nerviosa por la situación, y por la presencia de su supervisor que parecía estar evaluándola, cambió de preguntas y se centró en las de rigor como el lugar donde residiría en Estados Unidos, qué haría allí, cuánto tiempo permanecería, etc. Pero el supervisor seguía estando cerca de ellos y Juan quiso saber el nombre de la azafata. Ella le dijo que no estaba autorizada a dárselo. Ante la negativa, Juan le pidió que le diera el nombre de su superior, pero ella dijo que tampoco podía dárselo. Juan pretendía denunciar esta situación y añadió que no se movería de allí hasta que no hablara con su superior. Pero, tras manifestar su opinión, no encontró una respuesta de la azafata, sino del supervisor que seguía por la zona y le respondió “This is your own decision”¹⁵.

Y efectivamente, esa era su decisión. Juan se dirigió al mostrador de servicio al cliente de la compañía aérea y preguntó por el nombre del/a encargado/a. En esta ocasión sí lo consiguió y logró hablar con ella. La encargada le recibió con amabilidad. Para manifestarle su enojo, Juan pensó en los argumentos que utilizaría y recordó los destrozos que había visto al acercarse al aparcamiento de la Terminal 4. Lo primero que hizo fue expresarle su malestar y le hizo ver que las personas que habían provocado aquellos destrozos en la terminal no hablaban árabe. A estas alturas, el disgusto de Juan había ido en aumento y quiso que la encargada le explicara el fin y la naturaleza del tipo de medidas que estaba tomando la compañía para la que ella trabajaba. Con esta pregunta Juan quería que ella le dijera qué hubiera pasado si él hubiera contestado afirmativamente a las dos preguntas que le habían hecho al inicio. ¿Le habrían seguido de un modo especial por el aeropuerto o durante el vuelo? ¿Habrían avisado a alguien? ¿Qué habrían hecho con él? ¿Cuál era el sentido de este tipo de preguntas?

Juan siguió diciéndole a la encargada que, mientras en otros aeropuertos de Europa se procuraba que sus empleados no mostraran ninguna identificación religiosa, allí ellos se dedicaban a preguntar si él era musulmán o no. La encargada le escuchó pacientemente y reconoció que ese tipo de preguntas no debían hacerse, que habían estado de más, que entendía que resultarían ofensivas y que, a partir de ese momento, supervisaría más de cerca a las personas que se encontraban en el pre-control de seguridad. Pero ya era demasiado tarde para Juan. Se había sentido tan mal que, en ese mismo momento, le comunicó a la encargada su decisión de no volver a viajar con su compañía aérea.

Hace tres años que Juan no vuela con American Airlines. Y hace tres años que Juan se pregunta qué habría sucedido si él hubiera hablado en castellano a la azafata. Para Juan, una persona con su aspecto, su nombre, siendo un extranjero en España, hablando inglés, con ciudadanía norteamericana, que estudiaba a musulmanes y que quería viajar a Estados

¹⁵ Esa es su decisión.

Unidos era alguien digno de levantar sospechas. Durante mi trabajo de campo había presentado a Juan a varias personas que por su aspecto me preguntaban si era musulmán. Juan es moreno, de ojos marrones, pestañas rizadas y barba muy bien perfilada. Los rasgos por los que había despertado el interés y confianza de algunas personas con las que se encontró en su trabajo de campo en Madrid, se volvían ahora en su contra y servían para despertar sospechas sobre su persona.

Esta situación sería difícil de imaginar antes del 11 de septiembre de 2001, cuando los habitantes de Nueva York (y los telespectadores que pudieron contemplar en directo la misma secuencia de imágenes desde distintos puntos del planeta) vieron cómo una parte importante de su conocido *sky line* se convertía en polvo tras derrumbarse los edificios conocidos como las Torres Gemelas, contra las que impactaron dos aviones. A partir de este momento una palabra árabe pasó a formar parte de la cotidianidad de cualquier persona que consultara regularmente un medio de comunicación. Esta palabra era Al-Qaeda. Un nombre saudí también se hizo recurrente, Bin Laden, y la reivindicación de sus actos en nombre del Islam provocó un aumento del interés político y mediático por esta religión en casi todo el mundo. En Estados Unidos las ventas del Corán subieron y las publicaciones sobre Islam se dispararon, sin que la información que transmitían fuera contrastada. Así, la información errónea y la desinformación se impusieron sin que las comunidades islámicas de este país (salvo escasas excepciones) aprovecharan ese momento para explicar el Islam desde la plena comprensión de la tradición intelectual y espiritual islámica, y la familiaridad con la naturaleza del público al que debían dirigirse (Nasr 2007: 9-10).

Esta situación se extendió en otros territorios que sufrieron otros atentados reivindicados por Al-Qaeda. Pero en el caso de Madrid no fue así. Con mayor o menor éxito, multitud de voces se alzaron entre los/as musulmanes/as no sólo de la capital, sino del resto del país (Téllez 2011), con la intención de romper el vínculo que se estaba estableciendo entre violencia e Islam. Este vínculo es el que, al mismo tiempo, inducía a seguir la tendencia de otros lugares donde, desde comienzos de la década de los 90 del siglo XX, ha habido un incremento tácito de la vigilancia de los actos desempeñados por musulmanes; tendencia amparada por los argumentos que exponían la necesidad de garantizar la seguridad internacional (del Amo *et col.* 2004: 15; Halliday 2002: 33; Moreras 2005: 227; Prado *et col.* 2009). Esta preocupación es la que se observa en el ejemplo de Juan F. Caraballo Resto, mediante el que se evidencia especialmente el intento de fortalecer las medidas de control de los aeropuertos y de la población con políticas donde la movilidad, y las personas en movimiento, son entendidas como agentes de problemas que hay que vigilar para disminuir el riesgo potencial que las acompaña. Pero, esta vigilancia no se ha acometido sólo en espacios de tránsito, sino que, a

modo de muestra, la formación e ideología de los imames residentes en territorio europeo¹⁶ y las actividades asociativas de distintos grupos de musulmanes que viven en cualquier país de la Unión Europea¹⁷, han sido dos factores que han despertado preocupación y sentimientos de necesidad de aumentar el control sobre ellos.

Paralelamente a este control, la población sobre la que se ejerce ha podido configurar una serie de representaciones del hecho y las personas a controlar, gracias a la información que los medios de comunicación le han transmitido por medio de imágenes, palabras y sonidos. Desde el pensamiento de que yo también soy parte de esa población en relación al caso que estudio, antes de adentrarme en los engranajes de los ‘discursos de la cultura’ y del clima de incertidumbre, me detengo a realizar cómo he elaborado esas representaciones, o lo que podría ser, una parte de ese distanciamiento del que hablaba en el capítulo anterior, mediante el que intento comprender alguno de los sentimientos de los/as musulmanes/as jóvenes con los que he realizado mi investigación y del conjunto de la sociedad que, en común unión reciben las ondas del clima de incertidumbre establecido por la duda y la sospecha de unos/as hacia otros/as en su intersubjetividad.

Considero que, como público diana de los medios de comunicación existentes en el lugar donde realizo mi investigación, puedo haber configurado las circunstancias sociales y políticas de las que hablaré (es decir, el terrorismo internacional reivindicado en nombre del Islam) de un modo muy similar a aquellas personas con las que me identifico en tanto que objetivo de dichos ataques. Por esto, realizo este ejercicio introspectivo en busca de la comprensión de la situación social del clima de incertidumbre que creo que se ha instaurado en Madrid, y mucho más allá de aquí.

1.1.1. Itinerarios y representaciones

Si ahora mismo acudiéramos a un atlas geográfico en busca de un mapamundi, podríamos ver el sesgo etnocentrista con el que suelen representarse, por ejemplo, en este caso desde Europa, ubicando este continente en el centro de la imagen. Si sobre él marcáramos unos puntos y líneas que enlacen las ciudades que suelen venir inicialmente al recuerdo cuando se habla de los lugares que, en la primera década del siglo XXI, han sufrido un ataque terrorista reivindicado por Al-Qaeda –Madrid, Casablanca, Londres y Nueva York- y a una que ha

¹⁶ Véase http://www.mundoarabe.org/islam_en_espa%C3%B1a.htm, consultado el 13 de febrero de 2010.

¹⁷ Véase http://www.elpais.com/articulo/espana/mayor/asociacion/marroquies/propone/control/estricto/m ezquitas/iman/es/elpepiesp/20040826elpepinac_15/Tes; <http://www.foreignpolicydigest.org/April-2009/Archive/western-europe-and-its-muslim-minority-an-unbreakable-cycle-of-alienation-and-mistrust.html>; <http://www.campus-watch.org/article/id/9010>, consultados el 13 de febrero de 2010.

identificado la causa de su malestar en lo que define como ‘fanatismo musulmán’ – Ámsterdam-, veríamos que desde Casablanca ascendemos hacia el norte para cruzar el Océano Atlántico y desplazarnos hacia el oeste. Una representación de este itinerario podría verse así (fig. 1).



Figura 1. Mapamundi con lugares geográficos destacados

Si reorganizáramos el itinerario en un orden cronológico determinado por las fechas en las que el terrorismo y fanatismo han hecho de ellas una noticia -11 de septiembre de 2001, 16 de mayo de 2003, 11 de marzo de 2004, 2 de noviembre de 2004 y 7 y 21 de julio de 2005-, obtendríamos una nueva representación (fig. 2).



Figura 2. Mapamundi con itinerario determinado por lugares geográficos y secuencia temporal de eventos destacados

Si ampliáramos los lugares afectados por la misma causa, incluyendo también aquellos eventos, que mi memoria de espectadora mediática española, europea y ‘occidental’, recuerda que se sucedieron en la última década del siglo XX -7 de agosto de 1998, 11 de abril de 2002,

12 de octubre de 2002, 28 de noviembre de 2002, 15 de noviembre de 2003, 20 de noviembre de 2003-, trazaríamos una nueva y más complicada representación (fig. 3).



Figura 3. Mapamundi con itinerario ampliado y determinado por secuencia temporal y por los impactos mediáticos de noticias retenidas en mi memoria

Y si, finalmente, incluyéramos el resto de fechas que encontramos al consultar las cronologías que señalan los atentados reivindicados, hasta el 21 de julio de 2005, por el grupo terrorista Al-Qaeda¹⁸ -12 de octubre de 2000, 8 de mayo de 2002, 6 de octubre de 2002, 28 de noviembre de 2002, 12 de mayo de 2003, 5 de agosto de 2003, 8 de noviembre de 2003, 1 de febrero de 2004, 29-30 de mayo de 2004, 24 de junio de 2004, 9 de septiembre de 2004, 8 de octubre de 2004, 6 de diciembre de 2004, 21 de diciembre de 2004, 14 de febrero de 2005, 28 de febrero de 2005, 16 de julio de 2005-, repararíamos en el incremento de la complejidad del entramado de líneas y enlaces que se establecen entre ellas (fig. 4).



Figura 4. Mapamundi con diversos itinerarios de los lugares afectados por el terrorismo internacional de Al-Qaeda desde 1998 hasta 2005

¹⁸ Consúltense <http://www.clarin.com/diario/2005/07/23/um/m-1019683.htm>, para ver el listado cronológico de los atentados reivindicados por el grupo terrorista *Al-Qaeda* desde 1993 hasta 2005. Para ver un listado de atentados clasificados como terrorismo internacional y conocer el grupo que los reivindica –entre 1988 y 2004-, también puede consultarse www.realinstitutoelcano.org/especiales/atentados/.../cronologia.doc.

Estos cuatro pasos nos enseñan, por medio del ejemplo personal, el enfoque epistemológico contenido en los datos que considero necesarios destacar para conocer las lógicas de pensamiento que han influido en la construcción y delimitación del contexto en el que se enmarca esta tesis doctoral. En primer lugar, podemos ver cómo determinados lugares cobran significado por cercanía geográfica o por identificación simbólica de la investigadora, hasta el punto de destacarlos como los lugares más relevantes para explicar, en primera instancia, algunos de los acontecimientos que han de ser tenidos en cuenta para entender parte de las lógicas de pensamiento, sentimiento y actuación de las personas con las que ha realizado su investigación, quienes también destacan esos lugares en sus discursos, a veces reduciéndolos a tres –Nueva York, Madrid y Londres- (fig. 1). En segundo lugar, se puede ver cómo el orden en que se presenta la información determina el modo en que se entiende (fig. 2). En tercer lugar, se puede observar cómo ser parte integrante del campo de estudio produce, mediante el recuerdo, la selección de otros acontecimientos que son utilizados para completar la comprensión del significado de los procesos que pretenden explicarse (fig. 3). Y en cuarto y último lugar, se puede percibir cómo los acontecimientos que son frecuentemente olvidados no desaparecen de la conciencia de la investigadora, sino que están ahí para ofrecer información sobre qué sucesos son vividos con menor impacto y/o cercanía, cuáles acceden a su cotidianidad con mayor dificultad y/o cómo los medios de comunicación, de los que se nutre su investigación, informan menos por considerarlos irrelevantes o más distantes (fig. 4).

Estas reflexiones sobre los recuerdos, los olvidos y la conciencia (de incidencia epistemológica), me remiten a las reflexiones que G r me Truc ha realizado a lo largo del mismo período en que yo llev  a cabo mi trabajo de campo. En su caso, su interés se ha centrado en las reacciones sociales al terrorismo y las relaciones entre emoción, memoria e identidad colectiva. Apoyándose en las tesis de Halbwachs, Truc se plantea cuál es la influencia que la memoria tiene sobre los lugares y, en sentido inverso, de qué modo los lugares inciden en la memoria. En esta reflexión, Truc enfatiza la relación directa que se da entre los recuerdos y los lugares, así como la dificultad de acudir a un recuerdo si no remite a un lugar concreto (Truc 2011: 1-25). Lo importante de esta afirmación, para lo que acabo de aseverar más arriba, radica en el teorema de Thomas, esto es: cuando las personas consideran sus recuerdos como reales, son reales en sus consecuencias y, principalmente, en sus consecuencias espaciales. Del mismo modo, sobre un recuerdo que no puede ser localizado, recae el riesgo de no ser confirmado como verdadero y, en consecuencia, perderse u olvidarse (Truc 2011: 5).

Y es que, este teorema es el que reside implícito en las ideas que exponía cuando destacaba más arriba los cuatro aspectos que podían incidir epistemológicamente en el abordaje de esta investigación. A partir de su enunciación, se pone de manifiesto la relación entre la

identificación del lugar y la memoria del acontecimiento, así como la influencia en el modo en que este recuerdo ampliaba o reducía el contexto en que mi tema de estudio podía o debía ser abordado; no sólo por mí misma, sino por todos aquellos que, de un modo personal o profesional intentan pensar sobre él. Como Halbwachs afirma, de la representación simbólica que un grupo realiza de los lugares, puede conocerse los mecanismos por los que se configura la memoria colectiva, ya que los lugares son espacios naturales marcados socialmente de carga simbólica en los que, mediante la localización de los recuerdos, un grupo afirma su autoridad ante otro (Truc 2011: 5-8), y sobre esto es sobre lo que deseo enfatizar aquí.

Estos apuntes se sustentan en las reflexiones a las que condujo la llamada crisis de representación en la disciplina antropológica. Desde que Clifford Geertz (1973: 19-40) propuso la adopción de una postura interpretativa en el análisis de las formas culturales, se ha incrementado la autoconciencia crítica generada en Antropología, a partir de la crisis de objeto y de método que precedieron en la disciplina. En la actualidad -también en esta tesis-, soy consciente de la superación de las condiciones de la época clásica de la producción etnográfica, en la que se entendía a los grupos sociales como entidades aisladas y aislables, y el estudio antropológico como el análisis de la 'realidad' social y cultural producida por estos grupos sociales.

Como muestra la figura 4, las idas y venidas de flechas no pueden hacernos pensar en el enfrentamiento de bloques geográficos aislados, al estilo de las tesis de Huntington (1997 [1993]), sino en una intención ideológica manifiesta -la del terrorismo político internacional- que busca enfrentarse a un modo de vida identificado por ella como una ideología supuestamente carente de valores morales, y secular en la cotidianeidad de sus prácticas. Al ser este enfrentamiento ideológico -pero envuelto por cuestiones políticas y económicas- los objetivos geográficos pueden ser plurales y/o globales, pues la intención es combatir todos aquellos grupos que presuntamente se definen bajo estos parámetros, con independencia del lugar en el que se encuentren.

Esta idea es la que pone de relieve otros dos matices importantes en las representaciones del mapamundi. Primeramente, en cualquiera de ellas, las fechas hacen referencia a acontecimientos y no a las condiciones sociales y políticas de los lugares donde fueron concebidos y gestados. De haber incluido esta información, veríamos una creciente complejidad de la representación y confirmaríamos la relevancia física y simbólica que sigue conservando el espacio geográfico, con independencia de las divisiones políticas en que esté parcelado. En segundo lugar, la importancia de utilizar esta representación visual no radica sólo en la intención de mostrar un marco que ubica esta investigación en un lugar determinado. La enumeración de fechas que determinan la ida y venida de uno y otros lugares no es una cuestión baladí, sino que pretende transmitir la idea de que el contexto en

esta tesis doctoral se entiende tal y como Velasco y Díaz de Rada afirman que ha de entenderse en etnografía (1999 [1997]: 238), es decir, como una acción que, en este caso, comienza con anterioridad a mi entrada en el campo, se intensifica con mi presencia y la búsqueda de significados en él y -debido a su vigencia aún en 2011- no puede cerrarse con el fin del trabajo de campo que realicé hasta mayo de 2009, sino que mientras escribo esta tesis doctoral el contexto se sigue constantemente ampliando y redefiniendo –como puede ejemplificarse mediante la reivindicación de Al-Qaeda del atentado fallido del nigeriano Umar Faruk Abdulmutallab, quien pretendía hacer estallar en vuelo el avión que conectaba Ámsterdam (Holanda) con Denver (Estados Unidos) el 25 de diciembre de 2009-.

En cualquier caso, la intención de suministrar contexto, es la de facilitar la comprensión de las características y fines de la participación política y social de la que se trata aquí. La intención es la de darle la oportunidad al lector de ponerse en el lugar de las personas que han ofrecido sus testimonios para esta tesis (Velasco y Díaz de Rada 1999 [1997]: 237) y en el de la persona que la redactó, pues en ambos casos comparten el mismo medio, aunque puedan aparecer situadas en distintos lugares dentro de él. De este modo, se intenta poder acceder a la mayor cantidad posible de claves significativas sobre la realidad concreta (*ibid.*: 237) de ambos.

Así, como Marcus y Fisher afirmaban (1986: 39), coincido en que

“La etnografía debe ser capaz de captar el contexto histórico de sus sujetos y registrar la acción constitutiva de los sistemas internacionales políticos y económicos sobre el nivel local, donde el trabajo de campo tiene lugar frecuentemente. Estas acciones no son meros impactos externos en las culturas locales; más bien, los sistemas externos tienen su definición y penetración local y afectan intrínsecamente a la formación de símbolos y significados compartidos en los mundos íntimos de los sujetos etnográficos”¹⁹

En este sentido, considero importante el papel que los medios de comunicación actuales tienen en la definición y la penetración local de símbolos y significados, que son formados por estos medios, y compartidos en la intimidad de los/as jóvenes con los/as que he trabajado en la investigación que presento en esta tesis doctoral. Por esto, me gustaría presentar el rol que ejercen en estos procesos y, en concreto, cómo han intervenido en la construcción de un sujeto político ‘musulmán/a’ cuya imagen también ha sido aprehendida por la audiencia de Madrid.

¹⁹ La traducción al castellano de este párrafo, escrito originalmente en inglés, ha sido tomada de Velasco y Díaz de Rada (1999 [1997]: 76).

1.1.2. Construcción de un ‘sujeto político musulmán’ desde los medios de comunicación

El hecho de detenerme aquí en la construcción de un ‘sujeto político musulmán’ en los medios, y su respuesta en las asociaciones formadas por jóvenes musulmanes/as e hijos/as de inmigrantes en Madrid, se deriva de la necesidad que encuentro de relacionar la producción, circulación y recepción amplia de los medios de comunicación –entendidos no sólo como periódicos, televisión, radio y cine, sino también como novelas, estadísticas, censos, enciclopedias, diccionarios, publicaciones de las ciencias sociales, etc. (Peters en Gupta y Ferguson 2001 [1997]: 78-79)- en los contextos locales, regionales, nacionales, transnacionales y globales que comprenden el proceso de revitalización de la identidad religiosa que se analiza aquí. Así, pretendo entender el impacto social y el significado cultural que los medios de comunicación ejercen en la vida diaria de las personas que han protagonizado esta tesis doctoral.

La ubicuidad actual de los medios de comunicación en nuestra cotidianeidad hace que sean una constante en cualquier lugar donde trabajen antropólogos/as. Su presencia e incidencia no puede pasarse por alto en ningún trabajo de campo llevado a cabo en nuestros días. Los medios de comunicación, en cualquiera de sus formatos y en mayor o menor medida, forman parte hoy del día a día de las personas con las que trabajamos. Esta centralidad de los medios de comunicación es la que condujo a Appadurai a inventar el concepto ‘mediascapes’ con el que resalta la necesidad antropológica de explorar su significado práctico y analítico entre las sociedades y grupos estudiados (Ginsburg *et al.* 2002: 1).

Esta necesidad se deriva de la relevancia que hoy toman estos medios en nuestros días. El acto de ver televisión ocupa, por regla general, varias horas en las prácticas y conversaciones cotidianas de las personas (Silverstone, 1994: 133). Ahí radica la importancia de ser tenido en cuenta en cualquier trabajo de campo contemporáneo. Los diversos formatos contenidos en los medios de comunicación muestran no sólo su presencia en la cotidianeidad de la gente, sino cómo los productores y consumidores de los mismos se imbrican, por ejemplo, en universos discursivos, situaciones políticas, circunstancias económicas, cuestiones nacionales, momentos históricos y flujos transnacionales (Ginsburg *et al.* 2002: 2).

Este reconocimiento de los medios como prácticas sociales, fue algo que comenzó a ser tenido en cuenta por la antropología a partir de los últimos años de la década de los ochenta del siglo XX. Con anterioridad, dentro de lo llamado por Sol Worth “antropología de la comunicación visual”, en los años 40 de dicho siglo, se había prestado atención a las películas de propaganda como documentos culturales; en los 50 a las relaciones sociales en el mundo cineasta de Hollywood y en los 60, al impacto de los medios de comunicación en África y las filmaciones navajo (Ginsburg *et al.* 2002: 3). Más adelante, a partir de los 80, surgió la

“antropología de los medios” donde se ubica esta reflexión. Este enfoque se desarrolló en la evolución de la “antropología del presente” de Fox, fruto de las rupturas en la teoría y metodología antropológica de la época donde el concepto ‘cultura’ y los parámetros clave de la metodología antropológica (trabajo de campo de larga duración, intensivo y en profundidad) fueron puestos en cuestión (Ginsburg, 2002: 3).

A partir de este momento, se resaltó la centralidad de los medios de comunicación en la articulación de lo nacional y lo transnacional en el seno de procesos locales (Appadurai, 1991: 191-210). Este matiz es de suma importancia en esta tesis doctoral donde el proceso que se analiza es entendido como una suma de acontecimientos locales donde lo nacional, transnacional y global queda localizado en sí mismos. De ahí que sea preciso tener en cuenta distintos fenómenos como los movimientos migratorios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la descolonización, el terrorismo internacional de Al-Qaeda, la institucionalización del Islam en España y Europa y el imaginario de lo ‘musulmán’ en estos dos territorios geopolíticos donde, como añadía Appadurai, al igual que en otros lugares, la ‘imaginación’ cobra un significado primordial en la producción de una cultura e identidad contemporánea (Appadurai 1991: 191-210).

La ‘imaginación’ y su peso en la constitución principal de la subjetividad moderna, es destacada de nuevo por Appadurai, en *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. En esta obra, la ‘imaginación’ es entendida como el lugar o la dimensión donde pueden explorarse los efectos de los medios de comunicación y los movimientos migratorios, así como sus interrelaciones. Es decir, mientras los medios impresos y las formas orales, visuales y auditivas de comunicación siguen siendo importantes, los medios de comunicación electrónicos ofrecen nuevos recursos y nuevas disciplinas para la construcción de la imagen de uno mismo y de la imagen del mundo. Esto es lo que conduce a un cuestionamiento, subversión o transformación de las formas expresivas vigentes en un contexto particular (Appadurai, 2001 [1996]: 19).

Esta capacidad es aquella por la que las imágenes y representaciones que se transmiten a través de los medios de comunicación electrónicos son importantes para comprender los procesos por los que se definen y comprenden los/as jóvenes que han participado en esta investigación. Pues la accesibilidad a ellos/as permite experimentar con la construcción de la identidad y la imagen personal ya que estos medios avanzan y se instalan de un modo veloz en las rutinas de la vida cotidiana de las personas (Appadurai 2001 [1996]: 19).

La relevancia de la ‘imaginación’ en este proceso tiene para Appadurai tres fundamentos. En primer lugar, la ‘imaginación’ se ha desprendido del espacio expresivo del arte, el mito y el ritual para formar parte del trabajo mental de la vida cotidiana. Esto ejerce su influencia en

los índices migratorios, afectados por las imágenes, guiones, modelos y narraciones (tanto reales como ficticios) que provienen de los medios masivos de comunicación. Los procesos migratorios rara vez se formulan fuera de la esfera de la radio o la televisión, los casetes o los videos, la prensa escrita o el teléfono. Los medios masivos de comunicación sostienen el imaginario de los migrantes que encuentran en ellos tanto la política de la adaptación a sus nuevos medios sociales como el estímulo a quedarse o volver (Appadurai 2001 [1996]: 21-23).

En segundo lugar, la 'imaginación' se convierte en un escenario para la acción y no sólo para el escape y la distracción. A diferencia de la fantasía donde el pensamiento se divorcia de los proyectos y los actos reducidos al ámbito privado y/o individualista, la 'imaginación' posee un sentido proyectivo, el de ser un prelude a algún tipo de expresión que, cuando es colectiva, produce ideas de comunidad que mueven a la acción. Finalmente, en tercer lugar, los medios de comunicación de masas favorecen el desarrollo de una comunidad de sentimiento formada por un grupo de personas que empieza a sentir e imaginar cosas de forma conjunta (Appadurai 2001 [1996]: 21-23).

De esta manera puede entenderse la identificación de cualquier persona con un grupo amplio al que se adscribe, sea en nuestro caso el de los musulmanes o pudiera ser el de los pilotos, europeos, mujeres, etc. Esta identificación o comunidad de sentido, en palabras de Appadurai, no tiene por qué circunscribirse a unos límites nacionales. Tampoco estos límites son los que se alzan como fronteras en las comunidades imaginadas de Anderson, para quien, este tipo de comunidades se caracterizan por la consciencia de su existencia, a pesar de no darse un contacto directo entre sus miembros (Anderson, 2006 [1983]: 24).

Es este sentimiento de comunidad el que hace que un musulmán, convertido en audiencia mediática, se sienta identificado con los conceptos plurales 'musulmanas/es' que puedan estar citándose en relación a cualquier parte del mundo. Y es esta identificación la que explica las reacciones de protesta y acción cuando el contenido que se trata no coincide con los elementos presentes en la imaginación de este/a musulmán/a. Habría que tener en cuenta, además, que en el caso del Islam, esta comunidad de sentimiento ha sido muy reforzada por medio del concepto de '*umma*' que surge tras la revelación del Corán, remite a la comunidad de creyentes, se transmite en el aprendizaje religioso, refuerza los procesos de identificación y potencia la idea de comunidad en la imaginación.

Este sentimiento de pertenencia a una comunidad se fue solidificando a lo largo de los años y, a partir del siglo XVIII, encontró dos medios donde representarlo, la novela y el periódico. Principalmente, es el periódico el medio que confirma de continuo que el mundo imaginado está visiblemente arraigado a la vida diaria. Así, con el capitalismo impreso, un creciente número de personas pudo pensar acerca de sí mismo y relacionarse con otros por medio de

nuevas formas (Anderson 2006 [1983]: 46-62). Posteriormente, con la revolución de las comunicaciones del siglo XX y el uso de formas que no requieren la uniformidad lingüística, se hizo posible y práctica la “representación” de la comunidad imaginada (*ib.* 197), es decir, la conciencia de estar formando parte de una continuidad temporal, a la vez que el olvido de la experiencia de esta continuidad y la necesidad de generar la narración de “identidades” (*ib.* 285).

Esta necesidad se produce en una etapa de globalización que ha demostrado no caracterizarse por el efecto homogenizador que se le atribuía. La diversidad que contiene se ve favorecida por la electrónica y la imaginación que contribuyen en la transformación de las subjetividades cotidianas dando como resultado no sólo un hecho cultural, sino también político (Appadurai 2001 [1996]: 26-27). Este nuevo efecto definido por Appadurai como ‘culturalismo’, se observa en las movilizaciones conscientes de las diferencias culturales que se dan al servicio de políticas nacionales o transnacionales. Casi siempre, estas reivindicaciones son luchas por su reconocimiento en el seno de los Estados-nación existentes o en los diversos organismos transnacionales. Para su articulación se acude a la imaginación donde su identidad, su cultura y su herencia cultural se armonizan y pasan a ser parte de su vocabulario en su lucha frente a los Estados y a otros focos y grupos culturalistas (Appadurai 2001 [1996]: 31).

El caso estudiado en Madrid, representará la localización de procesos globales que remiten a un panorama político contemporáneo en el que los hechos globales adquieren formas locales. En estas localizaciones, la imaginación es un campo organizado de prácticas sociales, una forma de trabajo y una forma de negociación entre posiciones de agencia de individuos y espectros de posibilidades globalmente definidos (Appadurai 2001 [1996]: 44-45). Este proceso se da en cinco planos o dimensiones de flujos culturales globales, denominados paisajes por Appadurai, es decir, el paisaje étnico, el paisaje mediático, el paisaje tecnológico, el paisaje financiero y el paisaje ideológico. Estos paisajes son recorridos por agentes que viven y conforman formaciones mayores e interpretan y dan sentido a lo que estos paisajes tienen para ofrecerles mundos imaginados producto de una imaginación históricamente situada de personas y grupos dispersos por todo el globo. Es la vivencia en estos mundos de imaginación propia, históricamente situada, la que permite responder y subvertir los mundos imaginados producidos por la mentalidad oficial que los rodea (*ib.* 46-47).

En esta tesis doctoral, cuatro paisajes cobran relevancia. En primer lugar, destaca el paisaje étnico, es decir, las personas que constituyen el mundo en constante cambio que vivimos, quienes podrían ser para Appadurai, los turistas, los inmigrantes, los refugiados, los exiliados, los trabajadores invitados, así como otros grupos e individuos en movimiento que hoy constituyen una cualidad esencial del mundo y parecen tener un efecto, como nunca se había visto hasta este momento, sobre la política de las naciones y entre las naciones (Appadurai

2001 [1996]: 47). En segundo lugar, sobresale el paisaje tecnológico o la configuración global de la tecnología, cada vez una configuración más fluida en la que tanto la alta como la baja tecnología, tanto la mecánica como la informática, actualmente se desplazan a altas velocidades a través de todo tipo de límites previamente franqueables (*ib.* 47). En tercer lugar, es relevante el paisaje mediático, es decir tanto la distribución del equipamiento electrónico necesario para la producción y diseminación de información (periódicos, revistas, estaciones de televisión, estudios de cine, etcétera) disponible actualmente para un número creciente de intereses públicos y privados en todo el mundo, como a las imágenes del mundo producidas y puestas en circulación por estos medios; así como la suma de imágenes, narraciones y paisajes étnicos que ponen a disposición de espectadores de todo el mundo, donde las mercancías culturales, las noticias y la política se encuentran profundamente mezclados. Y donde las imágenes se construyen sobre la base de narraciones de franjas de realidad y ofrecen una serie de elementos (personajes, tramas y formas textuales) a partir de los que, quienes las viven y transforman, pueden componer guiones de vidas imaginadas siendo las suyas propias o las de otras personas que viven en otros lugares (*ib.* 48-49). Finalmente, los paisajes ideológicos importan aquí en tanto que son concatenaciones de imágenes políticas, generalmente relacionadas con las ideologías de los Estados y las contra-ideologías de los movimientos orientados a conquistar más poder en el Estado en el que se encuentran (*ib.* 49).

Ante estas disposiciones, los flujos globales ocurren dentro y a través de sus dislocaciones. Así, los paisajes étnicos en movimiento de las poblaciones y sus paisajes mediáticos pueden causar severos problemas a los paisajes ideológicos con los que entran en contacto (Appadurai 2001 [1996]: 50). Es esta afirmación de Appadurai la que nos ayuda a entender las reacciones observadas entre distintos jóvenes de Madrid que, al compartir los paisajes mediáticos y étnicos con su sociedad, ven cómo se articulan los paisajes ideológicos con los que no están de acuerdo y luchan para subvertirlos mediante argumentos extraídos de los propios paisajes ideológicos de su imaginación. Esta “batalla” de imaginaciones favorece el surgimiento de microidentidades convertidas en proyectos políticos en busca del reconocimiento del Estado-nación al que se adscriben (*ib.* 53).

A su vez, aparte de la “batalla” de imaginaciones, los acontecimientos a escala macro quedan conectados a estructuras de sentimiento altamente localizadas al incorporarse a los discursos y narrativas de la localidad en conversaciones casuales o medios locales (Appadurai 2001 [1996]: 161). Son estos discursos incorporadas en las estructuras de sentimientos los que construyen el terreno de los rumores, dramas y discursos inflamatorios, como resultado de la interacción, a largo plazo, entre cascadas de acontecimientos locales y globales. Y son estas estructuras de sentimientos resultantes las que de un modo social e histórico forman parte del ambiente cultural dentro del cual, gradualmente, se podrá transformar, por ejemplo, a un vecino en un demonio y un empleado en un intruso y traidor. De esta manera, los

malentendidos y enfrentamientos entre distintos grupos sociales se irán articulando en la relación distorsionada entre la vida cotidiana y las relaciones sociales cara a cara con las identidades a gran escala representadas por categorías y etiquetas extra locales. Todo ello facilitado por un mundo de inmigrantes y medios de comunicación masivos que puede llegar a subvertir las certidumbres cotidianas que resultan del encuentro cara a cara con el *Otro étnico* (Appadurai 2001 [1996]: 161-164).

Esta interacción de los acontecimientos locales y globales y los efectos resultantes corresponde con la idea de bifocalidad de Peters quien insiste en el papel crucial de los medios de comunicación en la visión del mundo social contemporáneo, caracterizado por la imbricación de lo cotidiano y próximo - representado como fragmentos de nuestro día a día- con las totalidades globales ofrecidas por los medios. Esta imbricación contiene el efecto irónico de clarificar lo general mediante representaciones y fragmentar y complejizar lo inmediato mediante la toma de conciencia de su condición de experiencia limitada (Peters en Gupta y Ferguson 2001 [1997]: 78-79). Así, en este caso, es fácil equiparar el Islam con casi cualquier musulmán (Said 2005 [1981]: 140-141).

Esta nueva situación conduce a Peters a denunciar el poder que los medios ejercen sobre lo local, atribuyendo mayor credibilidad a lo que de global transmiten. De este modo, las palabras e imágenes de los medios de comunicación llegan a las personas antes de que las personas se dirijan a ellas, creando un discurso alienado y mostrando que son percepciones sensoriales inmediatas que forman parte de las experiencias vividas cara a cara en las comunidades, creando, de esta manera “puntos de vista nativos” (*ib.* 81-84).

Por esto, como ya señalé en otro lugar (Téllez 2007), no es de extrañar que distintos/as musulmanes/as de Madrid, cara a cara, frente a los paisajes mediáticos de su sociedad, desarrollaran “puntos de vista nativos” que les obligaban a ser receptores de unas definiciones -violentos, fanáticos, irracionales, terroristas, etc.- con las que no se identificaban. Los/as musulmanes/as que recibían la información de las mismas fuentes que el resto de la población, se encontraron con un problema de identificación que les condujo a un estado de conmoción al compartir el dolor con el resto de la ciudadanía, y no poder admitir que los autores de los hechos eran personas que decían compartir su misma fe (Téllez 2007: 98-99).

El primer riesgo que deriva de esta conexión se concentra en la audiencia que se limita a recibir información a través de unos medios de comunicación en los que, cada vez que se escucha el término musulmán o Islam es para identificarlo con algo violento, caótico y desordenado (Téllez 2007: 98-99). Este tipo de medios se caracteriza por la difusión de un esencialismo atribuido al Islam y que, en palabras de Said, se articula del modo siguiente:

“Las asociaciones deliberadamente creadas entre el Islam y el fundamentalismo aseguran que el lector medio llegue a ver el Islam y el fundamentalismo como la misma cosa en esencia. Con la tendencia a reducir el Islam a un puñado de reglas, estereotipos y generalizaciones acerca de la fe, su fundador y todos sus fieles se perpetúa el énfasis en cualquier hecho negativo asociado a él: su violencia, su primitivismo, su atavismo, sus amenazantes cualidades” [...] “buena parte de lo que se lee y observa en los medios de comunicación acerca del Islam representa la agresión como obra del Islam porque eso es lo que el Islam es. Así, las circunstancias locales y concretas son eliminadas. En otras palabras, la cobertura informativa del Islam es una actividad parcial que desdibuja lo que ‘nosotros’ *hacemos*, y destaca en su lugar lo que los musulmanes y árabes *son* por su defectuosa naturaleza” (Said 2005 [1981]: 38-39, 45).

Con estas palabras Said nos ofrece las primeras claves de la articulación del ‘discurso de la cultura’ aplicado en el caso de los/as musulmanes/as y que, una vez depositado en las mentes que representan a la audiencia de este tipo de medios, se activa como generador de temor e incertidumbre, catalizador del miedo social que impulsa a reaccionar con recelo y rechazo a las personas que remiten tales discursos. Pero antes de pasar a explicar esta articulación, me gustaría exponer los modos en los que el terrorista internacional y el joven musulmán religioso han sido unidos en algunos medios bajo el mismo perfil que ha dificultado su diferenciación y ha supuesto la aplicación de una metonimia por la que sobre la totalidad de un grupo (el de los musulmanes) ha recaído la sospecha de una parte (la de los terroristas).

1.1.3. El terrorista de los medios ‘globales’

“Nora estaba todavía en el instituto cuando cayeron las Torres Gemelas de Nueva York. Todo cambió aquel día para ella en cuanto al modo en que la veían los demás: ‘Antes yo era solo Nora. Pero de repente, después del atentado, era una musulmana’. Recuerda que llegó un poco tarde a clase y, cuando entró en el aula, todo el mundo se volvió a mirarla, esperando que dijera algo, incluso formulara quizá alguna declaración, puesto que normalmente era una bocazas. Sin embargo, Nora estaba “sin habla”. Le parecía que se estaba culpando a todos los musulmanes, sobre todo después de que aquellas imágenes aterradoras se mostraran una y otra vez en los noticiarios de la televisión, no solo las de unas torres humeantes en Manhattan, sino también otras en las que se veía a jóvenes musulmanes bailando alegremente en una pequeña población holandesa llamada Ede.”

(Buruma, 2007 [2006]: 119-120)

Decía Said que en el contexto estadounidense y europeo, este cambio que Nora refiere en el libro *Asesinato en Ámsterdam* de Ian Buruma, se produjo a partir de la crisis del petróleo de 1973, cuando los árabes, turcos, iraníes o paquistaníes pasaron a ser definidos como musulmanes, en un momento en que el Islam como tal, apenas aparecía en la cultura en general o en los medios de comunicación (Said 2005 [1981]: 133). Este cambio, añadía Said, promovió una imagen del Islam que no necesitaba ser explicada. El grupo de personas que podían ser definidas como musulmanes/as pasó a ser más amplio, sin embargo, su propia mención

parecía remitir a algo simple a lo que se puede referir de modo inmediato, al igual que se hace referencia a una persona, una institución o un concepto prefijado (*ib.* 138).

Posteriormente, como menciona Said en la introducción que redactó en una reedición del mismo libro, en 1996, en los quince años transcurridos desde su primera publicación, los medios de comunicación estadounidenses y occidentales habían concentrado gran atención a los musulmanes y el Islam, en gran parte caracterizada por una estereotipización y hostilidad más exagerada de la descripción realizada en la primera edición. El Islam había pasado a ser noticia en secuestros y acciones terroristas, los países declaradamente musulmanes –como Irán- habían pasado a suponer una amenaza para el conjunto de ‘nosotros’ y ‘nuestra’ forma de vida y las especulaciones sobre conspiraciones para volar edificios, sabotear aviones comerciales y envenenar las reservas de agua parecían ocupar un espacio cada vez mayor en la conciencia occidental. En este tiempo, añadía, durante los períodos de crisis, se había llamado a un grupo de “expertos” en el mundo islámico que contribuían a la confusión en informativos y tertulias, mediante ideas preconcebidas sobre Islam y musulmanes que resurgían el orientalismo canónico del que el autor había hablado con anterioridad. Finalmente, denunciaba, lo que se decía sobre la mentalidad musulmana o sobre su carácter, su religión o su cultura en conjunto no podría plantearse en ningún debate actual sobre africanos, judíos, orientales o asiáticos (Said 2005 [1981]: 33).

En estos años, se fue haciendo evidente la conexión imaginaria entre los árabes, los musulmanes y el terrorismo (*ib.* 36), sobre todo, a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, cuando la conexión imaginaria se reforzó mediante la alusión a hechos reales. Y cuando, unas imágenes que no se corresponden con lo que el Islam *es*, pasaron a ser lo que importantes sectores de una sociedad concreta *suponen* que es (Said 2005 [1981]: 242).

Coincide que estos sectores tienen el poder y la voluntad de propagar esa particular imagen del Islam y por lo tanto, de divulgarla a mayor escala, haciéndola más presente que todas las demás (Said 2005 [1981]: 242). Este abuso es el que Bernardino León Gross (Secretario de Estado de Asuntos Exteriores y para Iberoamérica en 2005) deseaba combatir cuando buscaba clarificar, en el prólogo de la traducción castellana de este libro de Said, que ni los ataques terroristas pueden ser contemplados como agresiones del conjunto del mundo musulmán contra Occidente, ni las respuestas de Occidente a los ataques terroristas debían ser vistas como ataques, o una nueva cruzada contra el mundo árabe musulmán. En su argumentación, eran justo los medios de comunicación los que debían evitar caer en esta asociación e identificar con claridad cuál era la amenaza –un grupo de terroristas “fanáticos iluminados”-, para combatirla con eficacia, y no caer en el error de creer que el enemigo era

el mundo árabe musulmán cuyas sociedades se deslegitimaban por reclutar a los terroristas y por el proselitismo que se hacía desde ellas (en Said 2005 [1981]: 22-24).

Con esta afirmación, Bernardino León pretendía evitar en España la reproducción de tendencias mediáticas observadas en la esfera internacional tras el 11 de septiembre de 2001, cuando el terrorismo yihadista captó la atención de los discursos de impacto mediático global, y multitud de analistas de distintos países (imitando a los terroristas) buscaban aleyas coránicas donde poder justificar la idea de que el Islam era una religión primordialmente violenta (Halliday 2002: 45-46, 52-57). Sin embargo, dos años antes esta tendencia había ido calando entre los medios españoles y, después de los ataques de Casablanca, el 16 de mayo de 2003, se comenzó a dibujar el perfil del terrorista de un modo paralelo al análisis de las causas políticas y sociales de los atentados y las consecuencias económicas y psicológicas internacionales.

En la publicación marroquí *Al Bayane*, diario francófono vinculado al Partido del Progreso y el Socialismo, el escritor tangerino Lotfi Akalay decía:

“El terrorista no es un guerrero sino un matarife. No, es inútil insistir en ello, el terrorista no hace la guerra a nadie, tiene por adversarios a inocentes y es partiendo de esta realidad como organiza su escenificación de la muerte. Se arma hasta los dientes y no le falta ni una hebilla de sus polainas cuando trata de atacar a los que tienen las manos desnudas. Encarna, no llega a esconderlo, la quintaesencia de la villanía más crecida, la poltronería en toda su fealdad y la cobardía de los sembradores de muerte anónima. En definitiva, el terrorista no ama la matanza por su lado marcial pronunciado, que no concuerda con su naturaleza timorata, prudente, precaucionista [sic] y discreta, pues es por la espalda por donde a este gran tímido le gusta golpear. El terrorista no se arriesga en los campos de batalla, prefiere el matadero tranquilo en donde nada venga a perturbar su naturaleza de vencedor de corderos. En sus comunicados hay un brillo sórdido, como en el traje de luces de una especie de toreador que daría la estocada a una “vaca lechera” como dicen los españoles en su canción. No, decididamente al terrorista no le gustan los toros bravos en el combate, se siente más cómodo y a sus anchas cuando la toma con esta multitud como se acostumbra llamar a esas gentes valientes hacia las que ha decidido resueltamente dirigir su arma en su empresa de matanza. El terrorista no tiene más que una pasión: ver correr la sangre a ríos para ahogar su odio. Esta apariencia de hombre no tiene más que una divisa: “Haz la muerte, no la guerra” (en TEIM 2004: 450).

Con estas palabras, un intelectual que se dirigía a sus compatriotas marroquíes, ponía en evidencia el rechazo directo a esta actitud y cuestionaba la gallardía y el valor del terrorista,

que, de este modo, quedaba reflejado como cobarde y villano. Más adelante, según se fue conociendo la identidad de otros terroristas, su perfil, sus rasgos y sus biografías se fueron precisando. Esto es lo que sucedió tras los atentados del 11 de marzo de 2004, cuando se conoció la identidad de los supuestos terroristas, que ante el cerco policial se inmolaron en Leganés el 3 de abril de 2004 (Tello 2007; Webster y Orovio 2009). Estas publicaciones se alternaron con otras que al mismo tiempo analizaban los atentados en el contexto electoral en que se dieron (Álvarez de Toledo 2004; Artal 2004; de Diego 2004; de Ugarte 2004; García-Abadillo 2004; Rodríguez 2004; Vera 2004; VV.AA 2004), recogían las expresiones públicas de dolor y recuerdo vehiculizadas en poemarios (Adón 2004; Asociación de Vecinos y Amigos del Pozo del Tío Raimundo 2004; Ayuntamiento de Alcorcón 2004, Cantizani 2004; Jordá 2004), traducían las noticias en que diversos medios de países árabes habían informado y reflexionado sobre los atentados (del Amo *et col.* 2004), rendían un homenaje a voluntarios y protagonistas de la solidaridad ciudadana desplegada de un modo espontáneo (Benzo 2004; Coarasa 2004), reservaban un espacio para las biografías de las víctimas (Torres 2004), analizaban las condiciones políticas en que habían ocurrido los atentados (Platón 2005) y se continuaba trabajando en pro de la memoria histórica publicando imágenes de los atentados (Burgos 2005).

Pero estas publicaciones recibían menor atención en los medios, principalmente preocupados por la elaboración de los perfiles y biografías de los terroristas, a partir de los datos provenientes de investigaciones policiales y judiciales antiterroristas y del llamado periodismo de investigación. La información utilizada oscilaba entre la identificación de algunos “sospechosos” y el establecimiento de un perfil grupal que permitiera asociar atributos individuales o grupales con el nivel de peligrosidad inherente a los grupos. El objetivo de esta información era la de ofrecer una coherencia en las experiencias que permitieran explicar, mediante un ejemplo individual, las razones y características de la radicalización (Tello 2007: 32-33).

Como datos destacables se mencionaban el nombre propio, el alias, la nacionalidad y una fotografía a modo de patrón de representación (*ib.* 37). Con los dos primeros datos se pretendía identificar las múltiples identidades con las que el terrorista se había dado a conocer en los movimientos clandestinos. Además, con el alias se facilitaba el recordatorio de la persona a la que se estaba haciendo alusión, entre un público generalmente poco acostumbrado a retener nombres árabes. La nacionalidad remitía también a la etnia, lo que junto a las fotografías favorecía la identificación fisonómica. Sin embargo, la fotografía y el estereotipo que se derivaba de ella mostraba que la imagen corporal que se buscaba recrear – como en el caso de “el tunecino”- chocaba con la “apariencia europea” que se encontraba. El cuerpo y su manifestación en un sistema de signos visibles, recibía un valor central en el reconocimiento de posibles terroristas (*ib.* 39-41).

Más adelante, según se avanzaba en las investigaciones, se fue añadiendo más información, como los datos de filiación a los movimientos por los que se vinculaban a la organización de Al-Qaeda. Estos datos, junto con las fotografías, constituían el simbolismo de lo peligroso que terminaba siendo fácilmente reconocible por todos. Así, se creaba una imagen del “mal” y el peligro encarnada en un cuerpo y un rostro con una serie de características étnicas, de edad y de género que lo volvían reconocido y reconocible, temido y temible (Tello 2007: 43-45).

De este modo, del énfasis en la perspectiva de inmigración, integración y marginalidad, se pasaba al análisis de los musulmanes en sus creencias y en sus causas de radicalización (Tello 2007: 45-46). A partir de este momento y de los datos que se extraían de esos terroristas, se definían tres perfiles sobre los que caía la sospecha de “posible radicalización”. Por un lado, se identificaba al marginal-drogadicto-inmigrante ilegal reconvertido al Islam, por otro al paranoico obsesionado con castigar el lugar en el que reside y, finalmente, al culto universitario hombre de negocios (*ib.* 47-72). Así, los actos de los individuos que antes eran observados bajo estas ópticas ya no eran vistos ingenuamente. La información ofrecida se convertía en la metonimia donde la parte se utilizaba para interpretar el todo (Téllez 2007: 46-47; Tello 2007: 45-46). El fin práctico era el de hacer reconocibles a los islamistas radicales en los aspectos subjetivos de su identidad, esto es, la observación demasiado estricta de ciertas normas referidas a los géneros y a las generaciones, o el rechazo a un Islam moderado (Tello 2007: 74).

De esta situación se desprendía una confusión en el modo de entender el terrorismo. Nuevamente las interpretaciones se realizaban desde la perspectiva colonialista de la que nos hablaba Said. Por esto, en vez de entender el terrorismo como un producto del contexto político e histórico contemporáneo, se definía como un residuo cultural de los musulmanes. Así, se les “forzaba” a admitir que el terrorismo era una característica de su cultura y su religión (Mamdani 2001:3), impregnando de pensamiento colonial el subconsciente de los musulmanes. Con esta impregnación se pretendía hacer ver a musulmanes/as y no musulmanes/as que los/as primeros/as eran prisioneros/as de su propia cultura e incapaces de modificar o construir nuevas y variables interpretaciones o estrategias, puesto que carecían de historia, política, debates, etc, y sólo contaban con una cultura que les dictaba las pautas de pensamiento y actitud y de la que no podían huir (Mamdani 2001:1), a pesar de que ellos/as sí piensan y sí valoran sus actitudes y creencias.

Estas representaciones crearon nuevas fronteras de alteridad entre musulmanes/as y entre estos/as y el resto de la población española (Tello 2007: 76-103). Por un lado se recordaba la historia de encuentros enfrentados con arabo-musulmanes y se hablaba del Islam como una religión de “creyentes compulsivos e irracionales” (Tello 2007: 76-103) y por otro, jóvenes

musulmanes/as nacidos/as en España o llegados/as a este país en la infancia, se esforzaban por buscar un significado al concepto ‘musulmán’ y desterrar así al “aquel” que había quedado encerrado en su apelativo de “otros” que ahora se identificaban más con el “nosotros” de la sociedad española (Téllez 2007: 112-144).

Esta identificación con la generalidad de la población era la que entraba en escena unos meses después, a partir del asesinato de Theo Van Gogh, el 2 de noviembre de 2004. En esta ocasión, se habló de un crimen provocado por el fanatismo musulmán pues no fue reivindicado más que por el propio autor, quien sigue encarcelado en Holanda con una cadena perpetua. Con Mohamed Bouyeri (el asesino) se destapó un debate en el que la libertad de expresión, la viabilidad del modelo multicultural holandés y la identidad europea fueron puestas en cuestión. Ya no importaba el terrorismo, sino el Islam como un ente violento e incompatible con los valores tanto de Holanda, como del continente europeo o la civilización occidental. El asesinato era una persona conocida en los debates de la televisión holandesa. Sus calificativos peyorativos hacia los musulmanes y sus provocativas declaraciones, así como las filmaciones que buscaban despertar la conciencia de aquellos/as que, en su opinión, aún no sabían el trato que el Islam daba a las mujeres, le condujeron en bici al lugar donde se cruzaría con su asesino. El joven Mohamed Bouyeri, también salió a su encuentro en bici. Detalle que inicialmente puede parecer anecdótico, pero que ha sido analizado como muestra de la normalidad con la que vivía Bouyeri y que durante un tiempo hizo preguntarse a muchos holandeses:

“¿Por qué un muchacho joven, que no era pobre, ni estaba oprimido, que había recibido una educación bastante buena, un individuo que nunca tuvo problemas para hacer amigos, que disfrutaba fumando porros y bebiendo cerveza, por qué un hombre así iba a convertirse en un combatiente de la guerra santa cuyo único deseo era matar y, lo que quizá resultaba más incomprensible, también morir?”
(Buruma 2007 [2006]: 161).

La respuesta a esta pregunta intentó encontrarse en la historia de su asesino, Mohamed Bouyeri. El hecho de que fuera detenido y juzgado fue aprovechado por distintos expertos en Islam, como el profesor de la Universidad de Leiden, Ruud Peters quien analizó sus declaraciones durante el juicio, así como los escritos por los que Bouyeri fue acusado (cartas, artículos publicados en el periódico del barrio y textos expuestos en páginas de Internet), para concluir que la historia de Bouyeri era la de un joven cada vez más perturbado, cuya conversión al yihadismo se había producido poco más de un año antes (Buruma, 2007 [2006]: 161).

A partir de este momento, el perfil del musulmán “normal” entraba en escena. Su nivel económico, educativo y presencia física parecían despistar a aquellos/as que buscaban sospechosos/as. Los perfiles de los terroristas de Londres crearon aún más confusión. Su “normalidad” (apariencia occidental y actividad común –jugaban al fútbol, al cricket, estudiaban, cuidaban niños discapacitados-) despistaba. Los vecinos declaraban que se trataba de chicos “normales”, de jóvenes amigos británicos de familias pakistaníes²⁰. Hacía falta controlar los lugares y discursos que servían para adoctrinar a estos jóvenes. Nuevamente, se cuestionaba la viabilidad del modelo multiculturalista británico (Modood 2007) y surgían publicaciones que pretendían comprender el perfil de un chico joven musulmán europeo que se convierte en terrorista (“The Making of terrorist. The story of 7/7. Mohammad Sidique Khan” por Shiv Malik en la revista británica de ensayos políticos, *Prospect*, junio 2007; *The Islamist. Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left* (Husain 2007)).

Ahora la única forma de no ser sospechoso era dejar de ser y de parecer musulmán. El miedo no se dirigía hacia el “otro” que con anterioridad se temía por desconocido, sino que el temor surge cuando se le observa como un “peligroso” potencial. El miedo ya no se explicaba a partir de ciertos estereotipos, sino que se difuminaba entre todos aquellos que compartían una adscripción religiosa, esto es, se hacía omnipresente en cada uno de los musulmanes (Tello 2007: 103). Y esta nueva óptica y actitud llegaba también a Madrid, donde en el titular y subtítulo de una nota del periódico El País, en 2007, podía leerse:

“Informe confidencial sobre la amenaza islamista. La aparición de 'yihadistas' de segunda generación desata la alarma policial. "Alto riesgo" de atentados por el juicio del 11-M y las crecientes amenazas de Al Qaeda.” (Tello 2007: 87)

La duda, la sospecha, el recelo y la incertidumbre estaban así fundamentadas. Mientras tanto, en este clima, los ciudadanos musulmanes, niños, jóvenes o mayores, mujeres y hombres hacían por mantener la cotidianeidad de sus vidas. A pesar de sentir que esa serie de sentimientos caían sobre ellos/as, estudiaban, trabajaban, se ocupaban de su familia, entablaban amistades, hablaban con sus vecinos/as y participaban social y políticamente.

²⁰ Véase <http://www.elmundo.es/elmundo/2005/07/13/internacional/1121240755.html>, consultado el 26 de enero de 2010.

1.2. *¿Seguro que tú no eres uno de ellos? La “cultura” que escondes y sus incertidumbres*

En el curso de la entrevista que realicé a Adam, un joven marroquí profesor universitario en Madrid y residente en España desde hace una década, me dijo:

“Al hablar con musulmanes siempre están como defendiéndose. ¿Por qué te tienes que defender? Tú, tranquilamente hablas con una cultura diferente”.

Quería comenzar destacando esta queja de Adam porque me permite introducir tres conceptos en los que me gustaría detenerme, esto es, la ‘circulación del pánico’, la ‘incertidumbre’ y la ‘cultura’ o ‘los discursos culturalistas’ (el *Culture Talk*²¹). Comencemos por el último de ellos para progresar mi exposición en sentido contrario a como los he enumerado aquí.

1.2.1. *Tu cultura es así*

Como acabamos de leer, Adam decía que él hablaba con una “cultura diferente”. Al mismo tiempo, pensaba que esa diferencia no debía conducirlo a tomar una postura defensiva cada vez que quería decir algo porque, como podemos ver en el siguiente fragmento de su entrevista, él respondía por él mismo y no por los musulmanes o los marroquíes. Adam lo exponía así:

“El problema a veces se plantea que la gente está siempre defendiéndose. Estos son terroristas, a lo mejor. Estos no. Estos hacen bien. Los otros no. [...] Al hablar con musulmanes siempre están como defendiéndose. ¿Por qué te tienes que defender? Tú, tranquilamente hablas con una cultura diferente. Tú eres diferente del otro, pero no, tú no eres ni mal ni bien. Yo soy diferente de ti. Tú eres... Te defines de tal forma y yo me defino de tal forma. Yo te respeto y tú me tienes que respetar. Ya está [...] Uno tiene que buscar que estos son buenos, sí, a, b, c. No es como el otro. Ah, este es marroquí o este es musulmán, pero no como el otro. Ah, este es bueno. Para, a lo mejor, la bendición del trabajo o del jefe o que tal. Yo no hago esto. Yo siempre actúo de la forma que yo represento en mí. Yo respondo por mí. Si hago mal, soy yo [con énfasis] quien ha hecho mal. Si hago bien, soy yo [con énfasis] [...] Pero no voy siempre de esta forma, defendiéndome”.

²¹ Prefiero mantener esta expresión en lengua inglesa porque considero que contiene una fuerza que se pierde al traducirse al castellano como “discurso de la cultura” o “discursos culturalistas”.

Con esta argumentación Adam parecía estar contestando a aquellos que consideran que sus actos han de ser entendidos por sus condiciones de ‘musulmán’ y ‘marroquí’. Pero él no piensa así. Él considera que es su voluntad, en relación con otros y en un contexto determinado, la que guía su comportamiento según considera conveniente, y no la herencia de un colectivo religioso. Así, Adam intenta derribar el prejuicio culturalista por el que no quiere ser visto a través de las miradas de los demás. Pero, ¿quiénes son los demás? ¿quiénes son los culturalistas? ¿En qué basan sus argumentos de cara a los musulmanes? ¿En qué consiste el concepto de ‘cultura’ que Adam defiende?

Los culturalistas son aquellos que consideran que la cultura manda por encima de cualquier cosa y que causa –determina– el comportamiento humano (Díaz de Rada, 2010: 125). Estas personas son las que esencializan la cultura al definirla como una estructura independiente de las acciones que conforman la vida social. Son quienes piensan que las prácticas han sido siempre del mismo modo y seguirán siéndolo ya que están detenidas en el tiempo. Son quienes toman los productos de la actividad humana como si fueran algo distinto de esos productos. Para ellos, los contenidos de la cultura persisten por encima de las personas y defienden la pureza de las culturas como entes anclados en el tiempo o como lastres que cargan las personas que se mantienen fieles a ellas (ib.: 89-91).

Estas lógicas de pensamiento son las que Mamdani define bajo la categoría de *Culture Talks* o ‘discursos de la cultura’ por los que se asume que cada cultura está definida por una esencia tangible y determinante de las políticas que genera, y que las personas que la “portan” consigo, son sus víctimas incapaces de introducir ninguna transformación por estar imposibilitadas para acometer cualquier cambio. Así se entiende que, bajo este modo de pensar culturalista, el terrorismo del 11-S (y los siguientes clasificados en la misma lógica), no puede ser comprendido si no es por su condición religiosa, donde se encuentran las claves para entenderlo y los determinantes por los que los musulmanes no pueden ser más que víctimas de su cultura. Ésta, según los culturalistas, se produjo en tiempos del Profeta y con posterioridad no ha introducido ninguna transformación, sino que ha persistido invariable. Del mismo modo, los musulmanes, durante el curso de los siglos, han permanecido petrificados, incapacitados para el cambio y resistentes a la modernidad (Mamdani 2004: 18-19).

Pero este modo de pensamiento olvida que la cultura es neutra y que no hay culturas buenas y malas, verdaderas o falsas (Díaz de Rada 2010: 116-120). Este olvido hace que los criterios morales, con los que los/as culturalistas juzgan a la ‘cultura’, se traspasen también a aquellos/as que la “poseen” con el resultado de dividir el mundo entre los/as buenos/as y los/as malos/as, y en este caso, entre los/as “buenos/as” y los/as “malos/as”

musulmanes/as. Esta división maniquea es la que exponía Lewis en su libro *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* (que se encontraba en prensa cuando sucedieron los atentados del 11-S). En él Lewis argumentaba que el fundamentalismo no era la única característica de la tradición islámica sino que, en el seno de esta civilización, había una divergencia de axiomas que parecían ser contradictorios. Tarde o temprano, proseguía Lewis, estos axiomas conducirían al enfrentamiento de los musulmanes entre sí (Mamdani 2004: 22-23). La solución a sus problemas no se encontraba en fantasías neuróticas y teorías conspirativas. La pregunta que debían hacerse los musulmanes, según Lewis, no era “¿quién nos ha hecho esto?”, sino “¿qué hicimos mal?”. Si procedieran así abandonarían su papel de víctimas y liberarían su mente de represiones y adoctrinamientos (Lewis 2002: 177-178 en Waines 2007: 14).

Con este consejo, Lewis mostraba cómo, en su opinión, la responsabilidad de los musulmanes residía en su ‘cultura’. Su solución era liberar su mente mediante la superación de su ‘cultura’. Aparte de Lewis, otros autores como Scruton, Frum, Perle, Kaplan y Kristol en sus libros *The West and the Rest*, *The End of Evil: How to Win the War on Terrorism* y *The War over Irak: Saddam’s Tyranny and America’s Mission* y, difundían esta perspectiva culturalista. En su mayoría formaban parte del círculo neoconservador de Washington que, con anterioridad a los atentados del 11 de septiembre, ya había planeado una estrategia de intervención en Iraq como primer paso del *Project for a New American Century* fundado en 1997. En este proyecto se buscaba instaurar el liderazgo global de Estados Unidos. Sus ideólogos identificaban el “mundo musulmán” como la principal amenaza para lograr este objetivo. Los firmantes del mismo –entre ellos Donald Rumsfeld (posterior Secretario de Defensa), Paul Wolfowitz y Richard Perle (posterior presidente del Comité de Política de Defensa)- enviaron el proyecto al entonces presidente Bill Clinton en 1998, a quien le exhortaban a emprender una nueva estrategia para proteger los intereses globales estadounidenses, así como los de sus aliados y amigos, comenzando por derribar a Saddam Hussein (Waines 2007: 15-18).

Debieron pasar unos años y un cambio de gobierno en Estados Unidos para que este *Culture Talk* se asentara en la política oficial y los dirigentes legitimaron sus actos en estos argumentos. Así, unos días después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, el presidente del gobierno de Estados Unidos, George W. Bush, lanzaba un mensaje televisado a sus compatriotas en el que exponía sus tesis de amenaza global y su contraofensiva militar basada en una propuesta de ‘guerra contra el terror’ que debía ser entendida como una “cruzada”²². En este mismo mensaje decía que no podía considerarse que todos los musulmanes fueran terroristas, sino que había que diferenciar entre “musulmanes buenos” y

²² En referencia a las campañas militares (principalmente contra los musulmanes) con las que se pretendía garantizar el control cristiano de la Tierra Santa. Estas campañas se regían por motivos religiosos y fueron más frecuentes entre los siglos XI y XIII, aunque se extendieron hasta el siglo XV.

“musulmanes malos”. Estos últimos eran los responsables del terrorismo. Los primeros, quienes según el presidente deseaban limpiar su nombre y su conciencia, se alinearían con un “nosotros” (los estadounidenses cristianos) para apoyar las estrategias militares contra “ellos” (los musulmanes terroristas). Así, se estaba haciendo ver a los musulmanes que sobre ellos caía la sombra de la duda y serían sospechosos de ser “malos” hasta que no probaran que eran “buenos”, mediante su apoyo a la guerra contra los “malos” (Mamdani 2004: 15). Además, sus palabras establecían un debate entre la identidad cultural y política, y entre el fundamentalismo religioso y el terrorismo político (ib: 11).

Incluso, el diario *The New York Times*, a partir de este momento, comenzó a incluir diversos acontecimientos por los que se podía diferenciar a los/as “buenos/as” de los/as “malos/as” musulmanes/as. Los/as “buenos/as” eran modernos/as, seculares y occidentalizados/as, y los/as “malos/as” eran doctrinales, antimodernos/as y virulentos (Mamdani 2004: 24). O lo que es lo mismo, se diferenciaba entre los/as musulmanes/as ultraconservadores/as (los/as “malos/as”) y los/as musulmanes/as moderados/as y demócratas (los/as “buenos/as”), quienes querían mostrar a los/as no musulmanes/as que compartían con ellos/as grandes desafíos políticos así como una humanidad común (Hefner 2001: 4).

Por su parte, en el Reino Unido, el periódico británico *The Guardian*, el 22 de septiembre de 2001, alertaba de la apertura de la caja de Pandora sobre el cuestionamiento del Islam. Desde este país, líderes musulmanes condenaban los atentados e invocaban una interpretación moderada del Corán con el intento de proteger a los/as musulmanes/as locales ante posibles represalias. Estos líderes vestían elegantemente con trajes de chaqueta y aspecto occidental, hablaban un correcto inglés con tono moderado y se identificaban con su nueva nación en la que eran vistos como miembros de la diáspora musulmana de Reino Unido (Werbner 2001:4). Con esta intervención y este posicionamiento público se estaba promoviendo la alineación y diferenciación entre los/as “buenos/as” y “malos/as” musulmanes/as en este país; una oposición entre “nuestros/as” musulmanes/as y los/as “otros/as” musulmanes/as (Werbner 2001: 8).

Igualmente en Marruecos (y otros países árabes), estas diferenciaciones, que según me decía Yaser -doctorando marroquí en España- en una conversación informal ya se habían comenzado a realizar entre los árabes por motivo del apoyo que distintos países árabes ofrecieron a Estados Unidos durante la Primera Guerra del Golfo en 1990-91 (incluso antes, matizaba él). Según Yaser, en la última década estas diferenciaciones se habían retomado en un contexto más actualizado, y bajo las mismas lógicas que se aplicaban en otros lugares. En una de las entrevistas que le realicé, Yaser me comentaba que, tras los atentados de Casablanca de 2005 distintos medios marroquíes (y de otros países árabes), se hacían eco de esta tendencia clasificatoria de “buenos/as” y “malos/as” musulmanes/as y se esforzaban en

enseñar qué práctica e interpretación del Islam era la adecuada para recibir el calificativo de “buen/a musulmán/a”²³:

“Yaser: Ahora en Marruecos, desde 2005, hay una cadena, la sexta, que es sólo de religión. Eso es después de los atentados de Casablanca para hacer el Islam moderado...

Virtudes: Para explicar, ¿no?

Yaser: Para explicar, sí

Virtudes: La diferencia entre lo que...

Yaser: Lo que es el Islam moderado y esto y las tendencias. No, no te dicen esto, pero te enseñan el Islam... como tiene que ser.

Virtudes: Esa es una sensación que tengo que sí hay un debate actual entre distintos grupos de musulmanes, eh..., entre lo que es el Islam “verdadero” y lo que no es. Y esto, a lo mejor, yo no lo pienso, a partir de Marruecos, o sea que no lo he reflexionado desde ahí, sino a partir de debates que se han generado en Madrid, y también extendidos a través de Internet, a otras partes de España, sobre... y entre conversos y gente que ha nacido aquí, o gente que ha venido aquí a trabajar, a estudiar, lo que sea. Quiero decir, así con distintos orígenes e ideas dentro de la religión, que hay como una serie de...

Yaser: No, el debate más grande se hace a nivel del mundo islámico a través de grandes referencias religiosas. Y uno de los buenos efectos que tienen son lo que se llama en árabe, los *almurayaat*, que son los arrepentimientos de jefes de grupos violentos dentro de las cárceles, por ejemplo de Egipto, de Arabia Saudí y ahora en Marruecos. Se ha empezado, a finales del año pasado [en 2008], a mantener negociaciones, o en forma de debates entre, teológicos si quieres decir, entre lo que se llama *shuyukh* de los diferentes salafíes y otros de malikíes, para convencerles de que no es el camino del cambio la violencia y el debate sobre la violencia. Entonces a nivel muy grande. Pero no tiene el mismo eco [se refiere que este debate por el pacifismo no se difunde en los medios occidentales], no sé por qué. Pero cuando por ejemplo un [inaudible] lanza una cinta que a lo mejor

²³ El 26 de octubre de 2010 mantuve una conversación telefónica con Yaser y me comentó que viendo unos canales árabes de televisión había recordado lo que habló conmigo en el curso de la entrevista a la que hago relación aquí. El motivo por el que recordó nuestra conversación es porque había encontrado en estos canales un anuncio en el que se representaban situaciones mediante las que distintas personas (normalmente hombres jóvenes) intentaban perpetrar un atentado terrorista. El anuncio terminaba con un lema, un dibujo y una palabra que se superponían al último fotograma. El dibujo era una mancha roja de sangre, la palabra era ‘terrorista’ y el lema decía: “Soy musulmán, lo rechazo”. Yaser había encontrado este anuncio en dos canales diferentes de televisión, y su estética –me decía- era muy parecida a la de los anuncios de las campañas de tráfico de la DGT en España, por lo que pensó que se trataba de un anuncio institucional, aunque no se nombraba ningún órgano gubernamental que lo financiara. Yaser quería contármelo para que tuviera en cuenta la actualidad de este tipo de mensajes en los países árabes.

no es de él, pues lo puedes encontrar en todas las noticias, pero ese gran movimiento, y de hecho pues algunos líderes del islamismo radical se han arrepentido y han escrito libros sobre que estaban equivocados”.

Aunque Yaser se lamentaba de la falta de eco de estos arrepentimientos en los medios occidentales, al menos en Madrid, sí se había sabido de las declaraciones de rechazo a la violencia y al terrorismo, que distintos/as musulmanes/as del Reino Unido habían realizado después del ataque del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, y del 11 de marzo de 2004 en Madrid²⁴. Incluso seis años después de que se sucedieran los atentados de Nueva York, en 2007, desde la UCIDE (la federación islámica que junto a la FEERI conforma a día de hoy la Comisión Islámica de España –CIE-, órgano que pretende ser representativo de la totalidad de musulmanes/as de España, y que funciona de interlocutor con la Administración española para la defensa de los intereses de los/as musulmanes/as de este país), se volvía a elaborar un manifiesto firmado por Riaÿ Tatary (su presidente) en el que se prohibían y condenaban los atentados, a la vez que se aseguraba la colaboración para parar la violencia, se agradecía la respuesta pacífica que se había observado en la sociedad española, tras los atentados del 11 de marzo de 2004, y se afirmaba

“que el terrorismo y sus actos criminales contra la población civil son claramente declarados contrarios al credo islámico, y contra cuyos actores e ideólogos se debe luchar para erradicar la extensión de aquellos que corrompen la mente y alma humanas por el planeta, aumentan el sufrimiento entre las víctimas inocentes, y generan más odios”²⁵.

Por su parte, Mohamed Al-Afifi (portavoz del Centro Cultural Islámico de Madrid en el momento de los atentados del 11 de marzo (11-M)) me decía en el curso de una entrevista

²⁴ Tanto la Junta Islámica de España (organización, sin ánimo de lucro, de ámbito nacional, fundada por Mansur Escudero –presidente de la FEERI- en el año 1.989, con el objetivo principal de articular y organizar el movimiento de los/as musulmanes/as en España y contribuir a la consecución de sus derechos civiles –como mostró en su implicación en el Acuerdo de Cooperación, firmado en 1992, entre el Estado y la Comisión Islámica de España-), a través de www.webislam.com (portal islámico fundada en el año 1997 por el Centro de Documentación y Publicaciones (CDPI) de Junta Islámica de España), como la UCIDE han seguido redactando comunicados de rechazo al terrorismo en cada uno de los aniversarios del atentado, así como lo habían hecho en el atentado del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y como lo hicieron en relación al atentado del 7 de julio de 2005 en Londres. Algunos de estos manifiestos pueden consultarse en los siguientes enlaces: http://www.lasprovincias.es/valencia/prensa/20070414/tema_dia/pasajes-coran-condenan-terrorismo_20070414.html, http://ucide.org/es/index.php?option=com_content&task=view&id=34&Itemid=35, http://ucide.org/es/index.php?option=com_content&task=view&id=128&Itemid=1, <http://www.hinduonnet.com/2005/03/12/stories/2005031203511400.htm>, <http://www.heraldodesoria.es/heraldo.html?noticia=155022>, <http://www.webislam.com/?idt=7387>, <http://www.webislam.com/?idn=8805> (consultados en septiembre de 2007).

²⁵ Para leer el manifiesto en su totalidad, véase el enlace http://ucide.org/es/index.php?option=com_content&task=view&id=34&Itemid=35.

realizada en 2007, justo después de que se hubiera leído la sentencia del juicio a los acusados por el 11-M:

“Han ocurrido atentados, los han cometido unos terroristas, estos terroristas han tenido la oportunidad de decir qué es lo que ha ocurrido, luego la, en un Estado de derecho, salieron culpables y, han tenido sus castigos. Ahí está, entonces nos toca trabajar, trabajar en las diferentes direcciones, la sociedad entender que es una página negra, es una página negra que ya está cerrada, dentro del Estado de derecho les ha caído el peso de la ley y, nosotros demostrar día a día que, esta minoría no nos representa y estamos dentro de esta sociedad todos nosotros.[...]”.

Y él no era el único que se manifestaba en esta línea. En las intervenciones que algunos miembros de la asociación *Islam de Hoy* realizaron en la prensa escrita y digital los días posteriores al 11-M se podía leer “Nosotros no tenemos la culpa, pero os pedimos perdón”²⁶, “El Islam no mata, los demás tenemos buen corazón”²⁷, “Alá nos encomendó a la convivencia pacífica”²⁸, “Los que han hecho esto no nos representan”²⁹. Claramente, con estas frases, lo que se hacía era especificar las diferencias entre los/as “buenos/as” y los/as “malos/as” y la posición que tomaban las personas que las articulaban. Con ellas se pretendía responder al *Culture Talk* que se imponía como hegemónico. Pero no se respondía frente a él, sino desde él, asumiendo la existencia de “buenos/as” y “malos/as” musulmanes/as y alineándose con los/as “buenos/as”. Y es que ante la conmoción de sentimientos, y la presión a la que se sometía a los musulmanes, era muy difícil que se detuvieran a deconstruir el entramado de argumentos por el que las circunstancias se estaban explicando. Por un lado, era necesario distanciarse de los terroristas y condenar cualquier tipo de violencia. Por otro lado, había que transmitir la idea de que la ortodoxia religiosa no se asociaba con una potencialidad de violencia. Pero, en una reacción más calmada y fría, ¿cómo se podría salir de un discurso culturalista? ¿Cómo ha de entenderse la ‘cultura’ desde Antropología y en relación a qué no debemos utilizar este concepto?

²⁶ Frase aparecida en <http://ishbiliaattawhid.jceran.com/moteurl/> y en La Razón digital http://www.larazon.es/ediciones/anteriores/2005-03-08/noticias/noti_mail41745.htm. Información incluida en las carpetas de la asociación.

²⁷ Titular del periódico El Mundo de 09 de marzo de 2005 recogida en la carpeta de la asociación y en www.elmundo.es/elmundo/2005/03/09/espana/1110342273.html

²⁸ Titular recogido en el periódico El Mundo del 11 de marzo de 2005 y guardado en la carpeta de documentación de la asociación (www.elmundo.es/elmundo/2005/03/11/espana/1110557070.html)

²⁹ Titular aparecido en el periódico El País el 26 de marzo de 2004 junto a fotos de algunos de los miembros de la asociación que sostienen la pancarta depositada como ofrenda en Atocha. Guardado en la carpeta de documentación de la asociación.

El discurso culturalista se justifica en la idea de que la ‘cultura’³⁰ es “un saber espiritual”, “una nación o un cuerpo social” o “todo aquello que hacen los pintores, productores de arte, escritores, directores de cine, etc.”. De ahí que los culturalistas piensen que se puede tener más o menos ‘cultura’ o que una ‘cultura’ es mejor que otra. Pero como apunta Díaz de Rada, este modo de entender la ‘cultura’, aunque generalizado, desvirtúa aquello que es la ‘cultura’, puesto que este concepto no alude a algo que pertenece a las personas, sino que su significado se predica de las acciones que éstas implementan cuando se encuentran en relación con otras, en un contexto y un tiempo determinado (Díaz de Rada 2010: 18-19, 160-168).

La adecuación de estas acciones al tiempo y al espacio en que se producen hace que no puedan ser concebidas como algo estático, sino dinámico; ni como algo homogéneo, sino diverso (ib. 23-24); ni como algo universal, sino concreto (ib. 82). Estas acciones son la ‘cultura’ que puede definirse como una “forma de vida social” que se hace en un tiempo y un espacio concreto, en el curso de relaciones sociales (ib. 32-33, 43, 96-100) y procesos comunicativos (ib. 84), y siguiendo convenciones que han sido incorporadas mediante alguna clase de aprendizaje social (ib. 46-48). Estas convenciones están formuladas por reglas que actúan como pautas de comportamiento que marcan un grado de obligación variable (ib. 51-52) y se constituyen y transforman en la práctica social (ib. 53-55).

Así se ve cómo no es la ‘cultura’ la que gobierna sobre las personas que la poseen, sino que son estas personas las que gobiernan sus comportamientos mediante la puesta en práctica de las acciones regladas que han sido incorporadas como costumbres y se han establecido por convención en procesos de comunicación con otras personas (ib. 43-55, 154-160). La ‘cultura’ no es una propiedad de la gente, sino una propiedad de la acción que la gente pone en práctica (ib. 209); es un conjunto de “prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto (Benhabib 2006 [2002]: 10).

Por esto, no se puede decir aquí que las respuestas de los/as jóvenes que protagonizan esta tesis (ni por otra parte la de otros/as musulmanes/as y/o marroquíes –ni en otros aspectos la de cualquier otra persona-) se derive de su “cultura musulmana” en un sentido estático y perenne en el tiempo, sino que es fruto de las decisiones tomadas por ellos en un momento y lugar concreto, siguiendo o transformando las pautas y convenciones que han ido

³⁰ La intención de este trabajo no es revisar la diversidad de significados que distintos/as antropólogos/as han realizado sobre el concepto de ‘cultura’ a lo largo de la disciplina. Por esto, en mis reflexiones me apoyo principalmente en Díaz de Rada (2010) porque sus definiciones me parecen adecuadas al argumento que deseo exponer. Para leer más sobre las distintas concepciones antropológicas de ‘cultura’ puede consultarse a modo de ejemplo Kroeber & Kluckhohn (1952), Kroeber (1969 [1957]) y Kuper (2001 [1999]).

incorporando en sus prácticas, como resultado de las relaciones que han establecido y establecen con otras personas con las que han compartido y comparten su cotidianidad. De otro modo se pensaría que estos/as jóvenes están entre nosotros/as pero ni aportan ni reciben nada de su entorno. Sería como pensar que carecen de capacidad para decidir lo que quieren ser, hacer, etc, cuando lo que muestran con sus identificaciones y prácticas es el manejo de una serie de herramientas aprendidas en un proceso de enculturación civil³¹ mediante el cual han adquirido las representaciones mentales y patrones de comportamiento necesarios para funcionar como un miembro de una cultura civil (Rhum 1997 en Baumann 2004:2; Téllez 2009b: 43).

Además, de la ‘cultura’ se derivan ‘competencias culturales’ o capacidades que, como resultado de nuestro aprendizaje social en procesos de relación con otras personas, nos permiten dar forma convencional a nuestras acciones concretas (Díaz de Rada 2010: 222-227); no sólo aprendidas en una ocasión, para siempre, o de un modo fijo, sino que a lo largo de la vida de una persona pueden aprenderse otras diferentes que constituyan nuevamente a la persona que, finalmente, puede llegar a “pertener” a estas otras culturas que va produciendo (ib: 236-237). Este constante proceso de constitución de la persona nos habla más de identificaciones que de identidades y las primeras son las que importan aquí (Baumann 2001: 148 en Díaz de Rada 2010: 248-249; Téllez 2009b: 39-55).

Esta importancia se manifiesta en su proceso de cambio constante que es incompatible con el *Culture Talk* al que me he referido aquí. Tanto Adam, como Mamdani, y/o Díaz de Rada coinciden en el modo en que entienden la ‘cultura’. Los tres se demarcan del estatismo del ‘discurso culturalista’. Uno y otro piensan que existe un problema en la lógica de pensamiento implantada desde el temor, la desconfianza y el recelo. Esta lógica acepta erróneamente la idea de que el Islam es rígido y de que los musulmanes tienen una cultura y una religión en las que la violencia es una de sus características incuestionables. Como nos hacía ver Adam, y como Díaz de Rada y Mamdani recuerdan, hay que fijarse en las personas porque es en sus ideas y comportamientos donde se constituye el contenido ideológico o práctico de los mismos (Díaz de Rada 2010: 120-121). Si no, ¿cuáles pueden ser los intereses de dicho error? ¿Promueven o dificultan la comunicación y las relaciones entre las personas? ¿En qué situaciones pueden derivar?

³¹ Para profundizar más en este concepto consúltese Baumann (2004). Para ver cómo este concepto permite comprender las reivindicaciones de aquellas personas que se definen musulmanes/as y españoles/as, consúltese Téllez (2009b: 41-55).

1.2.2. *Y ahora, ¿qué vas a hacer conmigo? La incertidumbre de “haberte conocido”*

Este temor, desconfianza y necesidad de diferenciación es explicado por Appadurai con su ‘teoría de la incertidumbre’ con la que busca explicar la naturaleza de las relaciones entabladas entre las mayorías y minorías sociales. Para este autor, las democracias liberales de los Estados-nación se han fundamentado en la idea de conformarse en una “pureza nacional”. Por esto cuando las técnicas de recuento, clasificación y participación política dan a conocer la existencia de minorías, la diversidad de la que hablan genera una angustia de no poder completar y/o alcanzar esta idea de “pureza nacional”. Esta angustia, y el temor que se deriva, no resulta de la diversidad, sino del supuesto disenso que acompaña a esta diferencia. En el pensamiento liberal, para seguir manteniendo el proyecto de Estado-nación, conformado por una población que se identifica por elementos comunes, se requiere unidad y homogeneidad y no disenso y diversidad. Así, bajo esta óptica, las minorías comienzan a ser temidas y rechazadas por el poder que tienen de alterar el orden previo. Su existencia habla de la aparición de “intereses particulares” que pueden constituir amenazas al “interés general” (Appadurai 2007 [2006]: 23, 60-63, 81-83, 85-87).

Los atentados terroristas del 11 de septiembre (y los posteriores de igual ideología), así como la creciente visibilización de los/as musulmanes/as en la esfera pública (a partir de los debates mediáticos subsecuentes a estos atentados), hacen, según Appadurai, que las minorías musulmanas protagonicen la historia de las minorías del siglo XXI, en representación de la asimetría establecida entre el temor a los números pequeños y el poder de los números pequeños (caracterizado, en este caso, por las imágenes del terrorismo celular y los terroristas suicidas) (Appadurai 2007 [2006]: 137-142).

Así, en la confluencia de las preocupaciones y recuentos estadísticos sobre el carácter de un pueblo, los derechos y la movilidad geográfica han generado situaciones en las que un gran número de personas se vuelven desmesuradamente desconfiadas sobre la identidad “real” de sus vecinos/as. Esta desconfianza les conduce a la sospecha de la coincidencia de etiquetas entre las identidades que se encuentran en la cotidianeidad (caracterizada por relaciones benignas) y las identidades colectivas peligrosas a las que hay que rechazar. Y esta sospecha genera una incertidumbre social sobre la “verdadera” identidad de la persona más próxima, y una certeza ideológica por la que una, o ambas identidades pareadas, comienzan a parecer depredadoras la una de la otra. Así, un grupo empieza a sentir que la existencia del otro grupo conlleva un peligro para su supervivencia (Appadurai 2007 [2006]: 112-115).

Esta incertidumbre y esta certeza ideológica establecen la idea de que existen *identidades predatorias* cuya construcción social y movilización requieren la extinción de otras categorías sociales próximas, definidas como una amenaza para la existencia del grupo definido como

“nosotros”. Este tipo de identidades casi siempre son mayoritarias y reivindican en nombre de una mayoría “amenazada”. Su discurso se fundamenta en la idea de que su propio grupo puede volverse minoritario si no desaparece la minorías que “les amenazan”³². Su emergencia se observa en contextos donde determinados grupos mayoritarios de un Estado-nación se esfuerzan por eliminar la distancia que existe entre ellos y la pureza del todo nacional. Su furia es más profunda cuanto más pequeño y más débil es la minoría que pretenden eliminar, dada la contradicción que les genera observar la capacidad de la minoría para hacer que la mayoría se sienta una simple mayoría, y no total e irrefutable (ib. 69-79).

Por este mismo proceso, los números relativamente pequeños de musulmanes, en muchos contextos como el que describe Appadurai para la India, son considerados una máscara del gran número de musulmanes del mundo y su presencia despierta sentimientos de incertidumbre ante la posibilidad de que su aparente pacifismo sea el escondite de una persona combativa (ib. 92). Este proceso se ve catalizado por los medios de comunicación que por su rapidez e intensidad hacen que los elementos materiales e ideológicos circulen por encima de las fronteras nacionales (ib. 18). Estos medios no son sólo los periódicos, la televisión, la radio y/o el cine, sino también las novelas, las estadísticas, los censos, las enciclopedias, los diccionarios, la labor de los servicios sociales, las propias ciencias sociales, etc (Peters 2001 [1997]: 78-79). Su poder reside en la posibilidad que ofrecen de simultanear lo local y lo global; capacidad de mostrar y crear así en la audiencia el efecto de bifocalidad al que aludía más arriba y por el que, al final, se da mayor credibilidad a lo que de global transmiten. Así, las experiencias y percepciones vividas en lo local son interpretadas como fragmentos aproximados de la totalidad, contenida en la globalidad, y difundida por estos medios de comunicación. Es decir, en ellos/as la visión global representa la coherencia, mientras que el entorno local es breve e incoherente dadas las limitaciones de los sentidos por los cuales lo local se percibe de un modo fragmentado (Peters 2001 [1997]: 81-84).

Esto se produce, a su vez, porque los medios de comunicación no son entendidos como medios, sino como mediaciones. Ya no son una materialidad técnica, sino que mutan a una potencialidad socialmente comunicativa. No son elementos diseñados para transmitir

³² Este argumento suele encontrarse entre aquellos/as que rechazan la presencia de los/as musulmanes/as en Europa. Véase por ejemplo el blog <http://alianzcivilizaciones.blogspot.com/>, en el que a pesar de su nombre, de lo que se habla es de la alarma deberíamos sentir por lo que sus autores llaman la “islamización de Europa, Eurabia”. En muchas ocasiones, esta alarma se basa en tasas de natalidad para demostrar que la fecundidad de las mujeres musulmanas es más alta que la del resto y que por ello, un día el continente contará con una mayoría de ciudadanos/as musulmanes/as que se impondrá en términos de costumbres y leyes a las minorías restantes. Este argumento se basa en España, como se verá en el próximo capítulo, en el estereotipo que ha recaído sobre el ‘moro’ y sobre su exacerbada sexualidad. Además, la excesiva reproducción de las musulmanas y el rechazo a su descendencia por parte de los/as que no lo son, puede encontrarse en chistes como el que contó un miembro de la asociación *Islam de Hoy* en el curso de unas jornadas celebradas el 20 de mayo de 2006. El chiste al que deseo aludir decía: “¿Cuánto tarda una “mora” en sacar la basura? Nueve meses”.

mensajes, sino que se convierten en el propio mensaje. Sus modalidades de comunicación se derivan del hecho de que la tecnología materializó cambios que daban sentido a las nuevas relaciones y los nuevos usos sociales (Martín-Barbero 2003: 190-191). Es decir, para comprenderlo en un entorno más próximo a nuestra cotidianeidad, podríamos decir que el correo electrónico no ha de ser visto sólo como medio de comunicación, sino como una muestra (mediación) de los modos de comunicación instantánea que se han instaurado como necesidades a cubrir en las relaciones y usos sociales.

De este modo, se entiende la incertidumbre que, de acuerdo a Appadurai, se transmite por los medios de comunicación y se instaura en la cotidianeidad de las relaciones. Por un lado, como denuncia Peters, los medios tienen un poder que ejercen sobre lo local, atribuyendo mayor credibilidad a lo que de global transmiten. Las palabras e imágenes de los medios de comunicación llegan a las personas antes de que las personas se dirijan a ellas, creando un discurso alienado y mostrando que son percepciones sensoriales inmediatas que forman parte de las experiencias vividas cara a cara en las comunidades y formando “puntos de vista nativos” (Peters 2001 [1997]: 81-84). Por otro lado, como anuncia Martín-Barbero, en sus potencialidades comunicativas, los medios difunden unas imágenes y palabras que en su proceso comunicativo lo que provocan es la transmisión de un imaginario que refleja los usos y las relaciones sociales que, al no ser cuestionadas y gozar de credibilidad, ejercen un poder reproductivo en los medios locales. Así, estas imágenes y palabras, ofrecen información sobre esos usos y relaciones sociales, al mismo tiempo que inciden a su reproducción en los ámbitos más cercanos. Por estos dos motivos, las imágenes y las palabras de incertidumbre que transmiten los medios sobre lo global se manifiestan como mediaciones de sentimientos de incertidumbre globales que cobran protagonismo y actúan de guía de las relaciones cotidianas locales.

De ahí que, la incertidumbre social generada consista en no saber a ciencia cierta si un individuo particular es realmente lo que él o ella dice ser, o lo que parece ser, o lo que ha sido históricamente (Appadurai 2007 [2006]: 19). Una muestra de esta incertidumbre, en el caso que me ocupa, puede observarse en las respuestas que ofrece Sabrá -nueva musulmana española- a las personas que le preguntan por las causas por las que lleva hiyab o pañuelo islámico:

“Yo habitualmente llevo pañuelo. Pero sí, cuando me preguntan suelo decir que soy musulmana. Si me preguntan un poco más, suelo decir que soy sunní. Y entonces ya viene la batería de preguntas habitual, con la batería de respuestas habitual. ‘No, no me he casado con ningún hombre árabe’. ‘No, no he vivido en ningún país árabe’. ‘No, mis padres no son árabes’. Y entonces cuando se relajan es cuando digo ‘no, yo soy una ‘mora celta’. Yo entré al Islam en Irlanda por un

conocimiento además de lo andalusí, de los neo-andalusíes, los musulmanes españoles”.

En tanto que nueva musulmana, como se puede ver a través de las experiencias que cuenta, Sabrá experimenta un proceso de extranjerización que intenta evitar explicando que las raíces de su fe religiosa son españolas (cuando identifica lo andalusí con el pasado español). Su decisión de usar hiyab y mostrar de ese modo cuál es su religión, genera en su entorno incertidumbre y por esto recibe las preguntas por las que la gente busca obtener más información y mayor seguridad sobre cuál es la posición que sostiene ella. Esta incertidumbre cobra fuerza en un contexto donde, a gran escala, se observan movimientos de personas cuyo conocimiento social se basa más en el rumor y el terror, y no en la certeza. Y, más aún, en un momento de la historia política internacional donde los fundamentalismos (de cualquier tipo) han conducido a un repertorio emergente de intentos de producir niveles de certeza sobre la identidad social, los valores, la tradición y la dignidad de las personas y los grupos, que con anterioridad se consideraban innecesarios (Appadurai 2007 [2006]: 19-21). Como Adam refería más arriba, las personas que le realizan estas preguntas a Sabrá desean saber si ella es como los “otros” (los/as “malos/as” –doctrinales, “ultraconservadores”, violentos/as y antimodernos/as-), o si pertenece al grupo de los fiables (los/as “buenos/as” –moderados/as, modernos/as, occidentalizados/as y demócratas-).

El hecho de que la imagen de Sabrá genere incertidumbre se deriva de la existencia del “rumor” generalizado por el que se ha llegado a establecer esa diferenciación entre los/as “buenos/as” y los/as “malos/as”. Esta diferenciación genera incertidumbre porque habla de la diversidad, no en términos morales, sino de práctica. Es decir, mediante una situación problemática (un ataque terrorista), se pone de manifiesto una parte de la diversidad social (el pluralismo religioso –en este caso el Islam-). Esta diversidad y/o pluralismo pone de manifiesto la existencia de unas mayorías y minorías que, para algunos/as, convierten en cuestionable la posibilidad de establecer una identificación social común (Appadurai 2007 [2006]: 60). Para los/as que piensan así, la diversidad les genera una angustia de lo incompleto (fragmentación social) que, en retroalimentación con la sensación de incertidumbre social, les ofrece estímulos para rechazar a las personas o grupos que “impiden” alcanzar su objetivo de configurar o representar una sociedad completa (o ciudadanía nacional (ib.: 23, 63) completa).

Así, cuando la diversidad se relaciona con la imposibilidad de alcanzar un proyecto común, la existencia de minorías no es el problema, sino el síntoma. La ira y el temor que producen al unísono lo incompleto y la incertidumbre no pueden afrontarse mediante la expulsión de las minorías no deseadas, sino mediante la eliminación de la diferencia misma (Appadurai 2007 [2006]: 25-26). Por esto, para los/as que sienten así es más sencillo dividir el mundo entre

los/as “buenos/as” (e ignorar la pluralidad contenida en este nuevo grupo) y los/as “malos/as” (que han de ser eliminados/as una vez identificados/as).

Cuando estas diferenciaciones terminan creando grupos minoritarios esencializados sobre los que se tienen ideas cerradas, en muchas ocasiones al interpretarlos como amenazas para el resto, es muy fácil que las mayorías entre las que se encuentran inmersos reaccionen rechazándolos y basando este rechazo en el temor que les ocasiona el desconocimiento de sus intenciones. Como veíamos más arriba, según Appadurai, esta desconfianza se basa en un sentimiento inicial de incertidumbre por el que se generan dudas sobre quiénes se encuentran exactamente dentro del “nosotros” y quiénes dentro del “ellos”.

En la declaración que Bush realizó en el discurso televisado del 7 de octubre de 2001, afirmaba que los ataques del 11 de septiembre eran el combate inaugural de la primera guerra del nuevo siglo: la guerra contra el terrorismo. A partir de este momento, “nosotros” debíamos luchar contra “ellos” (Waines 2007: 3-4). El “nosotros” venía configurado por una categoría “cultural” que amalgamaba a las personas de “valores occidentales” y el “ellos” acogía a todos los que “culturalmente” buscaban desmarcarse de ellos. Los discursos culturalistas sobre los que se apoyaba esta diferenciación ya han sido comentados. Lo que importa aquí es incidir en el hecho de que lo ‘cultural’ fue tomado como el principal elemento con el que recrear fantasías de pureza, autenticidad, fronteras [virtuales] y seguridad (Appadurai 2007 [2006]: 38) que viajaban en las recreaciones de la imaginación conformada como una forma de negociación entre posiciones de agencia de individuos y espectros de posibilidades globalmente definidos (Appadurai 2001 [1996]: 44-45); recreaciones observadas aquí.

1.2.3. Pero yo no soy como ‘ellos’. Me siento más próximo/a a ‘vosotros’

“A boundary is not that at which something stops but, as the Greeks recognized, the boundary is that from which something begins its presencing.”

Martin Heidegger, “Building, dwelling, thinking”
(en Bhabha 2006 [1994]: 1)

En una conversación que mantuve con Nisrine –joven española hija de inmigrantes marroquíes-, en la que hablábamos de su participación en las espontáneas manifestaciones de duelo acontecidas como respuesta a los atentados del 11-M, me decía:

“Pero es cierto que nos quedamos todos totalmente flipados, o sea, la población marroquí. Yo recuerdo además a mi madre, que la gente en el barrio la... O sea, todo el mundo esperaba una respuesta de nosotros. Como si nos tuviéramos que defender, que dar explicaciones y no venía a cuento porque al fin y al cabo

asesinos hay en todas partes y no... no tiene que ver con su religión, son asesinos”.

A su vez, dos jóvenes que ofrecieron sus testimonios para el “Archivo del Duelo” –Yousef y Bouazza - decían:

“yo por la mañana yo creo que yo también sabía que... lo sentía, lo presentía ¿no? Y lo único que no quería que fueran...era como... “sé que han sido pero ojala que no hayan sido por favor... porque es que los musulmanes en España no nos merecemos.....” bueno, no nos merecemos, quiero decir, no somos así... entonces va a ser... nos van a mirar mal... nos van a perseguir...bueno, en esos momentos piensas de todo no?... y yo soy español, y yo soy español nacido en España y de madre española y mi idioma materno es el español lo que pasa que bueno, a veces se asocia el Islam a la inmigración y a veces da igual que seas español o inmigrante o extranjero... el Islam es una religión mal vista, ¿no? [...] Yo he notado... he notado los primeros días, los primeros meses incluso, o semanas, he notado que la gente musulmana, eh... estaba muy asustada y yo lo he notado porque yo voy mucho a la mezquita y entonces, de gente que ves todos los días, dejas de verla, ¿sabes?, la gente se asusta mucho, mucha gente musulmana estuvo unos días sin ir al trabajo o estuvo unos días sin ir a la mezquita, sin dejarse ver mucho por la calle, las mujeres con velo son un objetivo fácil, desde... ¿sabes?, identificable... yo creo que al principio incluso yo mismo... yo iba las siguientes semanas, eh. No solo el siguiente viernes, sino las siguientes semanas ibas a la mezquita y decías, “jo es que no sé si ir a hacer el rezo del viernes”, que es como la oración del domingo de misa, porque es que lo mismo ponen una bomba aquí en represalia y era como... ¿sabes?... era como pff. Mirando para arriba diciendo “bueno, que acabe cuanto antes porque lo mismo...”, ¿sabes?. Era un miedo... y casi incluso justificado, o sea, que yo lo justificaba, era como decir, “es que si nos ponen una bomba, es que... es que... es posible, porque están cabreados y tienen razones para estar cabreados porque, porque bueno esto lo han hecho gente que dicen ser musulmanes con lo cual pues nos van a meter a todos en el mismo saco”. (Yousef)

“En aquellos días, recuerdo que también, también, el, el consejo... general que circulaba entre mis amigos y mis compañeros, y en muchas llamadas. Me llamaban de casa mucho, me llamaba mi tío de Italia, a ver si, si estabas tú en el, en algún tren de cercanías porque yo, me preguntaban por mí. También. Pues se ha creado un... cierto sentido de, de, de, de, de una situación anormal, muy rara, en la que, con la que uno, mmm, conviene quedarse quieto y... esperar un poco a

que resurja. Pues al final, yo creo que no salí en dos días. No salí mucho, no salí mucho. Porque no, no, no respiraba lo que era... La ciudad se volvió... enteramente...eh... sombría, con un ambiente... verdaderamente, mmm. Fue indescriptible, porque el impacto se notaba en la gente. [...]El consejo de los amigos era que, pues evitar, evitar al máximo, mmm, tener alguna, algún, mmm. Mantener el mínimo contacto con, con, con los demás en, en, en el sentido en que pudiese haber personas que están afectadas sentimentalmente por la pérdida de un, familiar y... puedan reaccionar de un modo violento. Sería totalmente comprensible desde, desde, con la...des, un poco después, un día después. Sería totalmente comprensible. Incluso esa persona podría, venir y, y pedir perdón por lo que había hecho y tal, pero, en este momento no se le, muchas veces no se le puede culpar porque no... La gente estaba tan tocada, eh..." (Bouazza)

Y en la entrevista colectiva que realicé a algunos de los miembros de la asociación *Islam de hoy*, Samira –miembro de la asociación- me relataba los sentimientos que había tenido cuando unos meses después a los atentados se había acercado a una de las estaciones de tren afectada por los mismos, la estación de El Pozo:

“¿Cómo es posible que puede? Si es posible que, si es verdad que ellos lo han hecho porque yo ya..., entre tantas teorías, de verdad, de verdad, te lo juro. Nos hemos perdido totalmente. Pero, ¿es esto...? ¿Es esto el Islam? O cualquier, o el cristianismo, o el judaísmo, ¿es esto? Imposible. ¿Cómo es posible que uno sube a un tren y mirando a la, los ojos de los niños, de los mayores, de, de esta gente tan pobre, tan... de verdad, te lo digo y se me pone todo (con énfasis) el cuerpo a temblar. No puedo, yo (con énfasis), no soy víctima directa, ni soy nadie. No puedo montar en un tren, no puedo (con énfasis). Me he perdido con mi coche, hace dos meses y, entré sin, sin saber dónde estoy en El Pozo. Me paré el coche y me quedaba así (gesticulando, como si estuviera petrificada) temblando, fíjate, hace dos meses, es decir, tres meses después. Y cada persona que me miraba, yo me digo, seguro (con énfasis) que me mira como asesina, seguro que no sé. Era terrible, pasé la media hora más terrible de mi vida, más terrible de mi vida. Y solamente con ver, la estación de El Pozo, no sé qué me había pasado. No puedo montar en un, en un tren”.

En todos estos comentarios llama la atención el temor a ser considerados asesinos/as. Por un lado, Nisrine defiende la idea que Adam introducía en el apartado anterior, la sensación de ambos es que, a partir de estos atentados se pedía a los/as musulmanes/as que se posicionaran, y por eso muchos terminaban por adoptar conductas defensivas, cuando ellos no tenían nada que ver con lo que había sucedido y no tenían por qué posicionarse al

respecto. Por otro lado, Yousef y Bouazza sintieron miedo y fueron cautelosos en sus movimientos en los días posteriores a los atentados, pues no sabían si alguien reaccionaría de un modo violento contra ellos y, además, hasta creían que si esa reacción se producía estaba justificada.

A través de un hecho violento, se producía así la visibilización de una parte de la diversidad social de Madrid. A través de este hecho, las personas se identificaban como víctimas de él, o como “agentes” en los ojos de otros/as que, por su comprensible ira y dolor, podrían hacer de estos/as últimos/as unas víctimas si hubieran decidido agredirles o marginarles. Por fortuna ésta no fue la situación, porque para que se hubiera creado una situación de ‘circulación del pánico’, tal y como la que describe Homi K. Bhabha en *The location of culture* (2006 [1994]: 283-296), debería haber habido una identificación clara entre los que cometieron los hechos en nombre de una fe y los/as que fueron testigos/as de los mismos y profesan la misma fe bajo la que los atentados fueron justificados –la islámica-. A su vez, debería haber un antagonismo social que no se encontraba en Madrid y gracias a esto no se produjo un ‘círculo del pánico’ y una escala de violencia. Aunque la distribución de poder, entre los grupos mayoritarios y minoritarios, fuera desigual aquí, es importante incidir en el hecho de que las identificaciones que realizaron los/as musulmanes/as una vez que ocurrieron los atentados, no se caracterizaban por estar hechas a partir de un “nosotros” -los musulmanes- frente a un “ellos” -los no musulmanes-, sino frente al “aquellos” -los terroristas- incorporados en el “nosotros” pero desechados de él en estas identificaciones (Téllez 2007:104).

Con este modo de proceder, los/as musulmanes/as expresaban lo ajenos que se sentían de tales actos. Por medio de esta identificación se observaba en ellos el proceso de “la otredad del sí mismo”, es decir, la idea desarrollada por Arfuch por la que en tiempos de crisis, desarraigo, inseguridad e incertidumbre de presentes y futuros las personas no se identifican con determinados aspectos que no sienten propios, sino ajeno a sí mismos (Arfuch 2002: 11; Téllez 2007: 104-105, 2010b: 112-113). Por esto, a pesar del temor, la inseguridad e incertidumbre, en lugar de observarse una respuesta violenta que buscara protegerse de una posible contraofensiva de los no musulmanes, lo que se produjo fue una participación social y política pacífica que se manifestó principalmente en el seno de las asociaciones juveniles y socioculturales que se crearon o revitalizaron en la fecha, y que venía motivada por las identificaciones que sus miembros hacían con la ciudadanía madrileña y los/as “buenos/as” musulmanes/as.

Así, aprovechando la expresión de Peters explicada más arriba, se creaban unos “puntos de vista nativos” que considero interesantes para mi investigación, pues pienso que es por medio de ellos como estos/as jóvenes forjaron los discursos y las prácticas que deseaban mostrar como el ejemplo necesario para modificar los estigmas bajo los que decían ser vistos/as. De

ahí que estime necesario hacer esta mención para comprender posteriormente los significados de esas prácticas y esos discursos, que surgen del resquemor y la desazón de sus representaciones. La elaboración de estas imágenes, y la carga simbólica negativa y estigmatizante que contienen, es aquello a lo que he querido aludir al referirme a la construcción del ‘sujeto político musulmán’ en nuestro entorno.

Limitarme a hablar de los medios de comunicación para referirme a este tipo de construcción me parece insuficiente. Por esto considero oportuno profundizar más en el día a día de las relaciones de estos/as jóvenes. Los modos en los que el Islam y los/as musulmanes/as han sido visibilizados/as en las políticas sociales, así como los temas por los que se crean debates públicos en relación a su presencia en el entorno social, es aquello en lo que me centro en el próximo capítulo. La intención de focalizar en estos aspectos es la de seguir mostrando otras facetas de los contextos en los que se ubican estos/as jóvenes. Es decir, ¿en qué se piensa cuando se habla de Islam en sus entornos políticos más cercanos? ¿Cuáles son los aspectos por los que se menciona su presencia? ¿Desde qué enfoques se analiza y reflexiona ésta? ¿Cómo intervienen ellos/as en estos debates? A continuación intento dar respuesta a estas preguntas centrándome en los contextos sociales y políticos de España, y otros países europeos.

2. Visibilización del Islam: Debates, anti-musulmanismo e islamofobia en España y otros países de Europa

La visibilización de musulmanes/as en España y en Europa, en las últimas décadas, ha promovido la aparición de una serie de debates mediáticos relacionados con políticas sociales desde las que se ha pretendido regular su religiosidad en los espacios públicos de ambos territorios. Estos debates han tenido una incidencia directa en Madrid donde, como podremos ver, la descripción de una situación vivida durante mi trabajo de campo muestra cómo los debates nacionales y europeos tienen un profundo calado entre los/as jóvenes a los que me estoy refiriendo aquí. Estos debates han sido igualmente utilizados por ellos/as como referentes de los imaginarios de sus conciudadanos/as y como indicadores de aquellos/as estigmas y/o malentendidos que se sienten en la necesidad de explicar o revertir.

En la actual Europa de los veintisiete, tres países destacan por liderar el debate público sobre la visibilización y la regularización de la religiosidad islámica. Estos son el Reino Unido, Francia y Holanda. En los tres casos, las políticas de integración han sido el tema clave por el que la religiosidad de los/as musulmanes/as se ha planteado como un desafío o problema en sus sociedades. La tónica general que he observado en Madrid es la de pensar que los debates desatados en otros lugares del continente se reproducirían un tiempo después en España. Como un modo de antecederse a estas posibles polémicas, estos/as jóvenes prestaban atención y aludían a estos debates europeos para organizar distintas actividades desde sus asociaciones, y para buscar soluciones a esos posibles problemas, antes de que estos surgieran en sus contextos.

Por esto, me detengo a exponer en este capítulo cuáles son estas polémicas, en estos países europeos, y cómo se han trasladado a España. En esta exposición, volveré a mostrar cómo el punto de mira no sólo recae sobre los/as musulmanes/as, sino también sobre aquellos/as que desafían las políticas hegemónicas de sus países y apuestan por defender sus derechos. Esta reclamación de justicia social y política se ha realizado en todos los casos bajo un elemento que ha terminado alzándose como el icono del Islam en Europa, esto es, el hiyab o pañuelo

islámico³³. Sobre él pivotan la mayoría de los debates del continente europeo y por ello, a continuación, presentaré, a partir del caso francés, cómo este icono pretende cargarse de significado en nuestro medio.

Al mismo tiempo, la identidad y la enseñanza de los/as jóvenes musulmanes/as son planteadas igualmente como otras puntas del iceberg sobre las que debatir el cuestionamiento de los sentimientos de lealtad y pertenencia de estos/as jóvenes. En muchas ocasiones, este tipo de debates se acompaña de un rechazo, o están dirigidos por un tipo de personas que vienen a mostrar las fobias que surgen entre ciertos/as conciudadanos/as cuando piensan en los/as musulmanes/as o el Islam. De ahí que, en este capítulo también reflexione sobre las actitudes de rechazo que han quedado recogidas bajo el cuestionado concepto de ‘Islamofobia’, por el que me guiaré para conocer cómo se conceptualiza tanto en España como en Europa.

Todos estos aspectos contribuyen a configurar los imaginarios desde los que muchos/as musulmanes/as de Europa se sienten juzgados/as y valorados/as en su entorno. Estas percepciones, y el intento de revertirlas, son uno de los factores que han motivado la participación política y social de los/as jóvenes que he conocido en Madrid. La antigüedad, permanencia y reproducción de estas imágenes aconseja detenerse tanto en ellas, como en los procesos por los que se instauran y multiplican. Y a esto es a lo que me dedico aquí.

2.1. Visibilización de musulmanes/as en Europa

Tanto en España como en el resto de Europa muchas personas consideran que el Islam es una religión extranjera llegada de lejos. En los discursos de muchos/as ciudadanos/as, académicos/as, y hombres y mujeres de la política de dichos ámbitos geográficos es común la idea de asociar el Islam y los/as musulmanes/as con los movimientos de población acontecidos en Europa después de la Segunda Guerra Mundial³⁴. Esto ha supuesto que el

³³ En este texto uso principalmente la palabra *hiyab*, escrita con la grafía española de su pronunciación en árabe (*hijab*). Por *hiyab* me refiero al pañuelo con que algunas mujeres musulmanas se cubren la cabeza y los hombros, dejando al descubierto el óvalo de la cara; en ocasiones, sólo me refiero al hecho de cubrirse.

³⁴ A modo de ejemplo pueden leerse las obras de Allievi (2006), Al-Sayyad y Castells (2003), Bouaissa (2007), Boubeker (2007), Boursin-Lekov (2007), Cruz y Celestino (2005), Dassetto (1996, 2000), Dassetto *et al.* (2001), Goody (2005), Jacobson (1998), Kastoryano (2005, 2006), Kepel (1995), Küçükcan (1999), Lacombe (2001), Lithman (1990), Malik (2004), Meer (2007), Mijares (2006), Modood (2005), Modood, Beishon y Virdee (1994), Modood *et al.* (1997), Peter (2006), Peter y Arigita (2006), Pumares (1996), Ramadan (2002), Ramírez y Mijares (2005), Roy (2003), Salvatore (2006), Schiffauer (1990), Shadid (1996, 2002a), Triandafyllidou y Zapata-Barrero (2006), Van der Veer (2001) y Vertovec (1997) donde se habla del Islam y los musulmanes en Europa como un sector de la población de aparición posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Islam se haya entendido como un elemento extraño al que se ha hecho referencia en la literatura europea relativa a la inmigración, las minorías étnicas y las relaciones raciales (Nielsen 1995 [1992]: vii). En cualquiera de estos casos la religión no era un aspecto tenido en cuenta, puesto que la epistemología de las disciplinas que abordaban su estudio estaba influida por asunciones seculares que suponían una progresiva privatización de la práctica religiosa de estos grupos (Nielsen (1995 [1992]: vii).

Sin embargo, la presencia de musulmanes en Europa ha sido constante a lo largo de la historia del Islam³⁵. Comerciantes y diplomáticos musulmanes han residido durante siglos, principalmente en el centro y sur del continente europeo. A lo largo de estos siglos algunos autores como Nielsen (1995 [1992]: 1-7) han podido identificar cuatro etapas en las que musulmanes de distintos orígenes, y por diferentes motivos, se establecieron en Europa. La primera etapa se relaciona con la llegada de musulmanes al territorio que hoy en día configura el estado español, y con el establecimiento de reglas islámicas en Sicilia y el sur de Italia. En ambos casos, las aportaciones de estos musulmanes contribuyeron al enriquecimiento de la cultura europea, aunque, la presencia de musulmanes en ambos países acabó, en el segundo caso, a finales del siglo XI con la llegada de los normandos a esas tierras, y, en el primer caso, entre finales del siglo XV y comienzos del XVII con el decreto de expulsión o conversión de los Reyes Católicos en 1492, y la posterior expulsión forzosa de los moriscos (musulmanes que habían permanecido en la península bajo la condición de convertirse al catolicismo, pero que fueron expulsados por ser acusados de seguir practicando el Islam) en 1609.

La segunda etapa se relaciona con la expansión de los ejércitos mongoles durante el siglo XIII, cuyos sucesores establecieron estados islámicos ubicados entre el río Volga (al norte de los mares Caspio y Negro) y el Caúcaso y Crimea. Los que eran comerciantes y soldados se desplazaron alrededor del imperio ruso y establecieron colonia en lugares como la actual Finlandia, y lo que hoy es la frontera entre Polonia y Ucrania. Estos musulmanes han permanecido hasta la actualidad en Europa, representando así una parte de los musulmanes del continente. La tercera etapa se refiere a la expansión de los otomanos en el interior de los Balcanes y Europa central. En este caso, fue la población turca del imperio otomano quien se asentó en la zona y sus descendientes continúan establecidos a día de hoy en algunas partes de Bulgaria, Bosnia, Rumania, Albania y Grecia. A esta población se sumaron los habitantes de estos lugares que se convirtieron al Islam y engrosaron así el número de musulmanes/as que permanecen en la actualidad en estas zonas europeas.

³⁵ Para ampliar los detalles sobre la presencia de musulmanes en el continente europeo, desde el surgimiento de esta religión en el siglo VII hasta finales del siglo XX del calendario gregoriano, puede consultarse Nielsen (1995 [1992]: 1-7). Los datos mencionados aquí corresponden a esta referencia bibliográfica.

La cuarta etapa es aquella que ha cobrado protagonismo en la actualidad, esto es, la llegada de inmigrantes musulmanes/as al continente después de la Segunda Guerra Mundial. En esta ocasión, son los países ubicados al oeste de Europa los primeros que recibieron a estos inmigrantes. Unas décadas después, su presencia podía observarse también en los países del sur del continente. Pero no sólo la inmigración conllevó el asentamiento de musulmanes en Europa, ni se puede decir que haya habido un intervalo de siglos en los que no hayan residido musulmanes en el continente ni que no hayan aportado nada a Europa. Por ejemplo, los estados que configuran la actual Alemania han tenido contacto con el Islam por medio de la expansión del imperio otomano en los Balcanes, durante los siglos XVI y XVII; en la expansión de Prusia, a mediados del siglo XVIII, el rey Federico I contó con un millar de soldados musulmanes entre guardias turcas y soldados tártaros que habían desertado del ejército ruso; durante la segunda mitad del siglo XVIII, la *East India Company* de Gran Bretaña fue reclutando a un importante número de indios, algunos de los cuales eran musulmanes. El total de ellos creció con la apertura del Canal de Suez, en 1869, cuando un gran número de yemeníes y somalíes fueron reclutados para la obra. Muchos de los yemeníes se establecieron en los puertos de Cardiff y South Shields y se casaron con mujeres británicas que, en su mayoría, se convirtieron al Islam; a finales del siglo XIX, la monarquía austro-húngara ocupó Bosnia-Herzegovina y una sustancial población musulmana pasó a formar parte de este imperio multicultural y multireligioso, en cuya capital, Viena, vivía un *mufti* (experto en legislación islámica) para el que se habían creado ciertas concesiones de la ley islámica con el fin de poder mantener a su familia en el país; y a lo largo de este siglo XIX la inmigración de musulmanes a Francia era un hecho constante, caracterizado por la presencia de estudiantes, exiliados políticos y hombres de negocios. Junto a estas personas, antes de la Primera Guerra Mundial, llegaron un gran número de trabajadores argelinos representados principalmente por habitantes de la Kabília (durante la colonización francesa de Argelia, país considerado región francesa en la época) que se asentaron mayoritariamente en Marsella. Y después de esta guerra, debido a los descensos de población (y por las relaciones que se seguían manteniendo por la colonización), miles de argelinos, tunecinos y marroquíes se desplazaron a Francia para trabajar en el ejército y en el sector civil.

Así hasta que, en la actualidad, como puede verse en la siguiente tabla, según el último recuento del Pew Research Centre (publicado el 27 de enero de 2011 sobre los datos estimados de población, de 2010)³⁶, las cifras ascienden al 7,5% en Francia, al 6% en Bélgica, al 5,7% en Austria y en Suiza, al 5,5% en Holanda, al 5% en Alemania, al 4,9% en Suecia, al 4,7% en Grecia, al 4,6% en Reino Unido, al 4,1% en Dinamarca, al 3% en Noruega, al 2,6%

³⁶ Para más información véase el enlace <http://pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe.aspx>, consultado el 3 de marzo de 2011.

en Italia, al 2,3% en Luxemburgo y España, al 0,9% en Irlanda, 0,6% en Portugal y 0,3% en Finlandia; con una previsión de aumento para las estimaciones previstas para el año 2030.

EUROPE

Number of Muslims in Selected Countries

Countries	ESTIMATED MUSLIM POPULATION	ESTIMATED PERCENTAGE OF POPULATION THAT IS MUSLIM	PROJECTED MUSLIM POPULATION	PROJECTED PERCENTAGE OF POPULATION THAT IS MUSLIM
	2010	2010	2030	2030
Austria	475,000	5.7%	799,000	9.3%
Belgium	638,000	6.0	1,149,000	10.2
Denmark	226,000	4.1	317,000	5.6
Finland	42,000	0.8	105,000	1.9
France	4,704,000	7.5	6,860,000	10.3
Germany	4,119,000	5.0	5,545,000	7.1
Greece	527,000	4.7	772,000	6.9
Ireland	43,000	0.9	125,000	2.2
Italy	1,583,000	2.6	3,199,000	5.4
Luxembourg	11,000	2.3	14,000	2.3
Netherlands	914,000	5.5	1,365,000	7.8
Norway	144,000	3.0	359,000	6.5
Portugal	65,000	0.6	65,000	0.6
Spain	1,021,000	2.3	1,859,000	3.7
Sweden	451,000	4.9	993,000	9.9
Switzerland	433,000	5.7	663,000	8.1
United Kingdom	2,869,000	4.6	5,567,000	8.2
Total for these countries	18,267,000	4.5	29,759,000	7.1

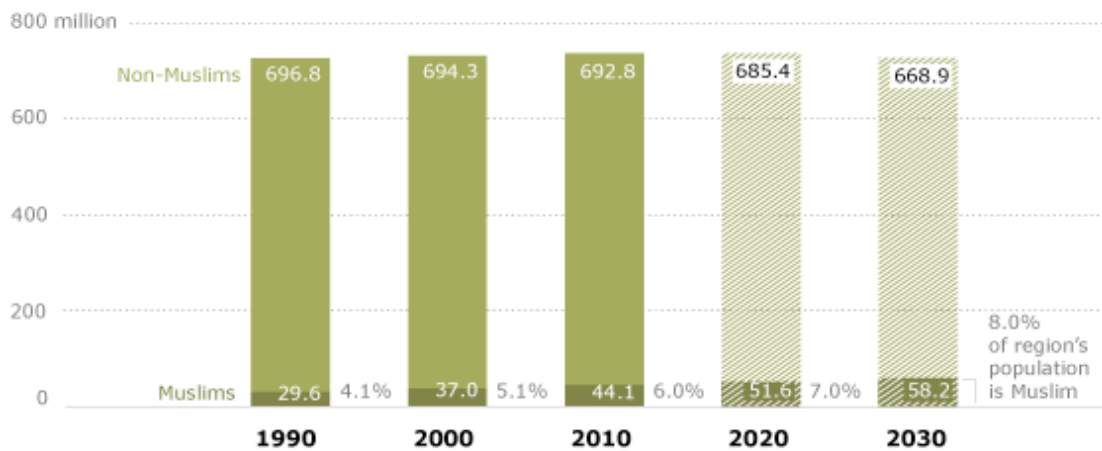
Population estimates are rounded to thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Figures may not add exactly due to rounding. Table shows 17 of the 50 countries and territories in Europe.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • *The Future of the Global Muslim Population*, January 2011

El aumento paulatino del porcentaje de población musulmana, que puede observarse en la siguiente gráfica, ha despertado reacciones sociales y políticas dispares. Por un lado se cuestiona la viabilidad de modelos civiles y políticos que se consideran incompatibles con la religiosidad musulmana (principalmente se cuestiona la viabilidad del secularismo y de modelos de integración multicultural y asimilacionista) y, por otro lado, aparecen discursos minoritarios que alertan de las imposiciones que los/as musulmanes/as traen consigo, y los riesgos sociales que pueden vivir las sociedades europeas por su asentamiento y potencial control. Aunque minoritario me gustaría incluir aquí esta última reacción porque su virulencia es percibida de un modo más o menos directo y/o sutil por los/as jóvenes de los que hablo. También quería detenerme en la primera reacción porque constituye discursos que, aún procediendo de la hegemonía política, tienen gran calado social por difundirse a través de los medios, y por incidir en los modos en que muchos/as ciudadanos/as conciben e interpretan a sus vecinos/as musulmanes/as.

EUROPE

Muslims as a Share of Overall Population, 1990-2030



Percentages are calculated from unrounded numbers. Cross hatching denotes projected figures.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • *The Future of the Global Muslim Population*, January 2011

Abraham, joven español de treinta y tres años e hijo de inmigrantes marroquíes lo vive y nos lo cuenta así:

“Los tiempos han cambiado. O sea, nosotros cuando estábamos éramos dos, tres o uno en cada colegio, ¿no? Éramos exóticos, ¿no? Y los tiempos ahora no son así. Los tiempos ahora es que es mayor el número. Al ser mayor el número también aumenta un poco más la presión y la visión sobre la religión que practicas, en este caso la musulmana. Aumentan el número de espacios para musulmanes porque antes si eran dos o tres pues no hacía falta una mezquita. Pero si ahora son quince mil, pues sí que hace falta una mezquita. El mundo también ha cambiado. La visión del Islam es el enemigo, el rojo por decirlo así. Luego, se cayó el muro de Berlín y hubo como una época ahí fría en la que no se sabía qué era el mal, cuál era el mal de Occidente, hasta que de repente surgió que el mal de Occidente es el Islam. Entonces nos encontramos con que esos hijos de inmigrantes, tal, musulmanes, están en Occidente y resulta que la religión que practican sus padres y en la cual han nacido ellos y, practican algunos o no, pues es el enemigo de Occidente”.

Estas palabras de Abraham evidencian la percepción del miedo, temor e incertidumbre con que se siente observado. Con ellas podemos recordar el modo en que Appadurai explicaba la génesis de la incertidumbre entre las mayorías (hegemonías políticas y sociales) que sentían riesgos y amenazas por el aumento del número de las minorías (en este caso, de minorías religiosas) y por sus demandas de respeto, reconocimiento social y representación política.

Estas sensaciones son claramente visibles en el testimonio de Abraham donde también podemos conocer los factores que estimulan sus deseos de ofrecer una imagen “renovada” del ‘Islam’, de los/as ‘marroquíes’ y de los/as ‘musulmanes/as’, esto es, sus intenciones de modificar los estereotipos que, con anterioridad, ya recaían sobre ellos/as.

De igual modo, otros/as jóvenes en Madrid se identifican con estas intenciones y para ello miran hacia Europa. El 1 de abril de 2006 había quedado a las 9:15h en el Centro Cultural Islámico de Madrid. Iba al encuentro de un grupo de jóvenes con quien iría a Alcalá de Henares. Nos desplazábamos a esta ciudad porque una asociación de gays y lesbianas de esta localidad (*Arco Iris*) había invitado al Sheik Munir (entonces imam de la mezquita ubicada en dicho centro, la llamada mezquita de la M-30) a que realizara una intervención sobre la opinión que le merecía la homosexualidad, y las personas con las que quedé deseaban acompañarle para reforzar su discurso y su posición política y social en relación a esta temática.

Antes de llegar al CCI, me encontré en la parada de metro de Avenida de América con Nur, Sarah, Aixa y una niña que las acompañaba. Ellas estaban en la parte baja de las escaleras mecánicas y yo en la parte superior. Vimos el metro y empezamos a correr. Aún no nos habíamos saludado. Yo corría detrás de ellas. Conseguí coger el metro y en el interior nos reconocimos e intercambié besos con todas. Nos preguntamos por cómo había transcurrido la semana y les comenté que se me había pasado tan rápido que no sabía bien qué había hecho. Las cuatro estábamos dormidas. Nos habíamos acostado tarde y era muy pronto para nosotras.

Comencé a hablar con Sarah. Me contó sus planes de estudiar la Licenciatura de Historia en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Hablamos de las clases de árabe a las que ambas estábamos asistiendo en distintos centros. Intuía que Sarah tendría más facilidad que yo para aprender la lengua, pero me dijo que la dificultad era la misma que la mía. En casa se comunicaban en el dialecto marroquí y el resto del tiempo lo hacían en castellano. Mientras hablábamos llegamos a la parada de metro de Barrio de la Concepción. En la mezquita nos encontramos con Ismael que nos comunicó que no saldríamos hasta las 10h. Mientras la gente llegaba se bromeaba sobre las caras de sueño que teníamos todas y lo socorridas que eran las gafas de sol. En el grupo se siguió hablando de ropa y en ese momento aproveché para charlar con Aixa que estaba a mi lado.

Aixa me contó el significado del nombre de su asociación, sus orígenes y el interés por una red de asociaciones de musulmanes/as jóvenes extendida principalmente por Europa. Gracias a esta red había conocido un año antes al resto de personas que estaban allí, por medio de un programa que, según las palabras de Aixa, estimulaba a los/as jóvenes europeos/as hijos/as

de inmigrantes musulmanes a “ser emprendedores, activos, responsables y dueños de su vida en la sociedad en la que viven”. Parecía muy buena idea.

Después de contarme las preferencias de la asociación y su interés de centrarse en trabajo juvenil, hablamos del rumor en el que se decía que había un proyecto holandés de fomentar la integración entre los/as musulmanes/as forzándoles a ver un vídeo en el que aparecen imágenes de una playa nudista y de parejas de homosexuales besándose. El asesinato de Theo Van Gogh se había producido año y medio atrás y la sociedad holandesa se preocupaba por un incremento de acciones motivadas por lo que señalaban como fundamentalismo islamista. Su respuesta fue de total desagrado. Algunas chicas más, que habían estado escuchando nuestra conversación, declararon igualmente el rechazo a este tipo de medidas.

Esta no fue la única vez que nos referimos a Europa, ni con ellas, ni con el resto de personas que he conocido en mi trabajo de campo. El interés por las condiciones sociales y políticas de distintos países europeos se manifestaba con relativa frecuencia, bien para comentar cómo vivían otros familiares en otro país europeo, bien para proyectar una vida allí, bien para organizar un viaje de ocio, o bien para tratar los distintos debates que, en general sobre cualquier tema y no sólo sobre los que pudieran afectar a los/as musulmanes/as, surgieron en el continente durante el tiempo que realicé mi trabajo de campo –entre 2006 y 2009-.

Así, un día, después de una reunión, Karim, un joven marroquí que realizaba sus estudios de doctorado en Madrid, me comentó su gusto por Londres. Le encantaba la ciudad, tenía familiares allí e iba con relativa frecuencia. Sólo lamentaba el hecho de haber sido detenido en una ocasión en uno de los aeropuertos de Londres. La casualidad había querido que Karim y yo viajáramos el mismo día que un grupo de chicos decidiera cometer un atentado en el aeropuerto de Glasgow que terminó siendo fallido. Era el 30 de junio de 2007, yo tomaba un avión a Bristol donde iniciaría mi primera estancia de investigación. El vuelo salió de Madrid con cinco horas de retraso y yo llegué de madrugada a la residencia de estudiantes en la que iba a alojarme. Karim llegó a Londres en tiempo, pero allí fue detenido. No había más motivo que su apariencia y su nombre árabe. La simultaneidad del atentado y de su vuelo hacían que Karim no supiera nada de lo que había sucedido. Aceptó el interrogatorio, pidió un traductor, se lo llevaron y respondió tranquilamente a las preguntas que la policía le hizo. Después comprendió todo.

Sofía, joven española musulmana, hija de padre sirio y madre española, también mira hacia Europa, por suerte con mejores recuerdos. Reside en Alemania, pero pasa temporadas en Madrid. Sus vínculos entre ambos países son familiares y asociativos. En Munich estudia ingeniería técnica y vive con su marido, un chico alemán, miembro de una asociación formada por musulmanes/as jóvenes de Munich. Aquí visita a su familia y participa en las

gestiones de constitución de una asociación desde la que se desea acercar el Islam a musulmanes jóvenes de Madrid. Una situación parecida es la de Layal, que tiene a parte de su familia más próxima viviendo en Holanda; o la de Abraham, Nisrine y Bilal que decidieron crear una asociación en Madrid después de su participación en 1998 en un encuentro con hijos/as de inmigrantes en Marsella, el sur de Francia; o Driss que soñaba con cursar un doctorado en Francia y a mitad de camino decidió visitar a sus familiares de Madrid y terminó quedándose aquí; o Fatima y Nur que hablan con nostalgia de Londres a la vuelta de sus viajes de formación; o Marwan que me comentaba sus vacaciones en Roma y que acude periódicamente a Francia a visitar a parte de su familia; o Mustafa y Arwa, estudiantes en Gran Bretaña y Francia gracias al programa de becas de intercambio *Erasmus*; o Yaser, organizador de unas jornadas sobre Islam en Europa.

Ellos/as son ejemplos de personas y circunstancias concretas, pero no son los/as únicos/as. En su día a día participan y se ven afectadas por el imaginario, los discursos y el marco legal europeo. Mayoritariamente son españoles/as, o han solicitado la nacionalidad española. Por su mayoría de edad, los/as españoles/as, también están citados/as a las urnas en las elecciones europeas. Pero, ¿cómo les ve Europa? ¿Cuáles son los imaginarios y discursos de distintas sociedades europeas en relación al Islam y los musulmanes de Europa? ¿Cómo se entiende su presencia en este continente? ¿Qué debates genera? A continuación, me centraré en dar respuesta a estas preguntas desde tres de los países europeos más prolíficos sobre estos asuntos, esto es, Francia, Holanda y Reino Unido. A su vez, mediante el reciente debate generado por el uso del hiyab en la escuela pública madrileña—que llamaré el caso de N. M.—, expondré los matices de los que se adorna el debate español, con los ecos de Europa y con las particularidades históricas de nuestro país.

2.1.1. Francia reabre el debate: el hiyab se vuelve a ver

Llegué a Aix-en-Provence (Francia) el 3 de junio de 2009. En esta ocasión mi destino era el Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM). Dos días después a mi llegada conocí la existencia de Vincent Geisser. Yo había ido a trabajar con Françoise Lorcerie quien tenía una trayectoria de investigación con musulmanes jóvenes franceses. Sus estudios estaban principalmente ligados al entorno escolar y por esto, me dijo que tenía que presentarme a un compañero suyo que era el que conocía mejor el asociacionismo juvenil musulmán en Francia. Este compañero era Geisser. La lástima es que más que hablarme de sus investigaciones, Lorcerie tuvo que contarme la situación profesional por la que Geisser atravesaba en esos momentos. Unos días después del primer encuentro con

Lorcerie, ella se excusaba en nombre de Geisser por no poder prestarme su tiempo ya que debía centrarse en resolver un problema profesional que le mantenía en la incertidumbre³⁷.

En ese momento de su carrera profesional, las reflexiones de Vincent Geisser giraban en torno al concepto 'Islamofobia'. Mientras tanto, en su vida personal, estaba experimentando sus efectos y significados en persona, debido al modo en que eran juzgadas las relaciones que tenía con un gran número de jóvenes musulmanes/as franceses/as. Para él, el pasado colonial sentaba las bases de la intolerancia y la violencia dirigida a los musulmanes en Francia (más específicamente a las mujeres cuando se trataba de la regulación del uso del hiyab o pañuelo islámico). Así, Geisser convenía con Fanon en la postura que los franceses habían mantenido en Argelia, en relación al uso del pañuelo islámico. Las denuncias de Geisser mostraban que, como apuntaba Fanon en su libro *Sociología de una revolución*, las lógicas discursivas utilizadas por los franceses para colonizar el subconsciente de los argelinos y conseguir que estos se consideraran inferiores -en concreto en relación al uso del hiyab (1976 [1967]: 19-49)-, eran las mismas que se escuchaban en los debates públicos de aquellos días en los que se estaba reformando la ley que regulaba el uso del burqa³⁸ en espacios públicos. El laicismo y la dignidad de la mujer eran las dos referencias más escuchadas en este sentido³⁹.

El 26 de febrero de 2009, el Alto Funcionado de Defensa y Seguridad del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia (CNRS), creado e instaurado en la universidad y centros públicos de investigación con posterioridad a los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, había decidido retirar una beca de estudios a una joven musulmana que realizaba su investigación de tesis doctoral e impartía clases en la Universidad de Toulouse

³⁷ Aún así me encontré con Geisser en Marsella y me facilitó una larga lista de contactos de jóvenes parisinos que formaban parte del movimiento asociativo musulmán francés. Quizá presionados por los medios de comunicación, y por no saber quién era quien les estaba llamando, algunos/as de ellos/as prefirieron no hablar conmigo. Agradezco la ayuda de aquellos/as que sí lo hicieron, principalmente la de Nil Salfcher y su esposa.

³⁸ La referencia a conceptos como burqa (o burka) y niqab se debe a una reproducción del modo en que estos otros dos términos son usados en los medios de comunicación, y por parte de los/as políticos/as que abogan por su regulación legislativa. El niqab -que significa velo en árabe- sólo deja al descubierto los ojos de la mujer que lo lleva. El burqa (o burka) -término prestado de la vestimenta tradicional de algunas regiones de Afganistán y tomado en Europa para referirse al niqab o velo integral- cubre por completo a la mujer que ve a través de una rejilla de tela (a modo de celosía). En cualquiera de los tres casos (hiyab, burqa o niqab) me refiero a un código de vestimenta islámica que, con independencia de la diversidad de formas socioculturales que indica, es entendido como un precepto religioso en el caso de algunas mujeres musulmanas. Para conocer una reflexión sobre los procesos nacionales e internacionales en la implementación de normativas de regulación de este tipo de vestimenta, así como el control del cuerpo femenino que promueve véase Ramírez (2011).

³⁹ Ver a modo de ejemplo, entre muchos otros <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2009/06/17/01011-20090617FILWWW00561-france-le-voile-integral-en-question.php>, <http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/06/21/le-port-de-la-burqa-divise-les-politiques-francais-1209610-3224.html>, consultados el 6 de agosto de 2010. Para conocer una revisión sobre el laicismo y las repercusiones del uso del hiyab entre jóvenes francesas véase Khosrokhavar, F. (1997).

III. El motivo de esta decisión era que la doctoranda llevaba hiyab y no estaba respetando el principio de neutralidad exigido para los agentes públicos.

Ante la decisión del funcionario de Defensa y Seguridad y el sentimiento de injusticia y discriminación que sentía la doctoranda, ésta se puso a buscar apoyo entre sus contactos para denunciar su situación. Vincent Geisser era uno de ellos. Geisser reaccionó a su favor y, el 4 de abril de 2009, envió un correo electrónico de apoyo al comité que se había formado a favor de la estudiante de doctorado de Toulouse. En él Geisser decía que el funcionario de Defensa y Seguridad que trabajaba en el CNRS trataba a los musulmanes y a sus “amigos” (o simpatizantes) del mismo modo en que se había tratado con anterioridad a los judíos. Este funcionario se dedicaba a realizar informes de seguridad y a sancionar a aquellos/as investigadores/as que trabajaran sobre el mundo árabe y musulmán y estuvieran próximos al Islam, añadía Geisser.

Por esta aseveración, Vincent Geisser fue convocado a declarar el 29 de junio de 2009 ante un consejo de disciplina del CNRS, que podía decidir sancionarle y privarle de su puesto de trabajo. Al mismo tiempo, el funcionario de Defensa y Seguridad al que Geisser se refería, Joseph Illand, había abierto un proceso penal contra él por difamación. Para Geisser estaba claro lo que estaba pasando, algunos/as investigadores/as que parecían tener opiniones demasiado favorables de los/as musulmanes/as eran puestos en cuestión y sobre ellos/as caía la sospecha de formar parte de un “lobby islámico”. Desde 2004, manifestaba Geisser, había sido llamado al orden por las conclusiones de sus investigaciones. Olivier Roy apoyaba esta afirmación de Geisser y salía en su apoyo al comunicar que él mismo había recibido un correo electrónico del funcionario de Defensa y Seguridad en el que le reprochaba tratar mejor al Islam que al cristianismo. Otro investigador, Thibaud Hulin solicitó desde su blog profesional firmas de apoyo a favor de Geisser, y el funcionario de Defensa y Seguridad del CNRS mandó el bloqueo de acceso a dicho blog el 16 de junio de 2009.

Unos días antes, el 8 de junio de 2009, un grupo de profesores/as e investigadores/as formaron el *Colectivo por la salvaguardia de la libertad intelectual de los investigadores y profesores-investigadores de la función pública*. Estaba en juego el ejercicio de muchas libertades. Varias organizaciones, principalmente de investigadores de Ciencias Políticas y Sociales, apoyaron a Vincent Geisser. Diversos grupos como la *Liga de los derechos humanos de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales* de París y de Toulon, la *Unión de franceses judíos por la paz*, los *Indigènes de la République*, el blog Oumma.com, el nuevo *Partido Anticapitalista*, el *Partido Comunista* francés y los verdes también apoyaban a Geisser. El asunto había saltado a los medios de comunicación donde Geisser encontró apoyo, a la vez que detractores. Estos/as últimos/as le acusaban de ser complaciente con el fundamentalismo y defender un Islam radical, inventarse la existencia de un racismo contra los/as musulmanes/as, haber montado toda una operación

mediática para politizar un asunto privado y, en resumidas cuentas, ser un “anti-Voltaire”. De un modo paralelo, gran parte de las noticias del momento se centraban en la regulación del uso del burqa en el espacio público y el primer ministro Nicolas Sarkozy hacía declaraciones en este sentido⁴⁰.

El ambiente que viví durante esta estancia de investigación fue bastante asfixiante. Cada vez que alguien me hablaba de este asunto bajaba la voz y miraba a su alrededor. La tensión era tal que cualquier persona de una ideología próxima a la de Geisser empatizaba perfectamente con él. Yo no podía creer lo que estaba viviendo ni que las investigaciones de determinadas personas estuvieran sometidas a la censura. Aquello hacía que mi admiración a la República Francesa por sus valores de libertad, igualdad y fraternidad se desvaneciera. Francia se había convertido en otra cosa y ya no podía representar aquello, por lo menos de cara a sus ciudadanos/as musulmanes/as ni a aquellos/as que no se posicionaban claramente en contra de sus prácticas y hábitos.

Finalmente, el 30 de junio de 2009, Vincent Geisser conoció el veredicto por el que la comisión de disciplina decidía que no sería sancionado, a pesar de que cinco representantes de esta comisión estaban a favor de amonestarle públicamente (sin registrarlo en su expediente profesional). Pero cuando parecía que el asunto se había cerrado y que Geisser había ganado, el 21 de julio de 2009, el director del CNRS decidió imponer finalmente la amonestación pública que habían votado los cinco representantes de esa comisión. Así, la institución estatal de investigación científica francesa (el CNRS) mostraba públicamente, como advertencia a otros/as investigadores/as que decidieran tomar la posición de Geisser, cuál sería la posición de reprobación que mantendría con ellos/as.

La relevancia del caso de Geisser radica en lo que muestra de reiterativo en la postura francesa ante la cuestión del uso del hiyab; como apunta Ramírez (2011: 51), imbricada con la regulación de las relaciones del estado francés con los inmigrantes (y sus descendientes) procedentes de las viejas colonias magrebíes, fundamentalmente de Argelia. La primera vez que se prohibió el uso del pañuelo en Francia fue en 1989, cuando un director de un instituto de la población de Creil amonestó a tres estudiantes por entender que su hiyab contravenía el principio de laicidad del estado francés; ratificado en la Ley de 9 de diciembre de 1905 por la que se sancionó el principio de separación de las confesiones y el Estado, así como las relaciones de éste con aquéllas. Las tres adolescentes habían comenzado el curso escolar con el hiyab y ante las demandas de la dirección de su centro se negaban a quitárselo. Fue

⁴⁰ Véase como ejemplo http://www.lemonde.fr/a-la-une/article/2010/05/05/burqa-la-france-prend-elle-un-risque_1347074_3208.html , <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8112821.stm> , <http://www.lefigaro.fr/politique/2009/06/23/01002-20090623ARTFIG00055-sarkozy-la-burqa-n-est-pas-la-bienvenue-.php> , consultadas el 13 de agosto de 2010.

necesaria la intervención de mediadores interculturales con los que las chicas llegaron al acuerdo de que se quitarían el pañuelo en clase y lo llevarían en el recreo. Sin embargo, las chicas decidieron no quitarse el pañuelo en ningún espacio y por ello las autoridades del centro terminaron expulsándolas. Esta decisión (la de las chicas y la de las autoridades del centro) tuvo una gran difusión mediática donde se generó un debate que fue extendiéndose entre políticos/as nacionales y gobiernos de los países de origen de la inmigración musulmana de Francia (Ramírez 2011: 53-54).

La magnitud del hecho y su falta de resolución finalizó con la demanda de opinión al Consejo de Estado para que valorara la compatibilidad entre el hiyab y el principio de laicidad. La resolución no veía incompatibilidad entre ambos (siempre y cuando no se alterara el curso de enseñanza en la escuela), con lo que sólo aconsejaba su prohibición en caso de proselitismo o presión. Pero esta respuesta dejaba una puerta abierta al mantenimiento de la polémica, puesto que dejaba en manos de los responsables de cada escuela la decisión de establecer si el uso del pañuelo perturbaba la enseñanza o no. De ahí que en 1993 surgieran nuevos casos y se reabriera la polémica, y de ahí que se editara un decreto (La circular Bayrou) que prohibía los signos ostensibles en los centros escolares, so pena de expulsión de los estudiantes que no lo respetaran. A pesar de este decreto los casos se siguieron multiplicando a lo largo de los años. Si en el origen de la polémica se establecía una relación con la crisis económica francesa y el cuestionamiento de la identificación y lealtad de estas jóvenes a la República Francesa, a comienzos del 2000, este asunto remitía a la guerra de Argelia de la década anterior, y con ello aparecía el temor y la preocupación a la exportación del fundamentalismo islámico a las escuelas francesas y a los jóvenes de extrarradio (*banlieu*) (Ramírez 2011: 54-56).

En definitiva, los sentimientos despertados y las medidas legales adoptadas muestran el cuestionamiento de las palabras de jóvenes musulmanas que, ante las manifestaciones de apoyo a los primeros casos que generaron la polémica, se amparaban en los lemas “Francia es mi libertad, mi velo también” y “Franceses sí, musulmanes también” (Kepel 1995: 211-332). De este modo se ve cuál es el aspecto que es puesto en cuestión ante estas actitudes, esto es, la compatibilidad de una identidad civil (y sus valores) con una identidad religiosa (y sus prácticas); en suma, la posibilidad de conciliar estas dos identificaciones en una sola persona.

2.1.2. Juventud musulmana: la quinta pata del sistema de pilares holandés

El deseo de transmitir esta conciliación de identificaciones se observaba también entre los musulmanes jóvenes con los que había trabajado en su tesis doctoral Martijn de Koning. En ella, de Koning, trataba sobre los significados de la revitalización de la identidad religiosa entre jóvenes musulmanes/as holandeses/as de origen marroquí. Su trabajo partía de la idea de que el asesinato de Theo van Gogh, en noviembre de 2004, había conmocionado la

sociedad holandesa que había abierto el debate de si el Islam era compatible con la democracia y las libertades holandesas. Entre las comunidades de musulmanes, unos/as consideraban que el acto de Mohammed Bouyeri (su asesino) era una expresión de fe “verdadera”, y otros/as condenaban el asesinato por considerar que era contrario a la “verdadera” naturaleza del Islam. Ante esta disparidad de opiniones había surgido otro debate, esto es, cómo se debía construir la identidad de los musulmanes (de Koning 2008a: 1). Con anterioridad al 11 de septiembre de 2001, en Holanda, los/as musulmanes/as eran principalmente clasificados/as por sus orígenes nacionales, y en los estudios realizados sobre ellos/as, mayoritariamente, eran reflejados/as como inmigrantes o hijos/as de inmigrantes. Su condición religiosa sólo era tomada en cuenta para garantizar la libertad de práctica religiosa reconocida en la Constitución holandesa.

El primer debate importante en relación a las comunidades islámicas en Holanda se había producido en relación a la estructura social del país, caracterizada por dividirse en cuatro pilares representados por católicos, por reformistas de origen protestante y calvinista, por humanistas seculares liberales, y por socialistas (Benhabib 2006 [2002]: 140). Ante la mayor importancia social de los musulmanes se planteó ampliar este sistema de pilares a un cuarto que sería representado por el Islam, pero en 1983, la comisión gubernamental se cuestionó el acierto de esta decisión ya que pensaron que la incorporación de los musulmanes supondría la reversión del laicismo holandés que, con anterioridad, se había caracterizado por una estricta separación entre el estado y la iglesia. Por esto la propuesta quedó paralizada y el debate abierto (Nielsen 1995 [1992]: 61-62).

Por esta misma época el interés de los holandeses se centraba en estimular las relaciones de los/as musulmanes/as (en aquel momento identificados como turcos/as y marroquíes) con el resto de la sociedad, y en dar a conocer los principios básicos de su fe (Nielsen 1995 [1992]: 64). El principal debate de principios de los 80s del siglo XX fue sobre la integración social de estos grupos. Pero, a finales de esa misma década, el interés se desplazó (por la influencia de la publicación de) hacia el tipo de formación religiosa de los/as musulmanes/as, y hacia la compatibilidad de sus creencias y valores con los de los/as holandeses/as. Este desplazamiento se derivó de la polémica generada tras la publicación de *Los versos satánicos*, novela de Salman Rushdie que provocó al mismo tiempo grandes y violentas protestas de musulmanes/as en las calles de muchas ciudades europeas, y cuestionamientos sobre la capacidad de estos/as musulmanes/as de respetar la libertad de expresión. Esta preocupación generó una de las particularidades de las comunidades de musulmanes en Holanda, es decir, la aparición de canales públicos de radio y televisión que emitían programas religiosos también para musulmanes. Con posterioridad, a finales de los 90s y comienzos del siglo XXI,

la educación escolar y los frenos o discriminaciones hacia niños/as de origen turco y marroquí también habían sido una de las cuestiones principales cuando se hablaba de musulmanes/as⁴¹.

Y después llegaron los atentados del 11 de septiembre de 2001 y los debates sobre la homosexualidad. Aunque el asesino de Pym Fortuin no tenía nada que ver con el Islam –se llamaba Volkert van der Graaf y era un holandés defensor de los derechos de los animales que según declaraba estaba cansado del vestuario ostentoso del político, de su “oportunismo”, su “arrogancia”, su “vanidad”, su “orgullo” y su “resistencia a sacrificar sus propios intereses” (Buruma 2007: 44-45)-, se generó un debate social en el que se buscaba que los musulmanes reconocieran que la homosexualidad (por la que se conocía también a Pym Fortuin) no era una enfermedad. En ese momento lo que estaba en cuestión era la identidad de los musulmanes. Y aquí es cuando había empezado su trabajo de campo de Koning, cuando se desató la polémica por la emisión del documental *Submission* donde aparecía una mujer desnuda con suras del Corán tatuadas en su cuerpo y cuando, un tiempo después, el 2 de noviembre de 2004, en represalias por el documental y por los comentarios ofensivos contra los/as musulmanes/as que el cineasta Theo van Gogh realizaba en sus colaboraciones en programas televisivos, Mohamed Bouyeri, un joven holandés musulmán de origen marroquí, decidió matarle.

El trabajo de de Koning era uno de los primeros que se centraba en el modo en que los/as musulmanes/as entendían y practicaban su religiosidad, y cómo estaban construyendo su identidad religiosa. Estos dos procesos estaban influidos de un modo reflexivo por los contextos sociales y culturales, y las políticas de identidad eran una guía para este autor. Para de Koning, estas políticas eran una explicación a las negociaciones sobre la definición e interpretación de las ideas, las prácticas y las experiencias que constituyen toda identidad, en este caso la musulmana (de Koning 2008a: 2). En otros casos, la presencia de musulmanes/as (junto a otras personas representadas como minorías) ha abierto debates sobre el tipo de identidad que sería necesario fomentar para promover la seguridad y unidad nacional.

2.1.3. “*We’re all Londoners*”: los/as musulmanes/as también

La identidad, la integración y la adecuación o no de las políticas multiculturales era planteada en el Reino Unido por diferentes autores. Entre julio y septiembre de 2007 realicé mi estancia de investigación en el *Centre for the Studies of Ethnicity and Citizenship* de la Universidad de Bristol. Allí pude compartir reflexiones con Tariq Modood, Nasar Meer y Varun Uberoi, entre otros/as. Los tres habían centrado sus investigaciones en la identidad multicultural británica, los desafíos a los que en la actualidad este modelo estaba haciendo frente, y el papel que la

⁴¹ Véase por ejemplo Schiffauer et al. (2004).

juventud musulmana tenía como abanderada de parte de los desafíos que estaba experimentando el modelo británico de integración multiculturalista.

Dos años antes, Londres se había visto afectada por los atentados del 7 y 21 de julio de 2005. En septiembre de 2006, cuando acudí a Londres acompañando a dos de mis informantes a un encuentro entre asociaciones europeas del movimiento *Life Makers* (Forjadores de Vida), me fijé en que la ciudad había sido empapelada con el lema “We’re all Londoners” con el que se pretendía potenciar el desarrollo de una identidad plural que caracterizara al londinense.

A los pocos días de estar en mi destino, en Bristol, Varun Uberoi, me enseñó un artículo que acababa de publicar en la *Journal of Ethnic and Migration Studies*. El día que lo comentamos me dijo que había colaborado como consejero con el gobierno británico. Entre las pancartas “We’re all Londoners” y sus asesoramientos había una relación muy cercana. En este artículo, Uberoi proponía la adopción de una identidad multicultural británica para lograr la unidad social nacional. Consideraba que esta unidad sólo se alcanzaría por medio de la adopción de identidades individuales en las que la diversidad cultural personal fuera la norma. Para ello, los sentimientos de seguridad y pertenencia de la ciudadanía debían estar garantizados; y en la adopción de este tipo de identidades la juventud tenía un papel muy importante.

Su sentimiento de ser bienvenidos/as y respetados/as en el conjunto de la sociedad podía garantizarles seguridad. El sentimiento de pertenencia podían experimentarlo si no se sentían simplemente bienvenidos/as en un lugar, sino si identificaban este lugar con su hogar y deseaban vivir en él. Así, ellos/as y el resto de la sociedad podían promover la unidad social siempre y cuando se dieran tres aspectos. En primer lugar, debía existir una política que fomentara sentimientos de identificación recíproca entre los individuos y los grupos de la sociedad. En segundo lugar, estos grupos debían disfrutar de una vida política compartida. Y, en tercer lugar, debían desarrollarse políticas que favorecieran el establecimiento de esta vida política compartida. Estas tres características eran necesarias para que se superara una cultura común pública originada por el grupo social mayoritario y dominante. Los valores, los símbolos, la memoria histórica y los mitos sociales debían incorporar esa diversidad cultural para poder alcanzar la identidad nacional multicultural que Varun proponía. La sociedad británica debía reconceptualizar el significado que le daban al ‘nosotros’ para asegurarse de que ser británico/a significaba, por lo menos en una parte, abrazar la diversidad cultural como una característica propia (Uberoi 2007: 142-155).

Estas ideas, aparte de la preocupación por la unidad social en el Reino Unido, se derivaban del cuestionamiento de la igualdad de representación y accesibilidad al bienestar socioeconómico de los grupos minoritarios de este país. Entre estos grupos se pensaba en los British Asians o, principalmente, pakistaníes. Varun Uberoi era de origen pakistaní y me

confesó sentirse “British”. Se podía decir que era uno de los privilegiados que por las políticas de discriminación positiva había accedido a estudios universitarios (había estudiado en la universidad de Oxford) y había entrado en el grupo mayoritario por medio de un proceso de asimilación de conductas y valores que él mismo criticaba en el modelo de identidad que proponía. En su caso, el resultado había sido favorable -desde un punto de vista social hegemónico-, pero creía que la falta de identificación y pertenencia con la sociedad británica, por parte de otros/as jóvenes y otros grupos sociales, se derivaba de ese proceso de asimilación al que parecían verse avocados/as aquellos/as que buscaban alcanzar los sentimientos de seguridad de los que él hablaba en su artículo. Por esto, conminaba a sus conciudadanos/as a que admitieran e incorporaran la diversidad cultural como algo propio de su idiosincrasia social. Así, se alineaba con uno de los más prestigiosos teóricos británicos sobre multiculturalismo, Bhikhu Parekh quien en el año 2000, en su libro *Rethinking Multiculturalism*, ya aconsejaba cambiar la óptica del modelo británico multicultural, de los derechos de las minorías a la valoración de la diversidad cultural puesto que, en su opinión, la unidad de una sociedad se alcanza con el desarrollo de una cultura común de la diversidad (Parekh 2000: 221-235).

A pesar del respeto por esa diversidad, el Reino Unido la había planteado como un problema de gestión interna. En muchas ocasiones, como en el caso de los British Asians que se reconocían musulmanes, ésta había salido a relucir a modo de problema. Desde 1989, las comunidades musulmanas y la ciudad de Bradford habían sido dos focos donde centrar la atención a la hora de reflexionar sobre la gestión de la diversidad interna. En primer lugar, esta ciudad había sido el epicentro de las respuestas violentas contra la publicación de *Los versos satánicos* de Salman Rushdie. En segundo lugar, Bradford había sido la ciudad donde en 1995 y 2001 se habían desatado dos oleadas de violencia entre la juventud que se había dividido y enfrentado en dos bandos representados por musulmanes y no musulmanes. A partir de este momento, se desataron las alarmas sobre la falta de seguridad y de sentimientos de pertenencia a la sociedad británica de una parte de su juventud, la musulmana. Esta preocupación social se manifestó también en la academia.

Entre estas dos oleadas, la identidad de la juventud británica musulmana comenzaba a ponerse en cuestión. Autores como Jacobson lo hacían en el caso de los de origen pakistaní (1998) y otros como Küçükcan se centraban en los/as musulmanes/as de origen turco (1999). Incluso con anterioridad a estos disturbios, Rex y Modood (1994) ya habían participado en un debate en el que analizaban el modo homogéneo y monolítico en que se había definido en el Reino Unido (y en otros países de Europa) la identidad plural de los/as musulmanes/as. En este mismo artículo, Rex denunciaba el racismo por el que se asociaba a los/as musulmanes/as con fundamentalismo, irracionalidad y terrorismo. En su opinión, los/as musulmanes/as habían sido identificados/as como el enemigo nacional que venía a suplantarse

la amenaza del comunismo y los sociólogos contribuían a reforzar la idea de que los/as musulmanes/as suponían un problema social (Rex y Modood 1994: 2-6).

Por esa época, el estudio de la identidad y la representación social se centraba en el estudio de las minorías étnicas, y el grado en que la religión (entre otras características) era significativa para ellas. Ya en aquel momento se llamaba la atención de las diferencias que las comunidades musulmanas suponían ante otros grupos, y que el Islam debía ser tenido en cuenta en los estudios que se realizaran sobre identidades y culturas de las minorías étnicas (Modood, Beishon y Virdee 1994: 6-7). A pesar de advertir del importante valor que la religión islámica tenía para algunas minorías étnicas, en el artículo que Modood había escrito con Rex, el primero se oponía al uso del concepto “identidad musulmana” porque consideraba que anulaba las diferencias internas, por no contemplar la existencia de distintos/as musulmanes/as y distintos modos de entender y practicar el Islam, y porque el reconocimiento de su existencia como entidad política y social ponía en entredicho los principios del secularismo (Rex y Modood 1994: 8-10).

Unos años después, en otra investigación en la que Modood había participado, volvía a incidir en la importancia de la religión entre los jóvenes South Asians (aunque decía que esta importancia mantenía una relación inversamente proporcional con el tiempo de residencia en el Reino Unido) y la aparición de una asertividad étnica entre aquellos grupos que no se sentían respetados y/o consideraban que tenían dificultades en el acceso al espacio público (Modood et al. 1997: 290-305). En esta época Jacobson había empezado a hablar de la “asertividad musulmana” que había definido como la adopción de una postura política a partir de la identificación de la persona con la categoría de musulmán, con independencia del compromiso de la práctica religiosa (Jacobson 1998: 33). Unos años después, en 2005, Modood había retomado este idea que llamaba “identidad musulmana asertiva”. En esta fase de su trayectoria investigadora se había centrado en el cuestionamiento de la viabilidad de las políticas multiculturales y de la igualdad de representación de todos los sectores de la sociedad, entre los grupos hegemónicos y las minorías étnicas. A partir del asunto de Salman Rushdie se había dedicado a escribir sobre racismo cultural y muslimofobia⁴² (Modood 1990, 1992), por lo que ya llevaba una década reflexionando sobre estos temas y observando un proceso por el cual se había producido una racialización y pánico moral hacia los musulmanes mediante su conceptualización como categoría étnica (Modood 2005: 53, 149).

⁴² Nótese el uso de este término frente al de Islamofobia. Por ‘muslimofobia’ se entiende el rechazo a los/as musulmanes/as y no al Islam en sí mismo (como aludiría el concepto ‘Islamofobia’). Modood sostiene que el rechazo se realiza hacia los/as que se definen, o son identificados, como musulmanes/as, y no hacia el Islam como religión. Por esto, él prefiere utilizar este término.

Según Modood, los musulmanes no enfatizaban en el color de su piel en sus reivindicaciones antidiscriminatorias, sino en su cultura y su religión (Modood 2005: 106). Por esto, apostaba por el desarrollo de políticas de reconocimiento donde se valorara positivamente los orígenes, la familia y la comunidad de pertenencia, así como la reformulación de la ciudadanía y la identidad nacional que debía incluir verdaderamente el multiculturalismo de su sociedad (ibidem: 134-141). Mientras Modood lanzaba esta propuesta, la “asertividad musulmana” era proclamada por personas que ya habían nacido en el Reino Unido y que, en la base de sus reivindicaciones, defendían la igualdad y el multiculturalismo británico. Al mismo tiempo, desde una década atrás, se observaba que, aparte de las reivindicaciones políticas, había otras tendencias entre los/as jóvenes musulmanes/as que realmente se preocupaban más por aprender por sí mismos sobre su religión, para saber cómo debían comportarse en tanto que musulmanes/as (Jacobson 1998: 32).

Los atentados de julio de 2005 y las características de sus autores (jóvenes inmigrantes musulmanes) volvían a protagonizar el cuestionamiento de la adecuación de las políticas de integración en el fomento de la lealtad y sentimientos de pertenencia de los/as musulmanes/as jóvenes a la sociedad británica, las tendencias religiosas en las que estaban basando sus lecturas islámicas (Werbner 2001) y los modos por los que accedían a ellas y construían su identidad (Lewis 2007: xiii-xix, 89-117, 119-148; Modood 2007: 37-43, 133-146). Además, al igual que estaba sucediendo en otros lugares, Philip Lewis afirmaba, las peculiaridades de ser musulmán en el Reino Unido eran debatidas entre las asociaciones y los colectivos de jóvenes musulmanes/as (Lewis 2007: 61-88). En este caso, la presión externa era referida por ellos/as como uno de los motores de sus reflexiones. Como Nora, joven musulmana holandesa, contaba más arriba para el caso holandés, desde los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York ya no eran interpelados/as en tanto que pakistaníes o británicos/as del sudeste asiático (siguiendo la tendencia británica a unir entre guiones distintas características con las que se refieren a diversas personas como los British Asians), sino como musulmanes/as. Por este hecho sus actos habían sido estrechamente vigilados. Se sentían identificados/as como el “enemigo público” número uno y, aunque habían intentado olvidarlo y obviar esa identificación, distintos comportamientos y comentarios les hacían ver constantemente que así eran vistos por sus sociedades (Lewis 2007: 1).

En este contexto, los/as jóvenes musulmanes/as se habían dedicado a buscar cuál era el significado de ser ‘musulmán’; y en esta búsqueda habían encontrado la diferencia entre los aspectos religiosos y culturales de su condición de ‘musulmanes’. Así, la “musulmanidad” (o la religiosidad del Islam) era interpretada como un ente cultural para unos/as y una identidad política para otros/as (Lewis 2007: 3-11, 150). Del mismo modo, algunos/as se identificaban con el intento de alcanzar la categoría de ‘buen musulmán, buen ciudadano’, de la que ya he hablado en el capítulo anterior. En este proceso de identificación habían contado con la

ayuda del manual elaborado por el Consejo de mezquitas de Bradford, en el que se hacían referencias al Corán para fundamentar las reivindicaciones de ciudadanía británica. En este manual se aconsejaba la identificación del Reino Unido como la sociedad propia y el establecimiento de un comportamiento pacífico y armónico, apoyado en aleyas coránicas y hadices del Profeta que alentaban a los musulmanes a adaptarse al lugar de residencia (Lewis 2007: 82-86).

Además, en un período de dos años, se había observado una multiplicación de novelas y artículos de prensa donde se reflexionaba sobre la radicalización de la práctica del Islam entre jóvenes británicos/as⁴³, y la identidad musulmana estaba en el centro de atención académica y mediática. La tesis de Nasar Meer versaba justamente sobre el desarrollo de una identidad musulmana entre los/as musulmanes/as jóvenes británicos/as. Para Meer, el resurgir de esta identidad se relacionaba con una toma de conciencia del hecho de ser musulmán/a y el desarrollo de una identidad política que se autoidentificaba con el Islam. Así, según Meer, el uso político y social de una “identidad musulmana” debía interpretarse por la agencia y estructura que la definen, así como por los dos tipos de conciencia que genera, una que existe en sí misma y otra por sí misma.

Estos argumentos de Meer se pueden relacionar con las exposiciones y análisis que realizo en el último bloque de esta tesis doctoral (capítulos 4, 5 y 6) y en sus conclusiones. Estos debates forman parte también de los cuestionamientos que se realizan en España en relación a la juventud musulmana de nuestro país. En concreto, estos cuestionamientos, han comenzado a efectuarse aquí en relación a la decisión de chicas musulmanas de usar hiyab en centros escolares. En general, el hiyab ha sido en España el símbolo que ha desencadenado debate tanto dentro como fuera de las comunidades de musulmanes. A pesar de que la repercusión mediática, política, legal y social de este hecho, en España, haya sido menor que en Francia, voy a detenerme aquí a exponer el caso de la expulsión de un centro escolar de una adolescente musulmana que decidió asistir a clase con hiyab. La polémica que se creó durante la cobertura mediática de este hecho sacó a relucir los pormenores que mostraban este asunto como un debate ideológico en el que, por un lado España intentaba sumarse a las decisiones tomadas en otros países de Europa –y evidenciar así su “europeidad”- y, por otro lado, algunos de los prismas desde los que era interpretada esta situación evocaban a un pasado en el que lo “moro” aparecía como el icono y la antítesis de la ideología y los valores del estado español.

⁴³ Dos ejemplos de esta tendencia de publicaciones han sido referidas en el IV Capítulo (*My Brother the bomber* en *The Prospect*, junio de 2007 y *The Islamist* (Husain 2007)).

2.1.4. Y el hiyab apareció en la escuela pública de España

Aunque el aumento del número de marroquíes residentes en España en las últimas décadas se asocie con procesos migratorios, no puede reducirse la visibilización del Islam a este motivo. Son muchas las publicaciones en las que se destaca el papel de los/as nuevos/as musulmanes/as (españoles/as convertidos/as a la fe islámica) en la institucionalización del Islam en el estado Español (como ejemplo puede verse Jiménez-Aybar 2004, Arigita, 2006; y Corpas Aguirre 2009) y que han de tenerse en cuenta.

A su vez, y a diferencia de como se ha estudiado la historia de otros países europeos, el Islam tiene un papel protagonista en la configuración política de la península ibérica. Es justo este papel de “invasor” que debe ser expulsado, aquel que atribuye la particularidad con la que se mira a los/as musulmanes/as en la actualidad, como si hubiera una linealidad entre las personas del pasado y las del presente. Es por esto que para buscar argumentos en los debates del presente, en el caso español, se suele acudir al pasado histórico. Y es por esto que, como señala Mateo (o como muestra la situación que he descrito en la introducción), la presencia de inmigración marroquí es interpretada por algunos/as como “la llegada de los ‘nuevos mudéjares’”, o como una amenaza demográfica que invadirá España y después Europa para difundir su fanatismo islámico (Mateo 1997: 17).

Sin embargo, y a pesar de estos dos motivos, mediante la exposición del caso de N.M. podremos ver cómo en nuestro contexto el pañuelo también se identifica como el icono que, mediante discursos sobre el cuestionamiento de la integración de los/as musulmanes/as y de la regularización de su religiosidad, realmente está evidenciando la ideología de aquellos/as que consideran que es imposible compatibilizar la identificación civil española con la identificación religiosa islámica; idea que, según sostengo en mi tesis, subyace bajo cualquier debate que se genera en nuestro medio en relación al Islam, y que se yergue como aquella que desean erradicar, mediante su propio ejemplo, los/as jóvenes con los que realicé mi trabajo de campo. Veamos.

En el mes de febrero de 2010, N. M. decidió acudir a su instituto de educación secundaria con hiyab. Hasta ese momento había cumplido la normativa del centro que, en su artículo 32, prohibía ir vestido de forma provocadora o llevar la cabeza cubierta. Este no ha sido el primer caso que ha creado polémica en cuanto al uso del hiyab en los centros escolares españoles. Casi una década atrás, en 2002, saltaba a la luz pública el caso de una niña recién llegada de Marruecos –y con su caso fue la primera vez que se generó un debate público sobre la condición de las mujeres musulmanas-, que, según la prensa, no había sido admitida por llevar hiyab en un centro concertado católico, y después en uno público de la localidad de San Lorenzo de El Escorial, municipio de unos 20.000 habitantes a 50 kilómetros al noroeste de Madrid (Ramírez 2011: 81-84). Cinco años después, en octubre de 2007, se contaba el caso

de una niña de 7 años a la que se conminaba a quitarse su pañuelo en el colegio público de Girona alegando que el centro procuraba evitar cualquier tipo de discriminación hacia la niña. En este caso se cuestionaba la capacidad de decidir usar el pañuelo islámico a, la que se consideraba, corta edad de 7 años (ib.: 86-88).

En estos dos casos, las niñas no fueron expulsadas. La primera buscaba iniciar su escolarización en España y fue admitida en el instituto público al que inicialmente acudió – aunque al final, por la presión, no llegó a terminar los estudios obligatorios-, y la segunda siguió estudiando en el mismo colegio en el que había surgido la polémica (ib.: 84, 88). En el debate de base de ambos casos estaba la “pugna” entre centros públicos y concertados sobre la distribución de los/as hijos de inmigrantes, los recursos que los centros recibían en relación a la admisión de estos/as alumnos y las nuevas demandas de enseñanza que generaba esta situación⁴⁴.

Sin embargo, en abril de 2010, N.M., estudiante de cuarto de la ESO, fue expulsada de su centro por su decisión de no quitarse el hiyab. Unos meses antes, en febrero de 2010 acudió a su instituto de educación secundaria con el pañuelo. Hasta ese momento había cumplido la normativa del centro⁴⁵ que en el artículo 32 de su Reglamento decía:

“Los alumnos deberán acudir a clase correctamente vestidos, con objeto de evitar distracciones a sus compañeros. En el interior del edificio no se permitirá el uso de gorras ni de ninguna otra prenda que cubra la cabeza” (RRI, 2007) (Ramírez 2011: 88).

La decisión de la joven de asistir a clase con hiyab y las consecuencias que se derivaron de ello se dieron a conocer en los medios de comunicación a mediados de abril de 2010. Mientras tanto, N.M. había ido acumulando apercibimientos de los profesores por “llevar la cabeza cubierta, incumpliendo las normas del reglamento de régimen interno del centro”⁴⁶ y por ello, mantener “una actitud contraria a las normas de convivencia en la clase”⁴⁷. Tras el cuarto apercibimiento, el consejo escolar decidió vetar su asistencia a clase. A partir de ese momento, durante las horas lectivas, N.M. podría permanecer en la sala de visitas que debía abandonar en el caso de que acudieran huéspedes. A esta sala, aseguraba N.M., iban algunos

⁴⁴ Para conocer la legislación que la Comunidad de Madrid aprobó en relación a estos debates puede consultarse el siguiente enlace: http://www.fapaginerdelosrios.org/docs/docs_leg/legislacion_escolarizacion.htm, consultado el 12 de junio de 2010.

⁴⁵ *El País*, 16 de abril de 2010.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

compañeros y profesores que procuraban que N.M. lograra su objetivo de no perder el curso, al que aún le faltaba un cuatrimestre para ser concluido. Hasta ese momento N.M. había sido una alumna de buenas calificaciones y la decisión del consejo escolar estaba poniendo en peligro la obtención de los buenos resultados que había tenido hasta el momento⁴⁸.

Esta situación ponía sobre la mesa una serie de preguntas que indicaban los distintos modos en que diferentes actores se posicionaron ante la polémica. El uso del hiyab por parte de una española de 16 años escolarizada en un centro de enseñanza público, ¿alteraba realmente la convivencia en la clase? ¿Se podía hablar de una falta de integración? ¿Se debía respetar la decisión de la joven que podía atenerse a su libertad religiosa para ponerse el hiyab? ¿Era realmente una decisión suya o estaba presionada? ¿La decisión de N.M. representaba la sumisión de las mujeres en el Islam? ¿Incitaba a otras personas para que la siguieran en su actitud? ¿Debíamos hacer algo para que N.M. se liberara de esta presión derivada de su origen marroquí y para que se retractara? ¿Suponía esta actitud la radicalización de sus pensamientos? ¿Estaba la normativa de un centro escolar violando los derechos constitucionales de N.M.?⁴⁹

Según podíamos saber por los medios de comunicación, N.M. había insistido en ponerse el hiyab contra la voluntad de su padre, quien le aconsejaba que esperara un poco más para evitar problemas en el centro. Sin embargo, la joven afirmaba que ella deseaba ponérselo porque quería dejar claro que le gustaba su religión⁵⁰. Y ante la firme determinación de N.M., su padre no veía otra salida que apoyarla. Por esto, presentó un recurso de alzada ante la Consejería de Educación de Madrid contra la sanción impuesta a su hija por el centro⁵¹.

Mientras el tema seguía candente en los medios, y antes de que el consejo escolar se reuniera para votar la modificación del reglamento, algunas de sus compañeras intentaron presionar a favor de su modificación apareciendo en el colegio con hiyab y capuchas⁵². Estas alumnas también fueron sancionadas porque según el centro lo que hacían era “buscar problemas”. Otras decidieron no apoyar esta medida de presión porque consideraban que la religión islámica era discriminatoria para la mujer y no iban a apoyar la perpetuación de esta

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ *El País*, 16, 19, 21, 23, 25, 26, 27, 30 de abril de 2010, 1, 2, 3, 4, 5, 8, 11, 12, 16 y 25 de mayo de 2010; *El Mundo*, 16, 20, 21, 22, 24, 27 y 28 de abril de 2010; *Público*, 16, 21, 22, 23 y 27 de abril de 2010 y 1 y 2 de mayo de 2010; *La Razón*, 21, 22, 23, 25, 27 y 28 de abril de 2010 y 4 de mayo de 2010; y *ABC*, 18, 28 y 29 de abril de 2010.

⁵⁰ *El Mundo*, 16 de abril de 2010. *Público*, 16 de abril de 2010.

⁵¹ *El País*, 16 de abril de 2010.

⁵² *El País*, 16 y 19 de abril de 2010. *El Mundo*, 20 y 21 de abril de 2010.

discriminación⁵³. Finalmente, el consejo escolar del centro decidió no reformar su reglamento interno y mantener su postura por la que N.M. no podía entrar en clase con su hiyab. El director se veía presionado y manifestaba no tener más remedio que exigir el cumplimiento del reglamento. Al mismo tiempo, transmitía la pena que sentía por el sufrimiento que se le estaba creando a la joven y a su familia⁵⁴.

Una semana después de la polémica mediática y antes de que el consejo escolar de su centro decidiera no reformar el reglamento, N.M. fue readmitida, pero por poco tiempo⁵⁵. Al final se decidió que debería matricularse en otro centro próximo que, antes de que ella llegara, dispuso reunirse para modificar su reglamento interno e imposibilitar así la presencia de N.M. en el centro (a la vez que, quizá, mostrar a otras jóvenes musulmanas cuál era su postura si decidían seguir el ejemplo de N.M.)⁵⁶. Para apoyar esta decisión, los medios recordaban las decisiones restrictivas tomadas en otros países europeos como Francia, Bélgica e incluso Turquía, que en esta ocasión era considerada parte de Europa para justificar este debate y que prohíbe el uso del hiyab en edificios públicos a pesar de su 99,8% de población musulmana⁵⁷.

La proximidad entre esta polémica local y la cobertura mediática de la regulación del uso del *burqa* en los espacios públicos de Francia y Bélgica⁵⁸ favoreció que la noticia recibiera gran atención por los medios y la sociedad que veía por primera vez cómo las características de N.M. permitían que su caso fuera analizado de un modo diferente a como se había tratado en anteriores ocasiones en que se había aducido que el derecho a la escolarización prevalecía sobre las normas de los centros⁵⁹.

Este derecho a la escolarización también ha sido aludido en esta ocasión. Este era el argumento del ministro de Educación, Ángel Gabilondo⁶⁰; el titular de Justicia, Francisco Caamaño⁶¹; el coordinador federal del Grupo Árabe del PSOE, Mohammed Azahaf⁶²; y la

⁵³ *La Razón*, 22 de abril de 2010.

⁵⁴ *El País*, 16 de abril de 2010.

⁵⁵ *El País*, 16 de abril de 2010.

⁵⁶ *El País*, 26 de abril de 2010.

⁵⁷ *El País*, 21 de abril de 2010; *El Mundo*, 22 de abril de 2010; *La Razón*, 21 de abril de 2010.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *El País*, 16 de abril de 2010.

⁶⁰ *El País*, 21 de abril de 2010; *El Mundo*, 27 de abril de 2010; *La Razón*, 21 de abril de 2010.

⁶¹ *El País*, 21 de abril de 2010; *El Mundo*, 27 de abril de 2010.

*Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes (ATIME)*⁶³. La libertad religiosa, además, ha sido señalada por el padre de N.M. (M.M.) y las distintas asociaciones, comunidades y federaciones musulmanas que han sido llamadas a participar en el debate⁶⁴. La discriminación y la práctica institucional racista fue alegada por la *Asociación Marroquí de Derechos Humanos* cuyos miembros pedían al Defensor del Pueblo y del Menor que intercedieran en el asunto⁶⁵. El respeto a las normas del centro ha sido el argumento sostenido por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid⁶⁶. Y la lucha contra la sumisión y discriminación de la mujer en el Islam, ha sido la idea defendida por grupos feministas y ciertos políticos e intelectuales como la portavoz del partido político Unión, Progreso y Democracia, Rosa Díez (que lo rechazaba por ser una manifestación religiosa y discriminatoria)⁶⁷ o el periodista colaborador del diario El País, Ricardo Cantalapiedra (que se manifestaba en contra por ser el *hiyab*, para él, una muestra de la intransigencia y el machismo de los árabes)⁶⁸.

A N.M. se le ha escuchado decir “me siento discriminada” [por el centro escolar]⁶⁹. De su madre sabemos que fue a darle de baja en el centro en el que estaba matriculada al conocerse la decisión del consejo escolar de mantener la prohibición de acceso a las aulas con *hiyab*⁷⁰. De su padre se ha dicho que es un hombre piadoso que preside el Centro Cultural Islámico de Pozuelo y la asociación musulmana que regenta la mezquita local de Al Gohfran⁷¹. En algunos diarios como El País, la información ha terminado ahí. En otros como La Razón, se menciona que a N.M. no le dejaban jugar con chicos y que ella violaba esta prohibición mientras su padre trabajaba. Pero que era consciente de los riesgos que corría cuando, al incumplir las normas de su padre decía “si mi padre me ve aquí, me mata”⁷². Esta frase utilizada comúnmente en nuestra sociedad, en su sentido figurado, para el caso de N.M.,

⁶² *El Mundo*, 16 de abril de 2010.

⁶³ *El País*, 16 de abril de 2010; *El Mundo*, 16 de abril de 2010.

⁶⁴ *El Mundo*, 28 de abril de 2010; *Público*, 27 de abril de 2010; *La Razón*, 28 de abril de 2010.

⁶⁵ *El País*, 27 de abril de 2010.

⁶⁶ *El País*, 16 de abril de 2010.

⁶⁷ *El País*, 21 de abril de 2010.

⁶⁸ *El País*, 25 de abril de 2010.

⁶⁹ *El País*, 16 de abril de 2010.

⁷⁰ *El País*, 21 de abril de 2010.

⁷¹ *El País*, 16 de abril de 2010.

⁷² *La Razón*, 22 de abril de 2010.

parecía ser interpretada literalmente por los que la resaltaban para transmitir el carácter del padre.

En el ámbito escolar y federativo musulmán se fue interrogando a distintos sectores. La *Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos* (CONCAPA) y la *Confederación Española de Madres y Padres de Alumnos* (CEAPA) respaldaban el derecho del colegio a “dictar sus propias normas”. Sin embargo, el presidente de CEAPA decía que estos reglamentos “no pueden primar sobre el derecho a la escolarización”, por lo que “alguien tendrá que decir cuál es la solución”⁷³. La *Unión de Comunidades Islámicas de España* (UCIDE) insistía en que el reglamento del centro “no es conforme con el desarrollo normativo legal español”⁷⁴. La *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* (FEERI) sostenía que este tipo de prohibiciones fomentaban el fanatismo religioso⁷⁵. La *Federación Musulmana de España* (FEME), por medio de su secretario, Yusuf Fernández, anunciaba su intención de llevar este caso al Tribunal Constitucional por ser, en su opinión, “un claro caso de islamofobia”⁷⁶.

Sin embargo, esta perspectiva era contraria a la del Consejero de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Francisco Granados quien, a través de *Telemadrid*, señalaba que desde su partido creían que [el hiyab] “es un elemento de diferenciación y discriminación que es malo fomentar”⁷⁷. La presidenta de la Comunidad de Madrid del Partido Popular, Esperanza Aguirre, reprobaba la actitud de N.M. por incumplir el reglamento interno de su centro⁷⁸. A su vez, el portavoz de inmigración, también del grupo popular, en el congreso decía [los musulmanes] “no pueden imponer sus creencias a los demás si, además, sus creencias están por encima de nuestra Constitución”. Y pedía a la Secretaría de Estado de Inmigración que interviniera ya que, en su opinión y la del partido, este asunto no tenía que ver con la libertad religiosa, sino con la integración⁷⁹.

El gobierno central y la presidencia de la Comunidad de Madrid mostraban así la disparidad de posturas que mantenían ante el mismo caso. Desde el grupo popular (que gobierna en la Comunidad de Madrid) se pedía a la entonces ministra de Igualdad, Bibiana Aído, que

⁷³ *La Razón*, 21 de abril de 2010.

⁷⁴ *El País*, 16 de abril de 2010.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *El Mundo*, 22 de abril de 2010.

⁷⁷ *El País*, 21 de abril de 2010.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

interviniera⁸⁰. Lo único que se escuchó de ella fue la frase “no me gusta ningún velo”⁸¹. Después guardó silencio absoluto que fue rellenado por otras voces de su mismo partido como la ministra de Defensa, Carme Chacón quien remarcaba las diferencias entre el caso español y francés⁸²; y la entonces vicepresidenta María Teresa de la Vega, quien destacaba el respeto con que el Ejecutivo trataba otros usos y costumbres religiosos y culturales diferentes a los de la mayoría y, aclaraba “No es lo mismo la aconfesionalidad en las instituciones públicas que los derechos individuales que, si se ejercen con respeto, hay que garantizarlos”⁸³.

Estos derechos individuales eran aludidos en referencia al artículo 16.1 de la Constitución Española de 1978 que reza

“Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la Ley”.

Diversos órganos de opinión, como *Metroscopia*, se lanzaron a realizar encuestas para conocer la percepción de la población española sobre la inmigración⁸⁴. De este modo, también desde aquí se enfatizaba más en la integración que en la religión. Así, se promovía un proceso de “extranjerización” por el que al preguntar sobre inmigración al querer hablar del uso del hiyab (en tanto que elemento religioso), se estaba privando de la nacionalidad y ciudadanía española a aquellas personas que se identifican con ella y, al mismo tiempo, han decidido llevarlo. Porque como decía en el diario *Público*, el catedrático de sociología, Antonio Izquierdo, sabemos que musulmán no es equivalente a inmigrante extranjero⁸⁵.

También desde *Metroscopia* se preguntó por las opiniones que la población tenía en relación al uso del hiyab en las aulas. Los resultados decían que

“la mayoría cree que no se debe excluir de las aulas a las alumnas por llevar un velo que les tape sólo el pelo”.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ *Público*, 21 de abril de 2010.

⁸² *Público*, 22 de abril de 2010.

⁸³ *Público*, 23 de abril de 2010.

⁸⁴ *El País*, 2 de mayo de 2010.

⁸⁵ *Público*, 2 de mayo de 2010.

El porcentaje de respuesta variaba según las creencias (los católicos practicantes encuestados sostenían mayoritariamente que sí se debía prohibir y los no creyentes rechazaban en un 58% la exclusión de N.M. de las aulas), la ideología política (los votantes del PP se mostraban partidarios de su prohibición en clase, mientras que los del PSOE no se manifestaban tan a favor de la restricción) y la edad de los encuestados (los jóvenes solían ser más tolerantes con el uso del hiyab que los mayores). Para el uso del burqa, sin embargo había mayor consenso en su prohibición en las aulas⁸⁶.

87

Ante el uso de distintos términos como burqa, niqab y hiyab, algunos diarios como *El Mundo*, aprovecharon para aclarar los significados, usos y orígenes de cada uno de ellos.

Algunas mujeres musulmanas fueron también consultadas⁸⁸. Se hablaba con mujeres que habían decidido llevar hiyab y otras que no. A las que lo llevaban se les preguntaba por la idea que tenían sobre la opinión de los no musulmanes al verlas con hiyab (“Cuando te ven con el velo piensan: terrorista, sumisa, peligrosa”). A las que no lo llevaban se les preguntaba por la idea que tenían de él

“El velo es un símbolo social y cultural, que refleja el peso de la tradición abrazada por las sociedades musulmanas. Yo lo respeto totalmente. Las mujeres que optan por llevarlo por convicción son respetables. Pero también es cierto que la sociedad musulmana lo pide. Tiene un canon, un modelo de mujer que no quieren cambiar”⁸⁹.

En las dos opiniones se creía que los argumentos de cada uno de ellas podían ser representativos del resto de las mujeres a las que se suponía que representaban.

También se habló con otras jóvenes como Omnia quien dejaba clara la reflexión que se estaba realizando en su comunidad religiosa:

“En parte puede que el musulmán haya generado esa mala imagen que se tiene de él en España. Por eso los verdaderos musulmanes deben trabajar e

⁸⁶ *El País*, 2 de mayo de 2010.

⁸⁷ *El Mundo*, 22 de abril de 2010.

⁸⁸ *El País*, 2, 11 y 16 de mayo de 2010.

⁸⁹ *El País*, 2 de mayo de 2010.

involucrarse en la sociedad, y no apartarse y relacionarse solamente con su entorno”⁹⁰.

El “verdadero musulmán” y el “verdadero Islam” abandonaban así el espacio intracomunitario para buscar un espacio visible y reconocido en el exterior.

Estas reflexiones sobre la conciliación de la ciudadanía española con los valores de una religión fueron también mencionadas por analistas como Fernando Villalpando, presidente del Centro de Investigaciones Sociológicas, para quien estaba claro cuál era el motivo de la discordia, esto es,

“la necesidad de compatibilizar valores que no se dejan reconciliar fácilmente; por un lado los identitarios/religiosos de las minorías islámicas, y por otro, los seculares del Estado de derecho liberal, entre los cuales está, no lo olvidemos, el principio de tolerancia”⁹¹.

Otras voces como las de la profesora de Historia Ángeles García Portela, le contestaban desde el diario *El País* diciendo “son el Estado y las instituciones las que tienen que ser laicas, no las personas”⁹². La arabista de la Universidad Autónoma de Madrid, Luz Gómez García, destacaba las características urbanas y reivindicativas del Islam europeo y la conciliación en él de los elementos planteados como irreconciliables y, con este fin, decía

“Sus aspiraciones [las de las musulmanas jóvenes] son identitarias, y se basan en un cultivo emocional de la fe distante de las formalidades teológicas. Frente a la práctica pietista y privada de sus mayores, los jóvenes musulmanes reclaman un Islam que no se arredre en la esfera pública, con una identidad sociocultural propia, netamente europea, distinta de la de otros ámbitos islámicos (el árabe, el africano, el indio, el malayo). Y exigen, pues la juzgan inefectiva, la igualdad plena de derechos y libertades”⁹³.

Por su parte, Bernabé López García, catedrático de estudios árabes e islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid, afirmaba que el caso de N.M. y la introducción del Islam

⁹⁰ *El País*, 16 de mayo de 2010.

⁹¹ *El País*, 30 de abril de 2010.

⁹² *El País*, 3 de mayo de 2010.

⁹³ *El País*, 12 de mayo de 2010.

en la agenda política suponían una amenaza a la convivencia entre los musulmanes de España y el resto de ciudadanos del país⁹⁴.

Y es que, el debate alcanzó tal magnitud, que incluso, en el curso de un foro de la Alianza de Civilizaciones celebrado en Córdoba el 3 y 4 de mayo, los expertos que participaron allí incorporaban esta polémica (y las decisiones de Francia y Bélgica de prohibir el uso del burqa en los espacios públicos) en su agenda política, para manifestar su rechazo a la regulación global del uso del hiyab y abogar por un continuo diálogo intercultural e interreligioso⁹⁵.

Unos días antes, varias entidades y comunidades islámicas de Madrid hacían un llamamiento a todos los imames de España para unificar el sermón del viernes 30 de abril y tratar el tema del hiyab y la polémica surgida a raíz de la decisión de N.M.⁹⁶. El mensaje que querían transmitir podía expresarse tal y como lo había hecho el catedrático de Sociología, Antonio Izquierdo en el diario *Público*,

“El velo no dificultaba su rendimiento ni el de sus compañeros, y la tarea principal de la enseñanza pública no es la de marcar a los alumnos con categorías que no son propias del sistema educativo tales como el lugar de nacimiento, la nacionalidad o la religión”⁹⁷.

Mientras la situación de N.M. ocupaba un espacio diario en los telediarios regionales, se encontró el instituto en el que la normativa permisiva del centro no ofrecería problemas a la joven por su decisión de llevar el hiyab. Al mismo tiempo, se conoció al abogado que defendería la causa de N.M., elevándola al Tribunal Constitucional en el caso de que fuera preciso. Su nombre era Iván Jiménez-Aybar, experto en aspectos institucionales del estatuto jurídico del Islam en España. Su postura ante el caso era clara:

“desde el punto de vista jurídico [la prohibición del uso del hiyab] no es sólida, ya que no se contraponen ningún derecho fundamental que justifique el recorte del derecho a la educación de la menor”⁹⁸.

⁹⁴ *El País*, 12 de mayo de 2010.

⁹⁵ *El País*, 4 de mayo de 2010.

⁹⁶ *La Razón*, 28 de abril de 2010; *ABC*, 29 de abril de 2010.

⁹⁷ *Público*, 2 de mayo de 2010.

⁹⁸ *El Mundo*, 28 de abril de 2010.

A comienzos de mayo de 2010, se supo que una edil del PP de la localidad sevillana de Ginés, Fátima Mohamed, presentaba su baja en el partido por sentirse discriminada por sus compañeros, que no apoyaban ni su opción de llevar hiyab ni la de otras mujeres musulmanas⁹⁹.

Por su parte, el 12 de mayo de 2010, el Ministerio de Justicia comunicó su decisión de destituir a Juan Ferreiro, entonces subdirector general de Libertad Religiosa, quien había redactado una nota en la que se podía leer “El derecho a profesar una creencia incluye el derecho a expresar, exteriorizar o vestirse de acuerdo con las mismas”, “El Estado, siguiendo el mandato del artículo 9.2 de la Carta Magna, debe proteger esa opción personal”, “Ningún derecho fundamental es ilimitado. La propia ley orgánica de libertad religiosa nos marca los límites: los derechos fundamentales de los demás y el orden público”, “Que una alumna lleve velo en una escuela pública no ofende los derechos fundamentales de los demás ni el orden público (seguridad, sanidad y moralidad pública)”, “No hay ninguna ley que prohíba a las alumnas portar el hiyab en clase”, “El criterio que las autoridades educativas han mantenido hasta ahora en los poquísimos casos en que esta costumbre ha derivado en un problema es que el derecho del alumno a ser escolarizado en condiciones dignas prima sobre cualquier otro tipo de consideraciones como, por ejemplo, el derecho del centro público a imponer una normativa con relación a la vestimenta”¹⁰⁰.

Dos meses después de que saliera la polémica en los medios de comunicación, el 28 de mayo de 2010, el pleno del ayuntamiento de Lleida, aprobaba por unanimidad la prohibición del uso del burqa en el espacio público¹⁰¹. Hoy, 14 de junio de 2010, los ayuntamientos de Girona y Tarragona votaban la aprobación de la misma decisión¹⁰². La alineación de estos primeros ayuntamientos parece reavivar el debate europeo y español de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. España busca identificarse con los países europeos porque África no empieza en los Pirineos¹⁰³.

Estas delimitaciones y estas reflexiones sobre las conductas e ideologías, que “son” o “pertenecen” a un lugar, son una muestra de los discursos culturalistas que he referido y explicado en el capítulo anterior. Este tipo de discursos conducen al desarrollo de actitudes de rechazo derivadas de la idea de que hay culturas “buenas” y culturas “malas”, “superiores” e

⁹⁹ *El País*, 3 de mayo de 2010.

¹⁰⁰ *El País*, 11 y 16 de mayo de 2010.

¹⁰¹ *El Mundo*, 29 de mayo de 2010.

¹⁰² Véase: <http://www.periodistadigital.com/inmigrantes/legislacion-y-documentos/2010/06/14/-girona-rechaza-prohibir-el-burka-en-espacios-publicos-de-la-ciudad.shtml>

¹⁰³ *La Razón*, 21 de abril de 2010.

“inferiores”, etc. Pero las culturas no existen con anterioridad a las personas, sino que son producto de sus prácticas (Díaz de Rada 2010: 116-120). Aunque, de momento, no existe un consenso en la adecuación del término utilizado para hacer referencia a las manifestaciones de violencia material o simbólica hacia los musulmanes contenidas en estos discursos culturalistas y en las prácticas que se derivan de ellos, ‘islamofobia’ es el término que más suele utilizarse para hablar de ello. ¿Qué se entiende por esto, qué debates genera, en qué medida se da en Europa, y en concreto en España?

2.2. ¿Islamofobia o anti-musulmanismo?

A raíz de las protestas de 1989 por la publicación del libro *Los versos satánicos* de Salman Rushdie, y por la prohibición francesa de usar el hiyab en la escuela pública, se produjo un doble fenómeno en Europa. Por un lado, ciertos grupos que se identificaban a sí mismos como musulmanes, salieron a protestar y dejarse ver y oír en la calle. Por otro lado, tanto los medios de comunicación como la sociedad en general dejaron de ver a los inmigrantes musulmanes como inmigrantes y comenzaron a identificarlos como musulmanes, llevando a cabo así lo que Thomas Deltombe ha llamado “Islamización de las visiones” (Modood 1994, 1997, 2005: 157; Allievi y Van Bruinessen 2006; Bravo López 2009: 124).

Bajo este cambio de óptica, los grupos de musulmanes que protestaban desde el Reino Unido comenzaron a utilizar el concepto ‘islamofobia’ para referirse a la discriminación contra los inmigrantes “musulmanes” y al discurso denigrante o crítico que se venía haciendo del Islam. La identificación con el concepto ‘musulmán’ fue en aumento, a medida que tomaban conciencia del rechazo que esta categoría generaba en el resto. Así, esta identificación se realizó de un modo reactivo, es decir, como una adopción interna de un concepto construido y caracterizado desde una imposición exterior; una identidad islámica que se resignificaba y se enarbolaba en la participación político-religiosa con la que las organizaciones musulmanas que la lideraban querían evidenciar la discriminación religiosa y/o cultural que recaía sobre un determinado colectivo, esto es, la “asertividad musulmana” y la “identidad musulmana asertiva” que nominaron Jessica Jacobson (1998: 33, 122) y Tariq Modood (2005: 166) respectivamente. De este modo, en este contexto, las personas que componían estos grupos empezaron a hablar sobre ‘islamofobia’, mucho antes de que los académicos lo incorporaran en su vocabulario (Bravo López 2009: 66-67).

Con anterioridad, el término ‘islamofobia’ había sido empleado a principios del siglo XX por Étienne Dinet y Sliman Ben Ibrahim en su libro *L’Orient vu de l’Occident*, en referencia a ciertas formas de representar al profeta Muhammad durante el siglo XX; y por Maurice Delafosse en su obra *Haut-Sénégal-Niger*, en relación a unas recomendaciones para el dominio francés en

Sudán –lo que correspondería al actual Mali-, Senegal y Níger (Bravo López 2009: 61). A pesar de no utilizarse con anterioridad, desde los siglos VII y VIII hasta nuestros días, la literatura europea sobre Islam y el profeta Muhammad - sobre todo la producida por autores vinculados a la Iglesia católica de la Alta Edad Media y el siglo XVIII- se caracterizaba por sus comentarios islamófobos. Esto es así porque en esas dos épocas el Islam era representado como el enemigo debido a que era una competencia espiritual y a que la presión militar se encontraba en un punto álgido entre reinos e imperios musulmanes y cristianos (ib.: 98-100). Estas imágenes negativas del Islam se contraponían con las imágenes más positivas registradas en la literatura más laica de viajeros y embajadores que solían haber tenido un contacto más directo con los musulmanes. Sin embargo, en este tipo de literatura también se encontraban los defectos morales por los que en la época se definía a los musulmanes, esto es, crueldad, avaricia, falsedad, lujuria, paganismo, etc. (ib.: 103).

Más adelante, en la Ilustración, las visiones negativas de los tradicionalistas comenzaron a difuminarse por las de los ilustrados quienes solían caracterizarse por un espíritu de tolerancia con respecto a la diversidad cultural y religiosa y por un acercamiento al Islam de modo más “científico” y crítico con los planteamientos “oscurantistas” de épocas pasadas. Para hablar de su objeto de estudio, los ilustrados se acercaban a las fuentes árabes y razonaban desde conceptos más secularizados en los que el Islam no es sólo una religión hereje (tal y como era contemplada por los cristianos que sentían su rivalidad espiritual), sino una civilización diferente a Occidente. Esta nueva óptica que parece inocua es la que dio origen a la visión “orientalista” de la que posteriormente habló Edward Said (Bravo López 2009: 105-106). En ella se retomaba la imagen amenazante, estereotipada y esencialista del Islam basada en una diferencia radical e insalvable entre “ellos” y “nosotros”. Esta dicotomía se ha seguido manteniendo hasta la actualidad donde la visión que los medios de comunicación transmiten sobre el Islam y los/as musulmanes/as se deriva de crisis internacionales y debates políticos y sociales donde estos aparecen en un lado y los “occidentales” en el lado opuesto (ib.: 106-109).

Es precisamente este tratamiento mediático -en correspondencia con un imaginario social y político-, el que ha conducido a los/as académicos/as a cuestionar la adecuación del uso del concepto ‘islamofobia’ y a considerar que el de ‘anti-musulmanismo’ sería más adecuado en tanto que se refiere a una violencia y discriminación hacia los/as musulmanes/as y no hacia su religión. Aquí no deseo recoger el debate generado en torno a estos dos conceptos (un ejemplo pueden ser Jacobson 1998; Geisser 2003; Halliday 2003; Richardson y Stone 2004; Werbner 2005; Modood 2005, 2007; Meer 2007; Grosfoguel y Martín Muñoz 2010), sino que mi interés es acudir sólo a la de algunos de estos/as teóricos/as para explicitar cómo el uso de un concepto u otro repercute de un modo diferente en la toma de medidas ideadas e implementadas para luchar contra los hechos a los que remite.

2.2.1. El origen de la fobia: ¿el Islam o los/as musulmanes/as?

‘Islamofobia’ se compone de dos raíces, la del árabe *Islam* y la del griego *phobos* –miedo o temor- que, en combinación, hacen referencia a los sentimientos de hostilidad hacia el Islam y, por extensión, hacia los/as musulmanes/as. Su uso comenzó a extenderse a partir de la publicación en 1997 del Informe de la ONG británica Runnymede Trust, y se instauró, principalmente después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York¹⁰⁴.

Según el informe de esta ONG, la ‘Islamofobia’ se definía por varias características, esto es, la creencia de que el Islam es un bloque monolítico, estático y refractario al cambio; la consideración de que el Islam es inferior a la cultura occidental, primitivo, irracional, bárbaro y sexista; la creencia de que el Islam es radicalmente distinto de otras religiones y culturas, con las que no comparte valores y/o influencias; la idea de que el Islam es, per se, violento y hostil, propenso al racismo y al choque de civilizaciones; el rechazo global a las críticas a Occidentes formuladas desde ámbitos musulmanes; la idea de que en el Islam la ideología política y la religión están íntimamente unidos en pro de un beneficio; por la justificación de prácticas discriminatorias y excluyentes hacia los musulmanes; y por la consideración de dicha hostilidad hacia los musulmanes como algo natural y habitual¹⁰⁵.

El desarrollo de este informe y la especificación sobre las características de la ‘islamofobia’ buscaba superar la falta de protección con que la población musulmana se encontraba en el Reino Unido desde la promulgación del *Race Relation Act* en 1976. Esta ley respondía a la necesidad social de prohibir cualquier forma de discriminación por razones raciales ya que, en un primer momento, sólo contemplaba la “raza” como forma de identificación fenotípica y no como grupo étnico. De este modo, cualquier ataque realizado a un “pakistaní” se suponía una transgresión de la ley, mientras que si ese ataque se realizaba contra un “musulmán” caía en un vacío legal que mostraba la vulnerabilidad de esta minoría social (Bravo López 2009: 65). Pero, como esta nueva protección seguía resultando insuficiente, el gobierno británico, como consecuencia de los atentados de Londres en 2005, elaboró el proyecto de ley sobre “odio racial y religioso”¹⁰⁶.

A su vez, el parlamento europeo trabajaba para regular esta situación y en los informes realizados en 2006 por el European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) (actual Agencia de la Unión Europea para los Derechos Fundamentales), la islamofobia

¹⁰⁴ Véase el enlace http://lmsi.net/article.php3?id_article=224, consultado el 19 de septiembre de 2008.

¹⁰⁵ Véase <http://www.webislam.com/?idd=63>, consultado el 1 de mayo de 2010.

¹⁰⁶ Véase http://press.homeoffice.gov.uk/press-releases/Protecting_Our_Communities_From?version=1, consultado el 1 de mayo de 2010.

comenzó a contemplarse como parte de la lucha contra el racismo y la discriminación. Al mismo tiempo, las políticas de lucha contra el terrorismo se han acompañado de aclaraciones para evitar las simplificaciones entre el Islam como religión, o los musulmanes como colectivo, y unos grupos terroristas que dicen guiarse por el Islam y ser musulmanes (Bravo López 2009: 69). De este modo, la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI)¹⁰⁷ definió la islamofobia como aquella situación en la que

“el Islam se describe de forma inadecuada debido a prejuicios hostiles, que tienen por objeto, en primer lugar, lograr que esta religión parezca una amenaza, y en segundo lugar, hablar de ella de forma determinista, negando la gran diversidad intrínseca a la práctica de esta religión, todo ello manifestándose de diferentes modos, en particular a través de actitudes generales negativas hacia los musulmanes, pero también, en diferentes grados, por medio de actos discriminatorios, de acoso y de violencia” (Bravo López 2009: 15-16).

A partir de esta definición, algunos teóricos como Christopher Allen y Fred Halliday, comenzaron a reflexionar sobre si el hecho al que remitía socialmente el concepto de ‘islamofobia’ debía ser designado por el Islam o por los musulmanes. Así, se creó un debate terminológico entre la adecuación del uso de ‘islamofobia’ o de ‘anti-musulmanismo’. Para Halliday, este segundo concepto es más correcto ya que

“supone no tanto hostilidad hacia el Islam, sino hacia los musulmanes; a las comunidades cuya única o principal religión es el Islam y cuyo carácter islámico, real o inventado, constituye el objeto del prejuicio” (Halliday 2003: 160).

Por su parte, Pnina Werbner y Tariq Modood comparten la opinión de Halliday al considerar que los ataques racistas se dirigen hacia los/as musulmanes/as y no hacia el Islam (Modood 2005: 15-16, 29-43; Werbner 2005: 8); diferencia que cobra relevancia, según Ángeles Ramírez, en tanto que la hostilidad hacia los/as musulmanes/as, en ocasiones, aísla al Islam de toda crítica para decir que el problema reside en los/as musulmanes/as y no en su religión, ya que –según los que piensan así– son estos/as los/as que la pervierten con sus interpretaciones. Así, el efecto de esta lógica es el establecimiento de una diferencia entre un Islam “bueno” y abstracto que queda al margen del prejuicio, y un Islam “malo” al representar la degradación que de él han hecho musulmanes/as ignorantes y desinformados (Ramírez 2011: 77).

¹⁰⁷ Véase la *Recomendación de política general n° 5*, “La lucha contra la intolerancia y las discriminaciones hacia los musulmanes”. http://www.coe.int/t/E/Human_Rights/ECRI/1-ECRI/3-General_themes/1-Policy_Recommendations/Recommandation_N5/Recommandation_5_cri00-21_%20espagnol.pdf, consultado el 2 de mayo de 2010.

Esta queja es la que se encontraba en la discusión que se generó el 15 de marzo de 2006 en el turno de preguntas que se abrió al finalizar la mesa redonda “Libertad de expresión, ¿existen límites?”, organizada en Madrid por la asociación *Puente al Maghreb*. Los participantes en esta mesa redonda habían sido invitados para interpretar la polémica suscitada ante la publicación de unas caricaturas de Muhammad en un diario danés. Las caricaturas de las que se hablaba consistían en doce dibujos publicados el 30 de septiembre de 2005 en el diario danés *Jyllands-Posten*, relacionado con una tendencia ideológica de derechas. La caricatura que más se difundió fue aquella en la que se había representado al profeta Muhammad con un turbante bajo el que se escondían unos explosivos. La polémica se desató cuando estas caricaturas fueron reproducidas los primeros días de febrero de 2006 en medios europeos como el diario francés *France Soir*, el español *El Periódico*, el italiano *La Stampa* o el alemán *Die Welt*¹⁰⁸. Por un lado, la discusión provenía de la representación del profeta (prohibida en el Islam) y por otro, se generaba por el cuestionamiento de la libertad de expresión cuando ésta era esgrimida como defensa, ante un hecho que lo que representaba era una difamación de un grupo religioso que quedaba definido bajo la relación directa “Islam igual a terrorismo”¹⁰⁹.

El primer ponente, el presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), Riay Tatary, aconsejaba en su intervención aprovechar esta situación para fomentar el diálogo social. Para él los temas que se encontraban en juego eran los derechos humanos, la democracia, los intereses de los musulmanes (“la paz mundial”) y los límites de la libertad (“toda libertad tiene su límite, el sobrepasar ese límite va en contra de la propia libertad”). Por ello, en su opinión, se hacía necesario un llamamiento a la convivencia y la paz ([ya que] “los musulmanes nos ofrecemos para convivir con todo el mundo [...]. Convivencia sana y pacífica. A favor de la convivencia y la paz”).

En la segunda intervención, el actual ministro de la Presidencia del Gobierno socialista Ramón Jáuregui, aludió a la libertad de expresión (“una de las cosas más importantes del ser humano”), a la relevancia del acceso a la información, a las regulaciones del poder (cuando se preguntaba y respondía “¿quiénes deciden cuáles son los límites del sentido común, lo correcto o incorrecto? Los que tienen poder en diferentes ámbitos político, económico y religioso”), al control de los blogs, a la existencia de medios de comunicación polémicos, a su postura –desde su tribuna del diario *El País*- de no publicar las caricaturas (“por respeto a otras creencias, pero no porque haya leyes que lo impidan. Hay que definirse por códigos éticos personales”) y al cuestionamiento del control de la libertad de expresión en Internet.

¹⁰⁸ <http://www.webislam.com/?idt=4144>, consultado el 1 de mayo de 2010.

¹⁰⁹ http://www.webcciv.org/Actividades/Conferencias/Jean_Marc.html, consultado el 1 de mayo de 2010.

El tercer y último ponente, el arabista y profesor del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid, Ignacio Gutiérrez de Teherán, inició su ponencia por el conflicto entre Oriente y Occidente; dio su opinión sobre la polémica (“no sólo es absurda, sino que es una muestra de cómo se manipula desde los dos bandos”); mencionó el orientalismo y la construcción histórica de la imagen de los musulmanes en Europa y de las manipulaciones de las reacciones de los musulmanes (“las reacciones coléricas de los musulmanes han sido en buena parte manipuladas”); planteó la hipótesis del hecho de las caricaturas como una conspiración (“hay motivos políticos y diplomáticos que dan en qué pensar, en que está pasando algo, se está orquestando algo” [...] “¿Por qué usar las caricaturas para protestar por el odio de Occidente? ¿por qué Siria y Libia son utilizadas como resorte para activar el enfado poco vehiculizado de la población?”); se cuestionó la generalidad de la aplicación de la libertad de expresión (“sobre el holocausto no se puede publicar porque se considera un tema tabú entonces, ¿por qué publicar algo que ofende a la identidad y sentimientos de mucha gente?”); destacó los bajos niveles de reacciones violentas entre los musulmanes en España y en general, teniendo en cuenta el porcentaje de población mundial musulmana; y finalizó retomando la idea de la teoría de la conspiración (“desde antes y después del 11-S, desde la primera invasión de Irak (1990) e incluso desde antes. Todo está planificado con antelación, independientemente de los temas que surjan y de lo que se hable ya está todo planeado. Se irán sacando argumentos para justificar esos planes. Desde que se elaboraron estos planes se ve un intento de vanalizar la cultura árabe y musulmana, de un modo paralelo a intereses económicos”).

Con la exposición de la teoría de la conspiración, esta última ponencia abría la posibilidad de mencionar el rechazo y la hostilidad hacia los musulmanes. Cuando los tres ponentes acabaron su intervención y comenzó el turno de preguntas, el tema de la libertad de expresión pasó a un segundo plano y las alusiones al concepto de ‘islamofobia’ (entendido como una afrenta contra los/as musulmanes/as) cobraron protagonismo a partir de la sexta intervención (de un total de 12). La persona que intervino en este lugar dijo que la decisión de publicar las caricaturas, y de reproducirlas en otros diarios a pesar de las protestas de los musulmanes, obedecía a una tendencia general a la ‘islamofobia’. Esta intervención fue reafirmada por la siguiente persona del público que, para seguir apoyando la tesis de la extensión generalizada de una tendencia islamófoba en las sociedades de los países europeos, utilizó una frase que atribuía a Serafín Fanjul –catedrático de Literatura Árabe de la Universidad Autónoma de Madrid y colaborador de los diarios ABC, La Gaceta y Libertad Digital desde donde critica a quien él considera académicos españoles y progresistas que considera demasiado complacientes hacia el Islam y la inmigración¹¹⁰- y que, en su opinión, era una muestra de

¹¹⁰ Un ejemplo de su posición ante estos temas puede verse en <http://www.libertaddigital.com/opinion/serafin-fanjul/defensoras-del-burka-y-praderias-55426/>, <http://www.libertaddigital.com/opinion/serafin-fanjul/la-cultura-y-la-izquierda-54886/>,

esta tendencia islamófoba. La frase decía: “si un árabe dice el Islam es paz, tóquese la cartera porque intenta darle el timo”. Tras pronunciar la frase, la sala permaneció un instante en silencio. Y posteriormente se continuó con la discusión.

La participación de los asistentes fue muy elevada. Cada vez que desde el público se pedía la palabra, la persona que intervenía era fuertemente aplaudida. Así, yo interpretaba que el resto de los asistentes manifestaban su acuerdo con aquello que se acababa de decir. La mesa redonda se había organizado en Madrid como una reflexión local más preocupada por el debate de los límites de la libertad de expresión generado en Europa, que siguiendo la línea del llamamiento al boicot de los productos daneses en Oriente Medio y las manifestaciones de musulmanes iniciadas en las calles de Damasco (Siria) y propagadas por Irán, Libia, Líbano, Afganistán, Indonesia, Irak, Paquistán y Somalia¹¹¹. En el ánimo de los asistentes, estas últimas actitudes dificultaban la convivencia entre musulmanes/as y otras personas, y justo era esa convivencia aquella que ellos/as deseaban reforzar mediante el diálogo y la transformación de las ideas por las que otros/as les/as rechazaban. La ‘islamofobia’ o el ‘anti-musulmanismo’ habían aparecido así en un debate sobre el cuestionamiento de los límites de la libertad de expresión.

Nueve meses después de esta mesa redonda, algunos medios de comunicación sacaban a la luz una de las frases del último informe elaborado por el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC)¹¹². En este informe se reservaba un apartado a las circunstancias sociales vividas en Europa por motivo de la polémica de las caricaturas y los efectos producidos entre los 15 millones de musulmanes que según las estadísticas vivían en los países de la Unión Europea en 2006. Los medios de comunicación registraban una de las frases de este informe y en los periódicos se podía leer: “La Unión Europea advierte del aumento de la islamofobia en Europa”¹¹³.

El informe *Los musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia* al que se refería la noticia, se elaboró a partir de los testimonios registrados en entrevistas realizadas a musulmanes/as jóvenes nacidos/as en Europa. En él se constataba que los prejuicios sobre el

<http://www.libertaddigital.com/opinion/serafin-fanjul/las-monjas-como-pretecto-44733/>,
<http://www.libertaddigital.com/opinion/serafin-fanjul/vuelven-los-almoravides-57694/>, consultado el 5 de marzo de 2011.

¹¹¹ <http://www.webislam.com/?idt=4144>, consultado el 1 de mayo de 2010.

¹¹² Esta institución fue creada en 1997 y diez años después, en 2007 pasó a llamarse Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea http://europa.eu/legislation_summaries/other/c10411_es.htm

¹¹³ <http://www.20minutos.es/noticia/183385/0/islam/musulman/discriminacion/>, consultado el 2 de mayo de 2010.

Islam son, a veces, motivo de actos violentos que van desde las amenazas reales hasta la agresión física. A su vez, se resaltaba la creciente discriminación hacia musulmanes/as en tres aspectos analizados. El primero de ellos consideraba las condiciones de empleo. En este caso se remarcaban las grandes tasas de desempleo, la aceptación de los trabajos menos cualificados, la dificultad de ser contratadas que encuentran las mujeres con velo y la menor perspectiva de encontrar un empleo un musulmán (9%) frente a un candidato blanco (25%) y un negro (13%). El segundo aspecto mencionado era el nivel educativo y se resaltaba que los/as alumnos/as de familias de inmigrantes musulmanes tienen unos niveles de alfabetización muy inferiores a los de otros/as alumnos/as. Finalmente, el informe destacaba su excesiva representación en las peores viviendas y en las capas sociales de bajos ingresos¹¹⁴.

Los/as musulmanes/as entrevistados/as consideraban que el debate público sobre la generalidad de los musulmanes se centraba en cuestiones como los matrimonios forzados, la ablación y el pañuelo. Con estos tres temas pensaban que lo que se estaba haciendo era reforzar la imagen monolítica y autoritaria del Islam. A su vez, destacaban la poca importancia otorgada a los debates y discusiones sobre el futuro desarrollo del Islam en el seno de las comunidades musulmanas, tanto en el marco de la Unión Europea como en los propios países musulmanes. Al mismo tiempo, referían que los debates sobre integración consistían en remarcar la necesidad de asimilar a los/as musulmanes/as a una “cultura nacional superior” obviando sus posibilidades y la de sus culturas de ofrecer algo de valor a la sociedad y/o algo digno de ser conservado. Finalmente, opinaban que los atentados terroristas (desde el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York) habían hecho resurgir cierta hostilidad frente a la presencia de musulmanes en la Unión Europea. Según creían, esta hostilidad siempre había existido pero había permanecido oculta y contenida. Uno de los entrevistados en Alemania contestaba así:

“Lo que pasó el 11 de septiembre fue como un catalizador. De un día para otro, cosas que jamás se pensó que se dirían en público ya se pueden decir. Antes existía mucha ‘corrección política’, pero tras el 11 de septiembre, esta cultura desapareció en cuestión de segundos”¹¹⁵.

Esta hostilidad, concluía el informe, provocaba entre muchos/as jóvenes sentimientos de desesperación y alienación ante la limitación de oportunidades de movilidad social, ante la

¹¹⁴ Según el informe de European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006) *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*. Bruselas: EUMC.

¹¹⁵ Documentos de Casa Árabe nº1/ 2007 *Musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e Islamofobia. Percepciones sobre discriminación e islamofobia: voces de miembros de las comunidades musulmanas de la Unión Europea. Extractos de los informes del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC)*. Madrid: Casa Árabe-IEAM. Pp. 83-84.

exclusión social y la discriminación ejercida por parte de su sociedad¹¹⁶. Ante esta situación, el EUMC recomendaba a las autoridades trabajar para mejorar las oportunidades de empleo (principalmente de los/as musulmanes/as jóvenes); a los medios de comunicación, revisar el estilo de la cobertura de noticias en relación a este grupo minoritario; y a los/as musulmanes/as participar activamente en la vida pública de su país de residencia.

Esta última recomendación se había observado ya en el Reino Unido a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001, cuando se produjo un aumento de la participación en la sociedad por medio de asociaciones que se crearon ante el sentimiento de la necesidad de ofrecer información acertada sobre Islam y sobre musulmanes (Richardson 2004: 9-22). A su vez, esta participación social activa es la que pudo observarse también en Madrid a comienzos de la primera década del siglo XXI, y sobre la que hablaré más adelante. Mientras tanto, ¿cómo era vista la hostilidad hacia los musulmanes en España?

2.2.2. *¿Islamofobia en España? La morofobia centenaria*

En España, las prácticas a las que alude el término ‘islamofobia’, se han observado a lo largo de los últimos doce siglos, aunque no hayan recibido tal calificativo. La primera vez que se utilizó este término en un periódico español fue en el artículo de Juan Goytisolo titulado “Sarajevo, tres meses después”, publicado el 26 de octubre de 1993. Una década después, a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001, se retomó el concepto y se produjo el cambio de perspectiva que se asentaría tres años más tarde. Con anterioridad al 11 de marzo de 2004, en la década de los noventa del siglo XX, los debates políticos y mediáticos españoles habían tratado más sobre la inmigración marroquí que sobre la cuestión religiosa. Pero tras los atentados de Nueva York, el Islam y los musulmanes comenzaron a ser observados desde su adscripción religiosa y no por una visión fundamentalmente étnica o nacional (Bravo López 2009: 63, 72, 364).

Sin embargo, al igual que refiero más arriba, el concepto ‘islamofobia’ tampoco estaba claramente definido en nuestro medio. El 28 de mayo de 2009, Casa Árabe organizó un seminario para reflexionar sobre el uso de este concepto y se llegó a la misma conclusión que se venía diciendo hasta la fecha, esto es, existe un cuestionamiento sobre la adecuación del término a las actitudes y prácticas que pretende aludir. En ese seminario, Salman Sayyid añadía, no es una cuestión de centrarse en definir el concepto, sino su esencia, es decir, detallar el contenido que nos muestra las características sociales y políticas por las que el término cobra sentido. En su opinión, la ‘islamofobia’ era el modo que las sociedades occidentales habían encontrado para negar la agencia de los musulmanes y para negar el

¹¹⁶ *Íbidem.* Pp. 18.

hecho de la identificación de algunos musulmanes con los “valores occidentales”. Todo ello bajo la premisa, como señala también para el caso español el presidente de la Junta Islámica Catalana y redactor de Webislam, Abdennur Prado, de que existe una vinculación entre musulmán y extranjero que traza una frontera entre el Islam y la cultura autóctona por la que los/as musulmanes/as quedan excluidos/as de ella (Prado *et col.* 2009: 50). Nuevamente lo que se estaba denunciado era el uso de discursos culturalistas que se reproducían con facilidad ante situaciones cotidianas.

En el verano de 2006, fue noticia la expulsión de dos jóvenes “paquistaníes” que estaban dentro de un avión en el aeropuerto de Málaga¹¹⁷. El motivo del temor de varias familias que se negaban a acceder al avión si dos viajeros no eran desalojados, fue suficiente para que los pasajeros que causaron la alerta bajaran del avión antes de que este despegara. El temor de estas familias, según se contaba en la prensa escrita, se centraba en que los otros pasajeros tenían rasgos paquistaníes, hablaban árabe (probablemente no era árabe sino urdu), eran jóvenes y no vestían sandalias, ni ropa veraniega como el resto del pasaje, sino gruesos jerséis y cazadoras de cuero. Por esto, los dos pasajeros británicos (de origen paquistaní) abandonaron el avión, acompañados por agentes de la Guardia Civil mientras perdían su vuelo a Manchester.

El hecho de que este incidente se produjera en 2006, en el aeropuerto de Málaga, es significativo del cambio de percepción social a la que aludo. Los afectados eran pakistaníes y no árabes o marroquíes (aquellos que tradicionalmente recibían el apelativo de ‘moros’). En esta ocasión el grupo étnico u origen nacional no es aquel que determina la acción, sino el religioso. Como señalaban Bravo *et al.*,

“la expansión e incluso en determinados casos, la aceptación social del discurso sobre la existencia de un Islam amenazante, y de la incompatibilidad de los musulmanes con los supuestos valores occidentales puede tanto sumarse al rechazo preexistente hacia los magrebíes, argelinos, turcos, pakistaníes, etc., como acabar induciéndolo (2008: 77).

Esta supremacía de la pertenencia religiosa al grupo étnico y la consecuente referencia a la ‘islamofobia’ no es tan clara en un lugar donde, por regla general, como veremos a continuación -derivado de las relaciones políticas hispano-marroquíes a lo largo de la historia-

¹¹⁷Véase

http://www.elpais.com/articulo/espana/Islamofobia/altos/vuelos/elpporesp/20060822elpepinac_17/Tes, consultado el 22 de mayo de 2010.

, el musulmán es prácticamente equivalente al ‘moro’¹¹⁸. Esta asociación mental es la que induce a pensar a ciertos académicos que la ‘islamofobia’, en nuestro contexto, debería llamarse ‘morofobia’ para definirse con mayor precisión (Aixelà 2001; Moreras 2002: 54-55; Zapata- Barrero 2006: 143-161)¹¹⁹. La siguiente descripción de unas situaciones vividas durante mi trabajo de campo evidencian esta diferenciación.

El 19 de mayo de 2006 se celebraba un festival hispano-marroquí en la Plaza Mayor de Madrid. Algunos de los miembros de la asociación *Puente al Maghreb* se habían prestado como voluntarios en la organización del evento que se prolongó durante todo el fin de semana. El lema del festival era “Consolidar la convivencia”. Dentro de la carpa que acogía una decena de puestos de información de diferentes asociaciones de marroquíes y sus hijos, unas tiendas con artesanía marroquí, una tetería y un espacio de descanso, había también un escenario. Para cada una de las noches de los tres días que duró el festival se había organizado un concierto en el que participaban grupos de música marroquíes, más o menos famosos. Uno de ellos tenía tanta audiencia que desbordó las expectativas de la organización. El espacio de la carpa era demasiado pequeño para albergar a tanta gente, la seguridad estaba compuesta por jóvenes voluntarios que no daban abasto y enseguida quedaron desbordados. La gente sentía tanta emoción por ver en directo a su grupo, que parecía centrarse más en estar dentro de la carpa que en mantener unas medidas de seguridad para evitar una catástrofe en su interior. Los ánimos estaban muy caldeados y comenzaron los problemas. Hubo peleas y desconcierto. Se tuvo que llamar a la policía municipal. Hubo mareos. No había ambulancias. Desde fuera y desde dentro no se sabía muy bien cómo se había llegado a esa situación. Fatiha, de la asociación *Puente al Maghreb* redactó un informe los días posteriores al evento y decía:

“En ningún momento, algún miembro de las asociaciones organizadoras se acercó-sin necesidad obligatoria- al público, que sea español o árabe para saber si todo iba bien o escuchar sus opiniones. El pánico que tuvieron los días anteriores al comienzo, desapareció completamente después del 2do [sic] día, y no prestaron importancia ninguna a todo lo que es organización- y dejaron todo en manos de la seguridad- vaya seguridad que trajeron!!!! Unos pobres chicos que hacían de todo desde barrer hasta pelearse con la gente (seguridad!!!!) y en la mano también

¹¹⁸ Véase el artículo de opinión “Percepciones sobre la inmigración de origen musulmán” de Gema Martín Muñoz en <http://islamofobia.blogspot.com/2007/03/percepciones-sobre-la-inmigracin-de.html>, consultado el 25 de mayo de 2010.

¹¹⁹ Véase el artículo de opinión “Maurofobia/Islamofobia y maurofilia/islamofobia en la España del siglo XXI” de Eloy Martín Corrales en <http://islamofobia.blogspot.com/2006/10/maurofobiaislamofobia-y.html>, consultado el 25 de mayo de 2010. Son también interesantes los artículos de opinión que el periódico Diagonal publicó en el número especial (83) de julio de 2008. Véase el enlace http://diagonalperiodico.net/Entre-el-desconocimiento-y-la.html?var_recherche=Islamofobia, consultado el 25 de mayo de 2010.

de los voluntarios de la asociación de estudiantes, quienes -y no es para elogiarlos- por que también hubo en este colectivo alguna que otra irresponsabilidad- se encontraron asumiendo casi toda la responsabilidad de la organización, desde vigilar la puerta, calmar los nervios del público, llamar al samur (porque habido [sic] desmayos, y los verdaderos organizados [sic] no tomaron cartas en el asunto (no había [sic] ni una ambulancia aparcada alrededor de la carpa, sabiendo que en estos actos siempre debe haber por lo menos una) y también [sic] llamaron a la policía [sic] en el día negro del festival , que era el día de jedwan, en este día y a la excepción de la asociación el arbi zaydi, representada por el mismo arbi, que estuvo en la puerta y que se le vea [sic] preocupado, las demás [sic] asociaciones no movieron ni un dedo, sabiendo que la situación estaba muy crítica y podrid [sic] haberle costado muy caro. Esto de una parte, de otra cabe mencionar que fueron los estudiantes que andaban entre el público, dándole la bienvenida y intentando saber las opiniones sobre todo de los españoles acerca de este festival y como se puede llegar -según sus opiniones- a acabar con el mito del moro y consolidar la convivencia. De todo, no hay lugar a duda que la organización y como se ha dicho en la reunión del 2 de junio, fue todo un desastre.”¹²⁰

Lo interesante de las observaciones de Fatiha reside en la desilusión por la falta de organización, el caos generado y el fracaso en el intento de llegar a los/as españoles/as que se habían acercado al festival para conocer cómo ellos/as consideraban que podría acabarse con el mito del ‘moro’. Sus intenciones eran haber logrado dar otra imagen diferente a la que ella alude con “el mito del moro”, pero como comentó en una reunión posterior, las peleas y el caos no habían hecho más que refutarlo por incidir en la imagen de un pueblo salvaje, inferior y arbitrario.

Antes de que estos acontecimientos se sucedieran, mientras el festival había comenzado, los miembros de *Puente al Maghreb* se habían congregado en un restaurante céntrico para organizar allí su reunión mientras aprovechaban para tomarse alguna bebida fresca. Hacían falta manos para acercar las bebidas de todos y me ofrecí a llevarlas junto a otros tres miembros. No paraban de bromear en todo momento. Como el lugar en el que estábamos tenía dos plantas, había que bajar a por las bebidas y después subirlas a los/as compañeros/as. Ante esta situación, Karim y Marwan continuaron las bromas diciendo: “Y moro pa’riba y moro pa’bajo”, ridiculizando su modo de proceder.

Cuando la reunión terminó, salimos del restaurante y nos encontramos a Rachid, uno de los fundadores de la asociación que, por motivos laborales, no había podido llegar a tiempo. Yo

¹²⁰ Fragmento del informe redactado por Fatiha, quien se encargó de realizar una evaluación del acto. El informe se distribuyó entre los miembros de la asociación *Puente al Maghreb* vía correo electrónico.

sabía que su mujer estaba embarazada con amenaza de aborto. Por eso le pregunté por su estado y me contestó que al menos en esta ocasión no la habían ingresado. Rachid recordaba el tiempo que su mujer y él habían tenido que pasar en el hospital en los anteriores embarazos. En concreto, recordaba una anécdota vivida en una ocasión. Como quería estar junto a su mujer, no se marchaba del hospital mientras ella estaba allí. Según me contaba él, esto sorprendía mucho a las enfermeras, que hasta llegaron a prepararle una cama junto a ella. Rachid añadía, las enfermeras me expresaron su asombro por el buen trato que le daba a mi mujer, y al salir de la habitación dijeron: “decimos que los ‘moros’ sois vosotros, pero los ‘moros’ somos nosotros”. Cuando acabó la frase pude sentir el orgullo con que Rachid me la decía. Este orgullo podía derivarse del conocimiento que podía tener Rachid del significado con que algunos/as españoles/as usan la frase “ser un moro”. Esta expresión se refiere a los hombres que no realizan ningún tipo de tarea doméstica o que abusan de su poder sobre las mujeres. Con ella se suele excusar al machismo “español” en tanto que actitud propia de ‘moros’ (Mateo 1997: 34).

A esta actitud machista es a la que se refería Arwa el día que en el curso de una reunión de su asociación *Halaga*, a comienzos de mayo de 2007 daba su opinión sobre la persona que estaba poniéndoles trabas para conseguir una subvención, gracias a la cual podrían contar con un sabio de prestigio en el seminario que estaban organizando. Las quejas de las chicas que habían acudido a la reunión se centraban en que el posible financiador no era colaborador y además les hacía ver que ellas no eran capaces de entender. Se sentían ofendidas porque decían que él las trataba como si fueran estúpidas, sin capacidad de reflexionar ni de entender. Cuando hablaban con él se sentían molestas por la actitud que él adoptaba. Parecía que ellas no entenderían la situación si no era explicada por él. Por esto Arwa dijo “ese es un ‘moro’”. A continuación, hubo unos segundos de silencio que finalizaron cuando dos de las chicas le hicieron tomar conciencia de lo que había dicho, puesto que ella era una ‘mora’ y parecía que lo había dicho de un modo muy despectivo. Arwa les contestó: “bueno, me estoy refiriendo a ‘moro’ en el sentido en que se utiliza aquí”.

En todos estos casos, parecía que el término ‘moro’ servía para explicar aquello a lo que se hacía alusión, aunque nadie lo matizara, sino que se esperaba que su interlocutor lo interpretara desde el propio conocimiento de los significados del concepto. Parecía haber un discurso consensuado e imaginario compartido cuando cada una de las personas que intervenían en las distintas conversaciones se referían al ‘moro’. Entre marroquíes y españolas (con independencia del origen) parecía estar claro el término. La cercanía y constante interrelación de españoles con marroquíes ha influido en el hecho de que estos hayan sido los “encargados” en España de dar imagen al ‘moro’ y al musulmán (Moreras 1999: 85 y 2002: 52-53; Martín Corrales 2002:23). ¿Por qué se han caracterizado esas imágenes a lo largo de la historia de relaciones hispano-marroquíes o hispano-musulmanas? ¿Qué ha habido detrás de

ese término? ¿A qué se remite con él? ¿Bajo qué condiciones se ha construido? ¿A qué se refiere Arwa? ¿De qué significados se ha cargado este término en España, a lo largo de los siglos?

2.2.2.1. *La imagen del ‘moro’ en España*

La imagen del ‘moro’ que se había recreado en la península desde la presencia musulmana del siglo VIII permanecía presente e incluso se había radicalizado durante el período posterior a la llamada “Reconquista” (Mateo 1997: 17, 25). En principio, las connotaciones etimológicas del término ‘moro’ se refieren a la geografía, es decir, a la persona originaria de la Mauritania Tingitana, antigua provincia romana cuyos habitantes eran conocidos como *maurus*, y cuya semántica, en las lenguas románicas, remitía a cosas oscuras, bien fuera en sentido positivo o negativo. La transformación del significado de este concepto se derivó de la islamización de estos pueblos. Con esta islamización, estos pueblos comenzaron a recibir los nombres por los que se designaba a los musulmanes en distintos momentos de la historia. Así, se hablaba de moriscos cuando se temía el retorno del Islam, turcos bajo la hegemonía otomana y en la actualidad, a pesar de que ‘moro’ remite a los habitantes del noroeste africano, su uso se construye en referencia a la generalidad de los musulmanes, sobre las ideas del inmigrante y el fundamentalista entendidos como una amenaza (Mateo 1997: 33; Aixelà 2001: 3).

Esta diversidad a la que hay que prestar atención se muestra en la variedad de categorías a las que se refiere la figura del ‘moro’ y la mezcla confusa en la que se presentan entre los términos ‘árabe’, ‘musulmán’, ‘sarraceno’, ‘bereber’ (Mateo 1997: 32) y marroquí. El poder contenido en el lenguaje y la capacidad del lenguaje para configurar los parámetros de la “realidad” dando significados a los hechos a los que los conceptos remiten (Ahearn 2001: 109-137) es lo que se observa en los fines de acción social con los que estos términos son usados entre las personas que creen en la “realidad” material de la imagen a la que remiten (Mateo 1997: 34). Porque como Ahearn recuerda, no existe neutralidad en el lenguaje y cada palabra se envuelve de los significados del contexto donde se utiliza y donde se muestran las desiguales relaciones de poder que derivan en una violencia simbólica (Ahearn 2001: 111).

Por esto, desde aquí y como señala Mateo, el término ‘moro’ aparecerá entrecomillado por entenderse como una construcción social que ejerce funciones de símbolo sociopolítico (Mateo 1997: 32). Estas funciones han tenido su efecto a lo largo de seis siglos transcurridos desde su decreto de expulsión o conversión de los Reyes Católicos en 1492, en los que se ha hecho uso de la visión estática y esencializada de los estereotipos que recaen sobre los musulmanes, cuando no se explicita su contexto de producción social. Esta visión comenzó a cargarse de imágenes, a partir del siglo XII, con la presencia de los almorávides y almohades. Con

anterioridad a la aparición de estos pueblos en la península ibérica, los musulmanes no habían sido considerados enemigos. Pero, a partir de este momento comenzaron a representarse como la imagen contraria a la que los cristianos tenían de sí mismos. Desde una concepción etnocentrista, y con la idea de vencer al enemigo, se homogeneizó negativamente la imagen de los musulmanes mediante la generalización de diversos estereotipos como la impureza, traición, falsedad, maldad, perversidad, perfidia, crueldad, sexualidad desenfrenada y cobardía, hasta que los reinos cristianos del norte comenzaron su expansión territorial hacia el sur. Sin embargo, esta estereotipación no recaía por igual entre todos los musulmanes, ya que se distinguía entre árabes y musulmanes que gozaban de las preferencias cristianas, frente a bereberes y norteafricanos que estaban bastante peor considerados (Martín Corrales 2002: 35-36).

Las ofensivas y defensivas externas se añadían a la difícil convivencia con los moriscos en la península y el hostigamiento corsario en el Mediterráneo (ib.: 37). A los moriscos se les reprochaba ser una mano de obra barata y por esto, competir de un modo desleal con los cristianos viejos. También se criticaba su laboriosidad, su solidaridad interna, su falta de respeto por el descanso de los domingos y las fiestas cristianas, su ética sexual considerada amoral en la época, su sobriedad en las comidas y en el modo de vivir. Se decía de estas actitudes que constituían la explotación de la sociedad cristiana (Stallaert 1998 [1996]: 39-40). Su forma de sentarse, la manera de barrer la casa, el momento de lavarse el cabello, etc., podía bastar para que una persona fuera denunciada ante la Inquisición por sospecha de islamismo (ib.: 64)

Al mismo tiempo, el imperio otomano se alzaba como amenaza de Europa y los turcos eran representados como figura del vicio. A esto se unió el miedo de la población y de la Iglesia ante las razias de los corsarios musulmanes. La Iglesia temía que los cristianos que caían en sus manos fueran forzados a convertirse al Islam (o que se convirtieran voluntariamente) y que las cristianas y los adolescentes, capturados como esclavos, fueran víctimas del desordenado apetito sexual de sus captores. Mientras tanto, durante los siglos XVI, XVII y XVIII la mitología cristiana ensalzaba las figuras de personajes míticos como San Jordi en Cataluña y como el apóstol Santiago (“Matamoros”) de quien se decía que había seguido arrollando a los enemigos musulmanes desde su caballo blanco (Martín Corrales 2002: 40-47).

De este modo se fue instaurando la demonización de los musulmanes que fueron desplazados, en su mayoría, más allá de la frontera marítima del Mediterráneo. Esta distancia supuso un alejamiento paulatino que conllevó la pérdida del contacto humano y con ello la credibilidad popular de los personajes novelescos y estereotipados representados por turcos y norteafricanos en la literatura de la península. Sin embargo, los prejuicios y estereotipos fueron atenuados por aquellos moriscos que lograron permanecer con posteridad a 1609, los

“renegados” o conversos al Islam, los diplomáticos, redentores, comerciantes, etc., que se habían instalado en el norte de África o el territorio del imperio otomano; por el aprecio de los esclavos a las virtudes de la cultura islámica; y por la dignidad y admiración con que fueron tratados algunos personajes importantes (Martín Corrales 2002: 47-48).

En todos estos casos, como en la presencia española en Ceuta y Melilla, se favoreció un conocimiento más cercano y objetivo de los habitantes locales, sobre todo de los que se aliaron con los conquistadores o los que se vieron obligados a buscar su protección. De ahí que, tras la reconquista cristiana, las imágenes positivas del “moro galante” y “moro amigo” se consolidaran y cobraran mayor entidad a partir del siglo XVI y a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, tras las firmas de los tratados de paz y amistad entre la monarquía hispánica y los países musulmanes. Pero, estas imágenes positivas residían sólo en una minoría de la población. De un modo mayoritario, los conflictos entre hispanos y musulmanes se fueron reflejando en ceremonias religiosas o festivas de gran aceptación popular (como las fiestas de moros y cristianos) que se revitalizaban a medida que se reproducían los enfrentamientos hispano-musulmanes (Martín Corrales 2002: 48-50).

Así, frente a los ‘maurofóbicos’, se podía hablar también de los ‘maurofílicos’; polaridad de rechazo o afinidad fomentada por varios hitos, esto es, el establecimiento del Islam en la península ibérica, la subsiguiente interacción entre distintos grupos peninsulares, la confusión de elementos de grupos religiosos, políticos o étnicos en el paso de grupo dominante a dominado, así como la interacción con grupos puente que compartían elementos de ambos (Mateo 1997: 34-35). Esta oscilación entre la ‘maurofilia’ de unos y la ‘maurofobia’ de otros se ha hecho patente a lo largo de los últimos cinco siglos. Así, el ‘moro’ ha pasado de ser concebido una amenaza latente representada en tres figuras, esto es, el moro esclavo, el morisco expulsado y los corsarios y piratas berberiscos que dieron origen al modismo “Moros en la costa”, a ser concebido como el “amigo” que formaba parte de las tropas moras del ejército franquista (Mateo 1997: 25; Bernal 2002: 20-21).

Sin embargo, esta imagen más positiva contrastó con la elaborada por los combatientes en el campo opuesto (los republicanos), quienes desarrollaron hacia ellos sentimientos de enemistad que concluyeron en la representación del “moro fascista”. Para estos, el ‘moro’ se envolvía de los estereotipos de los siglos anteriores -cruel, traidor, cobarde, bruto, sucio, violento, indolente, incivilizado y salvaje (Martín Corrales 2002: 59-73, 82-96, 99-101)-, amplificando su crueldad y su salvajismo sexual y consiguiendo que estas imágenes calaran en el imaginario colectivo español con la profundidad que lo había hecho en el período de expulsión de los moriscos (Mateo 1997: 25; Bernal 2002: 20-21). Entre estos estereotipos, añadían a sus imaginarios la contradicción que significaba que los musulmanes, descendientes de los expulsados de España en los ocho siglos que duró la reconquista, fueran utilizados para

combatir la República. Así como que los que se autoproclamaron defensores exclusivos de la religión católica contaran entre sus filas con unidades formadas por musulmanes que, con su participación, estaban defendiendo los valores cristianos (Martín Corrales 2002: 151-156).

Las fotografías, postales, caricaturas, canciones, dichos populares, el cómic o los tebeos fueron el máximo ejemplo de los estereotipos y clichés acumulados contra marroquíes y musulmanes durante siglos. Como estas historias se encontraban más libres de las ataduras de la censura, sirvieron para recuperar el acervo antimusulmán, antiárabe o antimarroquí. Sus imágenes eran la sustitución de las imágenes transmitidas por la literatura de cordel de los siglos XVIII y XIX, las revistas satíricas de fines del XIX y comienzos del XX, y las postales caricaturescas y cromos que se encontraron hasta la segunda mitad del siglo XX (Martín Corrales 2002: 102-104, 125-147, 186-200).

A comienzos de la década de los noventa del siglo XX la inmigración magrebí en España y el ascenso del islamismo radical concentran los temores relativos a marroquíes y musulmanes. Las pateras y el drama de las condiciones en que llegaban a las costas andaluzas forzaban un énfasis en los derechos humanos y distintos sectores acentuaron el trato humanitario por encima de los estereotipos negativos que habían acompañado durante siglos a los marroquíes. A partir de este momento la opinión pública se centra en las cuestiones derivadas de la legislación inmigratoria y la condición de legalidad o ilegalidad. El creciente número de inmigrantes modificó la tolerancia inicial y se observó un aumento de manifestaciones racistas que intentaron ser aplacadas por asociaciones, organizaciones de sindicatos y ONGs (Martín Corrales 2002: 227-233).

Como en la actualidad, las dicotomías bueno/malo, amigo/enemigo, denigrado/ensalzado, temido/humillado, galante o asqueroso han prevalecido en el imaginario que los españoles han elaborado sobre el ‘moro’ en todo momento (Bernal 2002: 22). De este modo se ve cómo la imagen del ‘moro’ (así como la del marroquí y/o musulmán) en España no es nueva. Se ha transformado y reelaborado en función de nuevas circunstancias sociales manifestadas aquí por las ambigüedades de la frontera, las conversiones, aculturaciones y vidas construidas entre dos tierras (Mateo 1997: 19). Las relaciones políticas con Marruecos, principalmente los conflictos comerciales en la producción de cítricos y la pesca (Larramendi en Moreras 1999: 85), las relaciones de colaboración por la crisis de las pateras (derivada de la inmigración ilegal) y por las necesidades de la práctica religiosa y cultural de los marroquíes migrados son los referentes más próximos de unas relaciones pasadas donde desde el siglo VIII hasta la actualidad, se han ido acumulando estereotipos que han generado y reforzado los antagonismos existentes entre ambas sociedades (Moreras 1999: 85; 2002: 52-53); reforzándose entre los sectores ‘maurofóbicos’ después de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid.

Así, en la situación actual, en el caso de los ‘moros’, el estereotipo étnico-racial se combina con el de clase, y las visiones actuales se apoyan de las imágenes del pasado para darles un nuevo sentido. De este modo, forman parte de un consciente colectivo efectivo que se refleja en la vida cotidiana, en el discurso de los políticos, en los medios de comunicación, las relaciones laborales, los espacios de ocio y las imágenes de delincuencia, entre otras situaciones (Morera 2005: 227-240). En cada período histórico se han construido de un modo determinado y no siempre han remitido a las mismas personas. Su difusión universal no puede estar exenta de limitaciones y/o contradicciones (Mateo 1997: 149-152). ¿Cómo se recibe en primera persona estas imágenes en la primera década del siglo XXI en Madrid?

2.2.2.2. *‘Moro/a’, ‘marroquí’ y ‘musulmán/a’ en Madrid*

De esta lógica de pensamiento errada, basada en una actitud esencializadora, es de la que se nutrían las demandas de los profesores/as y compañeros/as de Mustafa, Layal y Fátima cuando les identificaban con los descendientes de los moriscos expulsados de España y les pedían que explicaran su religión y su cultura, cada vez que llegaban las lecciones sobre el reino andalusí en las clases de Historia. En la construcción de estas imágenes el musulmán queda representado por un “otro” ajeno que, a pesar de su colaboración o traición (según la perspectiva con que se mirara), no era identificado como una parte de la sociedad.

Así es como interpretaba Layal, joven madrileña y musulmana de 25 años, los insultos y agresiones que me mencionó en los primeros diez minutos de la segunda entrevista que le realicé. Al comenzar la grabación le pedí que simuláramos que no nos conocíamos y que se presentara ante mí; que hiciera una presentación con las características que ella prefería destacar de sí misma. Como en esta presentación mencionó ser miembro de una asociación sociocultural de base islámica, aproveché para preguntarle por los motivos y/o intereses por los que había decidido asociarse a ese tipo de asociación. Entre la enumeración de motivos que le habían impulsado a formar parte de la asociación, me dijo que

“como ciudadana más, con la peculiaridad de que pertenezco a una comunidad religiosa y por los problemas que tiene esa comunidad, sobre todo, por esos problemas y por la visión que se tiene en general desde la sociedad. Si en la sociedad nadie supiera nada de esta comunidad, si fuera una comunidad que pasase desapercibida, si no diera problemas (entre comillas), si no sufriéramos problemas concretos, porque no son los problemas de cualquier otra comunidad, ¿no? Son problemas un poco, de otra índole pues a lo mejor no, a lo mejor estaría en mi casa y no me preocuparía para nada, pero... Es por todas esas circunstancias de problemas, de la visión errónea que se tiene en la sociedad, por

la discriminación, por solo el hecho de salir a la calle, por todo lo que me encuentro día a día. Ese es un motivo”.

Cuando terminó de exponer sus motivos me pareció interesante profundizar más en esta idea de discriminación que introducía Layal, con el fin de aclarar a qué se estaba refiriendo ella cuando me hablaba de esta discriminación y de una comunidad que “daba problemas”. Por esto le comenté:

Virtudes: Yo, más o menos, me puedo hacer una idea, por el tiempo que llevo con vosotras, a qué problemas estás tú haciendo referencia, pero... no sé, si podrías profundizar un poco más, dices, somos una comunidad especial, con una serie

Layal: peculiar

Virtudes: hay una serie de circunstancias que hacen que nos diferenciamos de otra comunidad que también pueda tener eso, su identidad religiosa...

Layal: Bueno, te diría en la actualidad, pero es una actualidad que ya viene de bastante atrás, ¿no? Y es el hecho de que tú sales a la calle y pff, la gente cae en muchos prejuicios. Estamos hartos de hablar de prejuicios, pero es que es una realidad. O sea, yo salgo a la calle y la gente por la mirada simplemente, incluso con comentarios, ya te describe de una manera que tú estás totalmente en contra de esa descripción. Entonces tú necesitas hacer algo para decir a la gente, oye, no, no es eso, no soy así.

Virtudes: Pero... ¿qué te dicen? ¿Alguna vez te han dicho algo por la calle?

Layal: Muchas veces. Pero es un abanico bastante amplio de cosas. Te pueden decir hasta qué guapa, de verdad (ríe).

Virtudes: Princesa (me lo había comentado antes de empezar la entrevista)

Layal: Sí, sí, princesa, bueno, esos bienvenidos comentarios, ni los voy a comentar porque estamos hablando de problemas, ¿no? Pero un largo abanico, o sea, desde asesina, hasta sumisa, hasta... mil cosas

Virtudes: pero y eso, ¿te lo dicen así?

Layal: sí, sí, sí, sí, sí.

Virtudes: y lo de asesina ¿te lo dicen ahora?

Layal: mmm, o sea, es curioso porque hay una persona que la veo siempre en el metro, y siempre me lo dice cuando me ve (ríe). Siempre cuando salgo a esa hora... (ríe) es de mi barrio. No, yo no la conozco de nada a esa persona, pero... también pienso que no, no... (ríe)

Virtudes: no está bien

Layal: no puede, no sé, o a mí no me lo parece (ríe). Pero no lo sé, porque como no la conozco a esa persona. Pero siempre que me ve, siempre, desde que pasó,

eh...los atentados de Atocha (lo dice rápido y con un tono de voz más bajo), desde ese momento, siempre me lo ha, siempre que me la encuentro, claro, no siempre me la encuentro. Siempre me lo dice. Pero no sólo esa persona. O sea, también otras personas, que no las conozco tampoco, pero que ha sido esporádicamente en la calle.

Virtudes: Pero te dicen eso, o sea, todas están en relación a la cuestión de...

Loyal: O sea, en concreto la palabra asesina o asesino. Luego, otros gestos que no son ni comentarios. Esto, te va a sonar raro pero... O sea, escupitajos por la calle.

Virtudes: O sea, que pases y te escupan.

Loyal: Claro, si fuera una persona que estuviera cerca, yo creo que no se atreverían, ¿no? Pero, me pasó, por ejemplo, saliendo de la facultad, pues que pasó un coche, en concreto una furgoneta y yo siento algo en la cabeza. Sí, menos mal que llevaba pañuelo, mi pañuelo y mi...(sonríe) Y yo siento algo en la cabeza y dije, seguro que es algo que me ha tirado esta persona que se iba, claro iba en la furgoneta, yo no puedo hacer nada, porque se largaba. Pero claro, cuando me voy a ver qué es, pues sí que era algo líquido

Virtudes: ahhh (tono de asco)

Loyal: asqueroso (ríe).

Virtudes: Y tú cómo, o sea, es que me lo cuentas con humor pero...

Loyal: Ya, si te digo la verdad, qué puedes hacer. Si te enfadas, qué vas a conseguir. Si te digo, si fuera una persona que está frente tuya, yo no me callo. Yo soy una persona que intento defenderme cuando tengo que defenderme. Pero cuando no puedo hacer absolutamente nada, ¿qué hago?... Decírtelo a ti, y que lo... tomes nota (ríe). No, pero tampoco, o sea, son cosas que pasan, ¿no? Es que como si te roban un bolso, pero que tiene una... tiene algo de base. Es decir, no es lo mismo que te roben un bolso, porque eso es un robo. Esto es, esto es por otro motivo.

Virtudes: Entonces, claro, lo que me estás diciendo es que, todo lo que a ti te gustaría, una de los hechos por las que estás en la asociación es para poder transformar, a ver de qué manera...

Loyal: Intentar un acercamiento social. Intentar que la gente, normalizar un poco, que existe gente que practica una religión determinada y que, a lo mejor, pueda pensar en algunas cosas de otra manera y que una mujer con pañuelo por la calle no sea sinónimo de asesina y de terrorismo y de alguien que desprecie. Simplemente alguien que vive en tu sociedad y que está trabajando igual que tú, o estudiando y que simplemente está ahí, es un poco diferente y nada más.

Virtudes: Y todas estas cosas hacen que tú te sientas... O sea, ¿esa gente tiene la capacidad como para hacerte sentir a ti que tú no formas parte de esto?

Layal: Mmm, no tienen capacidad pero..., yo misma cuando... si en un solo día me suceden muchas cosas sí que digo: ¡qué horror! Y se te pasa la nube de decir, ¿y si vivo en otro sitio? ¿Y si me voy a vivir a otro sitio? Pero es una nube que pasa... con muy poco tiempo, ¿no?, o sea pasa muy rápidamente. No tienen la capacidad de hacerme sentir, no parte pero... tampoco voy a negar que, si no consigues ese entendimiento, ¿cómo vas a sentirte parte? Aunque tú te sientas parte, si el otro te está diciendo no, y te está constantemente demostrando el rechazo, es un poco complicado. Aunque yo tengo la seguridad de decir, no, si a mí no me hace falta que nadie me lo reconozca, pero por otra parte te lo dificulta. No te lo anula completamente, pero sí lo dificulta un poco.”

De las palabras de Layal no quedan claras los motivos que impulsan a sus “agresores” a realizar sus actos. Tan pronto podría ser su condición de musulmana, de “mora”, o de “marroquí” (según los ojos de quien la mira que es incapaz de pensar que sea una española). Así, las alusiones a la supuesta amenaza del Islam por sus ataques terroristas (por la que la llaman ‘asesina’), el racismo hacia una “mora” (en tanto que le llaman ‘sumisa’, acudiendo así a los estereotipos citados más arriba) y la xenofobia hacia la “marroquí”, se observan en la suma de los actos a los que Layal está haciendo referencia. Pero cada uno de ellos, a modo individual, remite a distintos fenómenos. Entonces, ¿cómo deberían ser interpretados? ¿Pueden incluirse todos dentro de un mismo concepto?

Esta situación evidencia la complejidad del concepto ‘islamofobia’ a la que Sayyid aludía directamente en el seminario sobre ‘islamofobia’ celebrado en 2009 por Casa Árabe. Este autor nos recuerda el entramado de discriminaciones contenidas en el término, necesarias para decir que se está hablando de él. El rechazo o la intolerancia a la religión no es lo único a lo que se refiere, sino también a un tipo concreto de racismo y xenofobia. Este entramado de complejidades conduce a observar una serie de situaciones que quedan clasificadas bajo otras categorías, a veces irreconocibles o innombrables (Sayyid 2010).

En el caso de Bilal parecía mucho más sencilla su interpretación. Por lo menos, para él estaba claro que los “ataques” que había recibido eran racistas y xenófobos. Durante una conversación informal me contaba que le gustaba “jugar” con las personas que le discriminaban por ser marroquí. Desde que había llegado a España en la infancia, unos 20 años atrás, vivía en el mismo pueblo. Su familia era conocida en el barrio por todos sus vecinos, con los que mantenía buena relación. Pero este buen trato parecía no ser sincero por parte de alguno de ellos cuando se trataba de ir más allá de un intercambio de saludos y comentarios sobre el tiempo.

Bilal buscaba una plaza de garaje donde resguardar su coche cerca de casa. Al comenzar su búsqueda vio que una vecina alquilaba una y llamó para preguntarle cómo era. La vecina le conocía y cuando le dijo quién era él, ella le contestó que la había alquilado. Como Bilal pensaba que no era cierto que la vecina la hubiera alquilado, decidió volver a llamar otro día, cambiando su tono de voz para simular ser un andaluz. En esta ocasión la vecina no le reconoció y creyó estar hablando con un tal Juan. El acento andaluz de Bilal era tan perfecto (como pude comprobar mientras me contaba y representaba la situación) que la vecina no se dio cuenta del “engaño” y le dijo que podía pasar a ver la plaza de garaje cuando quisiera. En este momento, Bilal volvió a su tono de voz, le dijo quién era y que ya no estaba interesado en la plaza de garaje que podía quedarse ella. Después de contarme la anécdota Bilal me manifestó estar muy contento por su actuación y por haberle mostrado a su vecina cómo se dejaba llevar por prejuicios.

Con esta anécdota Bilal desafiaba la lógica de pensamiento que según Sayyid se encuentra detrás del concepto de ‘islamofobia’, o de aquellos/as que tienen una mentalidad islamófoba. Es decir, cada vez que Bilal “desnudaba” el pensamiento de las personas que le trataban como su vecina, y se lo presentaba de vuelta por medio del conocimiento de herramientas locales (como los acentos y el conocimiento de las simpatías que, por lo general, despiertan determinados grupos sociales), de la broma o ironía, mostraba la capacidad de actuar o agencia con la que contaba en su entorno personal y social (sus competencias culturales). Ante esta toma de conciencia de su agencia, Bilal sentía alegría.

Pero esta alegría se encontraba una y otra vez con distintas situaciones a las que Bilal debía hacer frente como receptor de una discriminación. En esa conversación tenía la sensación de que podíamos quedarnos horas y horas hablando de situaciones similares que le habían tocado vivir a Bilal. Por seguir dándome ejemplos me decía que su condición de marroquí le había causado otra serie de discriminaciones. En varias ocasiones su nombre o su aspecto había sido tenido en cuenta para impedirle el paso a algún local nocturno. Una noche, acudía con un amigo a una fiesta cuando le estropearon el inicio de esta. Para entrar en la sala había que estar registrado. Cuando Bilal entregó su documentación para que buscaran su nombre en la lista se llevó la sorpresa de que no le dejaron pasar, aunque estaba registrado. Bilal pensó que su nombre árabe era el que le impedía el paso por lo que intentó jugar su baza. Conocía a uno de los porteros que estaba en otra puerta, fue hacia allí, le saludó y entró sin problemas.

En otra ocasión, en su propio pueblo, no le dejaron entrar a un local al que solía ir con frecuencia. El portero era nuevo, no le conocía y le impidió el paso. Ante la sorpresa que le produjo esta nueva situación y la negativa que se encontraba pidió hablar con el encargado. Bilal conocía bien al dueño del negocio porque había mantenido un tono amistoso con él en distintas ocasiones. Cuando el encargado llegó y vio quién era la persona a la que no dejaban

entrar, intentó suavizar la situación. Le saludó afectuosamente y le dijo que no quería que entraran marroquíes porque creaban problemas (broncas o peleas), pero que él no era como ellos, que podía pasar. Entonces Bilal le dijo que no, que no entraba, que acababan de perder un cliente que, como tal, elegía donde quería y no quería estar.

La frase “tú no eres como ellos” era remarcada también por Bilal. Me contaba que no soportaba que le dijeran eso porque normalmente la gente que se lo decía no había tenido trato con marroquíes, y su afirmación sólo se basaba en una suma de prejuicios. Bilal se preguntaba, ¿qué demás? ¿Qué saben ellos? Estos comentarios se basaban exclusivamente en el intento de desmentir la homogeneidad transmitida en un imaginario, pero sin embargo, para Bilal, sería mejor hacer desaparecer ese imaginario antes de que las personas le excluyeran de él.

Esta serie de desprecios y confusiones han de ser tenidas en cuenta como parte de actos islamófobos acontecidos en nuestro país, pero que no quedan registrados en ninguna estadística ya que no contamos con registros por afiliación étnica y/o religiosa que permitan dar a conocer la naturaleza de los actos que están aconteciendo en España. Además, si existieran, no serían válidos para registrar el tipo de actos derivados de errores de identificación puesto que, al no pertenecer la persona agraviada al grupo étnico o religioso al que se tendría en cuenta como receptor de actos islamófobos, no podrían ser justificados como tales. ¿O sí? Con independencia del acierto o error del registro, sería importante mencionar que una persona identificada como musulmana, ante su inminente participación en un vuelo de determinada compañía (norteamericana) debe dejar claro que es alguien que puede convivir en la sociedad española y norteamericana sin provocar una amenaza a la seguridad de ambas.

Esta acción puede ser entendida bajo dos concepciones diferentes. Por un lado, siguiendo las características que Young encuentra en la violencia como modo de opresión, puede considerarse un acto de injusticia social y violencia, al constituirse como una práctica social que es posibilitada y aceptada por el contexto social que la rodea y sistemáticamente dirigida a miembros de un grupo simplemente por serlo. Estos sienten la opresión, no solo por su persecución directa, sino por el conocimiento de su predisposición a ser víctimas en razón de su identidad de grupo, viendo como su libertad se restringe, su dignidad desaparece y se consumen inútilmente sus energías (Young 2000 [1990]: 107-109). Por otro lado, según Bravo López, muestra la existencia de un fenómeno identificado como “nuevo racismo”. Esta definición indica que, más allá de la “raza”, la cultura, las costumbres o la religión son pensadas de forma esencialista y utilizadas como elementos para marcar las diferencias e incompatibilidades entre los grupos (Bravo López 2009: 21-28).

Este hecho y la facilidad de caer en actitudes y comentarios islamófobos ha sido señalado por los autores del libro *Rastros de Dixan: islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. En este libro se denuncian, entre otras cosas, la tendencia mediática a difundir noticias sobre musulmanes que no son desmentidas con posterioridad, a pesar de conocerse su falsedad (Prado *et col.* 2009: 111-140) así como la responsabilidad que están teniendo los medios en la normalización de la islamofobia en la sociedad (ibidem: 37-64). Se refieren, como ejemplo, a las detenciones de nueve ciudadanos pakistaníes y dos ciudadanos indios, acusados de la preparación de un supuesto atentado contra el transporte público en Barcelona, en enero de 2008. A través de este ejemplo, en el libro se denuncia cómo nos encontramos en un momento de inmediatez en la comunicación de la información, donde los acontecimientos se entremezclan y el miedo, la información y la propaganda quedan confundidos, a veces sin posibilidad de diferenciarse unos de otros (ibidem: 8).

En las palabras de Layal que aparecen en el fragmento de entrevista mencionado arriba, puede entreverse uno de los principales argumentos defendidos en este libro. Cuando Layal decía

“Intentar un acercamiento social. Intentar que la gente, normalizar un poco, que existe gente que practica una religión determinada y que, a lo mejor, pueda pensar en algunas cosas de otra manera y que una mujer con pañuelo por la calle no sea sinónimo de asesina y de terrorismo y de alguien que desprecie. Simplemente alguien que vive en tu sociedad y que está trabajando igual que tú, o estudiando y que simplemente está ahí, es un poco diferente y nada más”,

estaba mostrando en primera persona la idea denunciada en *Rastros de Dixan*, esto es,

“Se considera que a causa de su fe religiosa [los musulmanes] no son leales a los países donde viven, y que su religión les mantiene apartados de la sociedad” (ibidem: 9).

La mañana del 8 de mayo de 2010 escuchaba la radio mientras desayunaba y volví a darme cuenta de la necesidad imperante de dar a conocer la existencia de las personas que protagonizan esta tesis doctoral. Desde mi punto de vista, su “normalización” les convierte en invisibles hasta que algún aspecto de su vida deviene un problema del que hablar. El presidente de *Metroscopia* y catedrático de Sociología de la Universidad Autónoma de Madrid, Juan Toharia comentaba en su espacio de Radio Nacional de España su participación en la Reunión de Alto Nivel sobre “La libertad religiosa en las sociedades democráticas”, celebrado en Córdoba los días 3 y 4 de mayo de 2010, y organizado por España en colaboración con la Alianza de Civilizaciones y por motivo de la Presidencia española de la Unión Europea. Esa

mañana en la radio deseaba que los oyentes conocieran los datos que él había recibido con sorpresa. Se trataba de los resultados de una encuesta de opinión que se había realizado a los musulmanes en España. Entre las respuestas obtenidas, Toharia deseaba destacar los altos porcentajes obtenidos en la aceptación de los valores democráticos (87%); el rechazo a la violencia como herramienta válida para defender o difundir las creencias (94%); la aceptación de que el Estado no ha de identificarse ni dejarse gobernar por los principios de una religión y la consecuente secularización de las sociedades (83%); y la posibilidad de conciliar la nacionalidad española con la fe islámica (89%)¹²¹.

Es presumible que Toharia pretendiera difundir unas opiniones desconocidas por muchos/as españoles/as, y que Pepa Fernández -la periodista de Radio Nacional de España que dirige el espacio “No es un día cualquiera” de las mañanas del fin de semana donde se estaban ofreciendo estos datos- deseara reforzar los resultados de la encuesta de opinión cada vez que ella mostraba su preocupación por las respuestas negativas sobre las que volvía Toharia para llamar la atención del bajo porcentaje obtenido (entre 6 y 17% en los casos de los que ellos hablaban). Si su intención era esa es de agradecer, pero la lucha contra los estereotipos que podía encerrarse en sus palabras, perdía fuerza cuando Toharia insistía en que estaba hablando de los inmigrantes musulmanes (de hecho el estudio de *Metroscopia* se hizo a 2.000 inmigrantes de religión musulmana residentes en España) que, según él, representaban el futuro de nuestro país, cuando realmente debería haber hablado de un presente. Entonces yo me preguntaba ¿hasta cuándo pensaremos que son el futuro de España cuando ya forman parte del presente? ¿Cuándo serán vistos –los que sean- como españoles/as musulmanes/as?

Este matiz de Toharia es el que se evidencia cuando se pregunta por la opinión que los/as españoles/as tienen de los/as musulmanes/as. Por regla general, aún se sigue pensando en los ‘moros’ o en los ‘marroquíes’ a la hora de contestar (como se verá abajo). Y más que en ellos, se piensa en los estereotipos que conforman el imaginario del que he hablado antes. Por esto, no es de extrañar que, tras los atentados del 11 de marzo de 2004, en la encuesta de opinión realizada en España en la *Sexta oleada del barómetro del Real Instituto Elcano*, -fundación privada de estudios internacionales y estratégicos-, al preguntarle a los españoles por el calificativo que otorgaban a los musulmanes, el 80% pensaban que eran autoritarios frente a un 13% que los definía como democráticos; el 57% los calificaba de violentos, frente a un 34% que los consideraba pacíficos y un 19% se manifestaba a favor de expulsar a los marroquíes de

¹²¹ Los resultados que Juan Toharia presentaba se encuentran en la encuesta de opinión *Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Cuarta oleada del barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España*, elaborado por Metroscopia para el Ministerio del Interior, y publicado en marzo de 2010, pp. 22.

España¹²². Dos años después, el Pew Research Center Project, evaluaba la percepción mutua entre españoles y extranjeros musulmanes. Un 60% de los primeros cuando eran preguntados por la percepción que tenían de los musulmanes les definían como fanáticos y violentos, un 43% egoístas, un 42% arrogantes, un 34% codiciosos y un 21% inmorales (Corpas 2010: 219). Además, según el estudio realizado en octubre de 2008 por esta misma institución, España era el país de Europa cuyos ciudadanos, como se ve en la siguiente figura, tenían en mayor número una opinión negativa sobre el Islam¹²³.

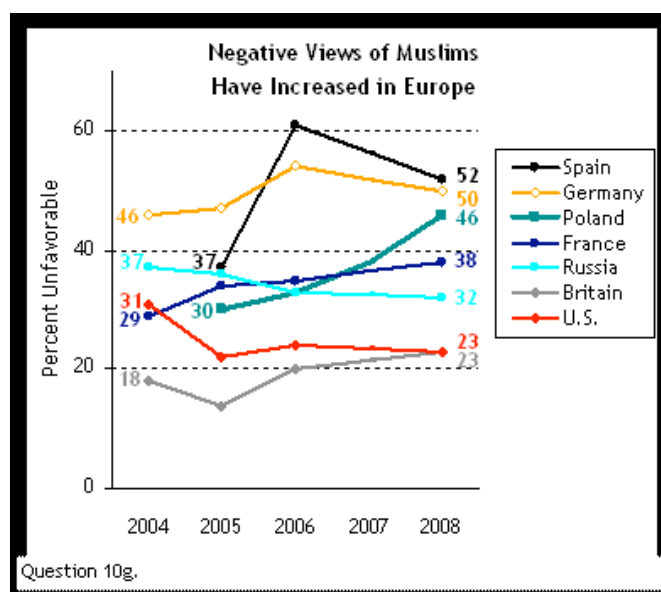


Fig. 1. Incremento en Europa de las imágenes negativas hacia los musulmanes (Fuente: Pew Research Center <http://pewglobal.org>)

Estos datos contrastan con las conclusiones del informe *Los españoles y el Islam* redactado en octubre de 2007 por Javier Noya, investigador principal de imagen exterior de España y opinión pública del Real Instituto Elcano. Según este informe, los españoles no rechazan el Islam, por lo que en su opinión, no existe islamofobia en España. Según Noya, las críticas de cualquier elemento del Islam no son específicas en nuestro país, sino que se derivan del creciente laicismo de la población española que también critica las manifestaciones públicas del catolicismo¹²⁴.

¹²² Sexta Oleada del Barómetro del Real Instituto Elcano, junio de 2004. Véase http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/Elcano_es/Barometro/Oleada+06, consultado el 25 de mayo de 2010.

¹²³ Véase el *Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe*, <http://pewglobal.org/2008/09/17/unfavorable-views-of-jews-and-muslims-on-the-increase-in-europe/>, consultado el 25 de mayo de 2010.

¹²⁴ Véase http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/ari+105-2007, consultado el 25 de mayo de 2010.

Los resultados del Pew Research Center también contrastan con la ausencia de datos estadísticos oficiales sobre los delitos o crímenes racistas, xenófobos o islamófobos en España (Bravo *et al.* 2008: 68-69; Prado *et col.* 2009: 54). Su ausencia no indica su inexistencia. Aprovechando la efeméride del 11 de marzo de 2004, se realizó un registro de los delitos anotados por la Dirección General de la Policía y la Dirección General de la Guardia Civil entre enero de 2004 y mayo de 2005, para entresacar cuáles podrían relacionarse con actos islamófobos. Entre todos ellos, se identificaron 30 casos (Bravo *et al.* 2008: 68-69; Prado *et col.* 2009: 54).

Como muestran los testimonios de Bilal, que la víctima de agresión o discriminación sea musulmana (Bilal se reconoce como tal en sentido cultural y espiritual), no implica necesariamente que el acto pueda ser calificado como islamófobo. A veces, o en determinados contextos, pesa más el grupo étnico o el apelativo en el que se mezclan los atributos que se identifican a la persona con una cultura y una religión que se espera que sea la guía de sus actos y actitudes. Paradójicamente, esta persona reconocida como musulmana puede que no lo sea y, sin embargo, puede ser víctima de un acto islamófobo por haber sido identificado erróneamente con un determinado grupo étnico al que se le asocia directamente con la religión islámica. Esta circunstancia podía encontrarse en el ejemplo de la experiencia vivida por Juan F. Caraballo Resto, el antropólogo puertorriqueño con el que comenzaba el primer itinerario.

Cuando Juan me relató la situación en la que se había visto envuelto en el aeropuerto me decía

“ser cierto tipo de musulmán en ciertos contextos linda con lo esperable por un orden social, sería como el concepto de ‘insanity’ de Foucault, de ‘locura’ podríamos traducir, lo que es socialmente aceptado y lo que no. A partir del 11-S no es posible ser cierto tipo de musulmán en los países occidentales. Mi situación y otras acontecidas más recientemente (se refería al caso de N.M. del que he hablado más arriba) muestran lo aceptable y lo inadmisibile de nuestro medio. La historia de España, el 11-M, las reivindicaciones que Al-Qaeda ha hecho de Al-Andalus vienen a despertar el temor de ‘la vuelta de los barbudos’”.

Y añadía Juan,

“si yo hubiese hablado en castellano, ¿me habría preguntado lo mismo? Sería absurdo si ella hubiera hecho las mismas preguntas. Prefiero pensar que era por su poco dominio del inglés”.

El análisis que Juan efectuaba de su experiencia se acercaba bastante a las observaciones que pueden realizarse de otras situaciones experimentadas por musulmanes. La barba es para el hombre musulmán, lo que el hiyab es para la mujer musulmana. Ambos simbolizan el temor de, como decía Juan, “la vuelta de los barbudos”, o como se ha mencionado más arriba, “la Reconquista de España dirigida por los árabes, marroquíes o musulmanes”. Y este temor, no es más que una muestra de la revitalización local de los estereotipos del término ‘moro’ al que he hecho mención con anterioridad.

Algunos de estos estereotipos, también pueden observarse entre los/as musulmanes/as que igualmente cuestionan qué interpretación del Islam es la acertada y cuáles las erróneas. Aparte del juicio externo al que son sometidos estos jóvenes, además han de hacer frente a un juicio interno en el que sus prácticas son cuestionadas para decidir si se relacionan con un “Islam verdadero” o no.

Ciudadanía y “Musulmaneidad”:
Jóvenes en transición

3. Asociacionismo socio-cultural: la presencia y el cuerpo

"La cínica expresión de Taylor, sobre el obrero como 'gorila amaestrado', es irónicamente desmontada por Gramsci, para resaltar cómo ésta puede ser completamente trastocada por la capacidad de actuar, agency, del obrero, que no sólo puede resistirse sino que también puede orientar hacia acciones no conformistas la misma transformación física a la que es sometido. El 'gorila amaestrado' tiene una voluntad."
(Pizza, 2005: 23)

El rechazo, la incertidumbre y la estigmatización de las que acabo de hablar en los capítulos anteriores, nos presentan aquellas situaciones contra las que desean actuar los/as jóvenes a los/as que me refiero en esta tesis. En las páginas precedentes hemos podido ver cómo se habla de ellos/as, qué se espera y/o teme de sus personas, cómo son representados/as en su medio y qué debates se generan por su presencia. A partir de ahora, corresponde dar un giro a la dirección de esta exposición para conocerles/as en su rol activo y así, intentar comprender cuáles son sus voluntades y cuáles son los significados de sus prácticas.

Si más arriba fijaba la atención en sus cuerpos (a través de las representaciones que se hace de ellos), en estas líneas deberé seguir manteniendo mi atención en estos cuerpos, ya que es en ellos y por medio de ellos (individual y colectivamente -mediante su participación en el asociacionismo socio-cultural madrileño-) como pretenden revertir la estigmatización con la que se sienten juzgados/as. De este modo, entiendo que su cuerpo activa la recreación de determinados imaginarios, así como interviene activamente en la ampliación y modificación de los mismos. Su aparición pública, se utiliza para promover esta intervención. Su modelación, su disciplina y su transformación pueden hablarnos de los fines que desean alcanzar estos/as jóvenes, así como de los medios por los que buscan conseguirlos.

Uno de estos medios ha sido la creación de asociaciones desde las que vehicular colectivamente sus discursos y sus prácticas. Por esto, me dedico a continuación a describir la naturaleza y las características del tipo de asociacionismo generado por estos/as jóvenes, con la intención de mostrar cómo la elección de él ya lleva implícito un mensaje con el que desean revertir la imagen del/a musulmán/a como "el enemigo"; o como el elemento ajeno,

diferente y opuesto a los valores del contexto en el que se registran estas asociaciones, esto es, la ciudad de Madrid y el estado español.

Este tipo de asociaciones conformadas por ellos/as representan un nuevo asociacionismo que se puso de manifiesto a partir de 2004, aunque en algunos casos ya existía desde 2001, e incluso desde 1993 (Téllez 2008b: 133-143). En otros casos, es un asociacionismo que sigue reproduciéndose en la actualidad, e incluye a aquellos grupos que se encontraban en proceso de constitución mientras realicé mi trabajo de campo, finalizado en 2009. Sus miembros han crecido en un contexto local e internacional que se ha ido fijando en ellos/as de un modo directamente proporcional al aumento de los años que iban cumpliendo. Algunos/as nacieron o ya vivían aquí cuando los medios de comunicación, nacionales e internacionales, prestaban atención a la revolución que se estaba viviendo en Irán. Otros/as ya habían nacido cuando cayó el muro de Berlín y han sido testigos del modo en que el interés por los entramados de la guerra fría se ha ido transformando en un interés por las cuestiones políticas, económicas y sociales de los países de origen de sus padres. Muchos/as de ellos/as eran los/as únicos/as “diferentes” de sus cursos y su escolarización no fue planteada como un problema de integración. La mayoría de estos/as continuó sus estudios en la universidad y ahora son diplomados/as, licenciados/as, doctorandos/as o han alcanzado el grado de doctores/as. En su carrera universitaria han visto aumentar el número de compañeros/as de origen extranjero y, en su vida personal, han observado cómo sus barrios cambiaban de paisaje, a la vez que las noticias sobre inmigración hablaban de los/as compatriotas/as de sus padres, o de sus hermanos/as de credo religioso. Muchos/as han alimentado su fe y han aprendido más sobre los países de sus padres (o sobre los países que dejaron en la infancia), mediante los canales árabes a los que han podido acceder gracias a las antenas parabólicas. Otros/as han preferido centrarse en otro tipo de conocimientos y adoptar una postura laica de su religión. Todos/as utilizan Internet en su cotidianeidad. Todos/as quedaron impactados/as por las imágenes y el resultado de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, del 15 de mayo de 2003 en Casablanca, del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres, entre otros. Pero no todos/as se identifican como musulmanes/as (sino más bien como ciudadanos/as madrileños/as o españoles/as). Sin embargo, son conscientes de que otros/as lo hacen por ellos/as y de que así son incluidos/as en un grupo social específico. Desde el conocimiento de esta inclusión y motivados/as por el impacto personal y social de estos hechos, así como por la intención de revertir las informaciones y generalizaciones que lanzaban una sombra de duda sobre todos los marroquíes y musulmanes -por su posible potencial terrorista-, se han sentido enormemente concernidos/as por su entorno y, al igual que los/as otros/as jóvenes, se han involucrado en asociaciones socioculturales desde las que reivindicar un reconocimiento social público, una adecuada representación política y la revisión de una serie de imágenes, ideas e identificaciones por la que se sienten estigmatizados/as.

3.1. Un cuerpo colectivo

Cuando terminó la mesa redonda “Libertad de expresión: ¿existen límites?” de la que hablaba en el capítulo anterior, me acerqué a hablar con Yaser, uno de los doctorandos marroquíes que había participado en la organización del acto. En la conversación le pregunté si tenía alguna explicación al hecho de que en Madrid (o en España) los/as musulmanes/as no hubieran reaccionado a la polémica de las caricaturas de Muhammad con la agresividad que lo habían hecho distintos grupos de musulmanes/as en otras ciudades y otros países (fueran árabes o europeos). Yaser me contestó diciendo que, en su opinión, era mucho mejor reaccionar con calma y sin violencia, en definitiva, no protestar en la vía pública ante la polémica, para mostrar mediante este ejemplo pacífico de reaccionar, cómo en ellos predominaba la racionalidad y la templanza, dos características con las que se podrían revertir los estereotipos de salvajismo y fanatismo irracional con que se definía a los musulmanes, y con los que aparecían reflejados aquellos días en los medios de comunicación.

En otra ocasión, Nisrine me contaba cómo desde su asociación (junto a otras con las que ella sabía que yo también estaba trabajando) habían participado en las manifestaciones de dolor y rechazo a la violencia que se sucedieron de modo espontáneo tras los atentados del 11 de marzo en Madrid. Como muestra Nisrine con su testimonio, en esta ocasión, su presencia también buscaba ampliar y modificar los estereotipos bajo los que se sabían juzgados, y el imaginar la posibilidad de conseguirlo generaba la emoción de quien siente haber alcanzado un propósito después de haber realizado un gran esfuerzo:

“Nos juntamos en Sol y lo curioso fue que, yo recuerdo que éramos todos población... unos marroquíes y otros de origen marroquí y se empezó a juntar gente, gente española gritando lo mismo que nosotros, que vamos, se te ponía la piel de gallina. Te lo juro, súper emocionante. O sea, pero gente que iba andando por la calle y se acercaba sintiendo lo mismo, de... o sea ‘Somos marroquíes, no somos asesinos’ o sea, intentando un poco separar la historia”.

A su vez, haciendo alusión al momento en que desde su asociación Samira y Latífa habían participado en otra de las manifestaciones de dolor después de dichos atentados, podemos ver cómo para ellas su cuerpo y su ejemplo (sus prácticas) eran determinantes para transmitir el mensaje que deseaban difundir:

“Latífa: Digamos que queríamos hacer llegar nuestro mensaje y... del mismo modo teníamos el dolor por lo que había pasado, por las víctimas, por los

familiares de las víctimas, por Madrid, por toda España y al mismo tiempo teníamos ese miedo porque no sabíamos qué reacción podían tener. Entonces, es que es inexplicable todo lo que se nos pasó por el corazón y todo lo que se nos pasó por la cabeza. Es que es muy, muy difícil que... poderlo explicar [...] Fuimos, la verdad es que, además, fuimos, el grupo ya estaba, estábamos todos en silencio, o sea, era... impresionante. Además ya en esos días estaba Madrid tan en silencio, era como si...claro, lo de Atocha fue como que silenciara a toda Madrid. Entonces era, es que es inexplicable, era... la experiencia. Entonces recuerdo que llegamos allí y... en cuanto entramos y dejamos las coronas, primero hubo un silencio, y después, de la gente que había allí eh... Nos aplaudieron al llegar. Entonces aquello fue como que...

Samira: Antes del aplauso hubo... muchos insultos, ¿qué estáis haciendo aquí?

Latifa: sí

Samira: Id a vuestro país, fuera de aquí. Hubo muchos insultos, pero como nosotros callados y callados seguimos adelante

Latifa: además entonces...

Samira: entonces se rompió la gente a...

Virtudes: otro grupo, ¿no? que se daba cuenta...

Samira: no, los mismos eh, los mismos porque

Latifa: Yo creo que fue también por las pancartas y por darse cuenta y después de... porque al principio, al principio al ver el grupo, con las chicas musulmanas con pañuelo y... porque los chicos no... no se les notaba. Pasaban desapercibidos. Entonces era como ver el grupo grande, después de la situación, pues para ellos era como...un shock, ¿no?

Samira: como, a ver qué van a hacer estos, pero luego al ver qué hemos hecho

Latifa: Sí, empezaron con aplausos. Y allí fue cuando todo el mundo empezó a llorar, pero, chicos, chicas

Virtudes: Claro porque... hacía falta desahogar, ¿no?

Latifa: Sí es que fue muy... fue muy... fue muy fuerte, además recuerdo yo la cohesión del grupo porque, nosotros somos chicos y chicas que nos conocemos desde pequeños, pero después de que entramos a la universidad no nos veíamos. Entonces aquello era como que nos había unido con, digamos con nuestra Madrid que es nuestra ciudad y nuestro país y entre nosotros y entonces fue que como llorar todos juntos era...es que casi es inexplicable y ya cuando... estuvimos un rato y ya nos íbamos, la gente nos volvió a aplaudir. Entonces fue como... que después de salir de Atocha nos dijimos que teníamos que hacer algo más. Y yo creo que esa experiencia nos ayudó mucho, especialmente los aplausos de la gente.”

Estas tres respuestas nos hablan de la importancia que estos/as jóvenes dan a la imagen y a la presentación de su cuerpo, como lugar donde modelar y transformar el imaginario colectivo. La suma de emociones a la que se alude en los dos últimos casos animaron a algunos grupos de jóvenes (agrupados/as en tanto que musulmanes/as, marroquíes o hijos/as de inmigrantes) a unirse en contra de la violencia y el terrorismo. En ciertos casos, los sentimientos de dolor fueron un estímulo para crear asociaciones. En otros, estos sentimientos sirvieron para reactivar las asociaciones que habían sido formadas en años anteriores. Pero, como se ve en el primer ejemplo, los atentados del 11 de marzo, a pesar de ser únicos por su cercanía e intensidad, no fueron exclusivos en los distintos procesos de creación de asociaciones observados durante mi trabajo de campo. En el caso de otros/as jóvenes, el hecho de saberse estigmatizados/as, junto al momento de desarrollo personal en el que se encontraban, fue suficiente como para impulsar la creación de asociaciones desde las que animar a otras personas a ejercer su ciudadanía con un doble fin. Por un lado, para poner en práctica un civismo mediante el cual su cuerpo in-corporara y pudiera hablar de la identificación y los sentimientos de pertenencia que tenían hacia el lugar desde el que trabajaban. Por otro lado, para utilizar su cuerpo como ejemplo de práctica útil para disociar la relación entre su presencia y la imagen de “el enemigo” que decían sentir asociada a ella.

En todos estos casos, que corresponden a las motivaciones de siete de las ocho asociaciones a las que me refiero aquí, la decisión de unirse como asociación socio-cultural (en muchos casos juvenil) fue unánime. Y esta unanimidad volvía a hablar de sí mismos/as, del lugar que deseaban ocupar en la sociedad y del mensaje que querían transmitirle a esta. Cabía la posibilidad de identificarse de muchas maneras, y/o de ser reconocidos/as como musulmanes/as agrupados en comunidades de culto que hacen referencia a minorías sociales, pero, al contrario, en tanto que universitarios/as marroquíes, hijos/as de marroquíes y musulmanes/as españoles/as prefirieron registrarse en asociaciones socio-culturales, incluyéndose así en las más de 15.472 asociaciones¹²⁵ que reflejan la diversidad de intereses de la generalidad de la sociedad —aquellos grupos entendidos como representación de la ciudadanía- (Téllez 2008: 142). Pero, ¿cómo se habían constituido? ¿Quiénes componían estas asociaciones? ¿En qué consiste su participación? ¿Qué temas les preocupan?

3.1.1. Los rasgos del cuerpo: las características de los/as miembros de estas asociaciones

A lo largo de casi dos décadas se han podido identificar tres tendencias que han conducido a la aparición de las distintas asociaciones conformadas por las personas de las que hablo aquí. En la primera década, entre 1993 y 2004, las relaciones políticas entre España y Marruecos y

¹²⁵ Ver <https://sede.mir.gob.es/webasocia/asoAmbNacional.jsp>, consultado el 20 de diciembre de 2010.

el contacto entre ambas sociedades por medio de los/as estudiantes universitarios/as y los/as hijos/as de los/as inmigrantes marroquíes, predominaron en los intereses y las características de los/as jóvenes que se unieron en asociaciones socio-culturales. A este período corresponden dos de las asociaciones a las que he tenido acceso en el trabajo de campo, esto es, *Puente al Maghreb* y *Emprendedores sociales*.

A continuación, principalmente, entre 2004 y 2007, el terrorismo internacional sirvió para revitalizar las asociaciones creadas en los años anteriores y para estimular la formación de otras asociaciones cuyos intereses principales eran rechazar la violencia y/o la relación entre su religión y la violencia, modificar la imagen que su sociedad tenía sobre el Islam y los musulmanes y transmitir al resto sus sentimientos de pertenencia e identificación con la sociedad española (por cercanía, la madrileña) y su condición de ciudadanos/as y/o ciudadanos/as españoles/as y musulmanes/as. Este segundo grupo de asociaciones estaba formado por personas más jóvenes, mayoritariamente nacidas en España y con deseos de transmitir a los demás la conciliación de identidades que se observaba en ellos. Los nombres de las asociaciones con cuyos miembros pude contactar fueron *Islam de Hoy* y *Halaga*.

Finalmente, desde 2008 hasta nuestros días, la característica es la formación de grupos de musulmanes/as más jóvenes que, con objetivos similares a los anteriores, han deseado formalizarse en asociaciones socio-culturales que no han llegado a inscribirse en los registros asociativos oficiales, pero que han tenido y tienen actividades ocasionales relacionadas con circunstancias políticas internacionales (como el conflicto entre Israel y Palestina), con procesos internos de reflexión identitaria propia (como españoles/as musulmanes/as) o en relación a sus padres (de diversos orígenes y musulmanes), con deseos de mejorar la imagen de los/as musulmanes/as en España y de aumentar sus conocimientos sobre la religión con la que han decidido identificarse, es decir, el Islam. En gran medida se puede decir que este tercer grupo se deriva del segundo y que la diferencia principal es la edad que, en este último caso (entre 18 y 25 años) suele ser inferior a la de los/as jóvenes que conformaban las anteriores (entre 25 y 30 años). Las asociaciones a las que pertenecen las personas con quien he podido trabajar son *Futuro Próximo*, *Impulso Juvenil* y *Triángulo*.

El hecho de que cada una de las etapas de este tipo de asociacionismo corresponda con unos intereses y unos fines sociales viene determinado, tanto por la variedad de las circunstancias políticas, como por la diversidad de las ideologías de sus componentes. Las diferencias primordiales pueden establecerse entre aquellos/as que se identifican con el laicismo y desean hacer sus reivindicaciones desde su condición de ‘ciudadanos/as’, y aquellos/as que prefieren autoproclamarse ‘ciudadanos/as musulmanes/as’ por vincular sus reivindicaciones a un mayor conocimiento y mejora de la imagen del Islam y de los/as musulmanes/as.

Cada una de las asociaciones están compuestas por chicos y chicas hijos/as de inmigrantes (*Emprendedores sociales*), estudiantes marroquíes (*Puente al Maghreb*) y mayoritariamente musulmanes/as españoles/as de origen marroquí y sirio, o de nueva adopción religiosa conocidos/as como nuevos/as musulmanes/as (*Islam de Hoy*, *Halaqa*, *Impulso juvenil*, *Triángulo y Futuro Próximo*). Aquellas que han llegado a ser inscritas en los registros oficiales de asociaciones (*Emprendedores sociales*, *Puente al Maghreb*, *Islam de Hoy* y *Halaqa*) lo han hecho en calidad de asociaciones socio-culturales y/o asociaciones juveniles.

Como decía más arriba, es importante destacar este matiz porque hasta este momento las asociaciones de musulmanes se conformaban como comunidades de culto registradas en el Ministerio de Justicia (como es el caso de *Yamma' Madrid* compuesta por nuevos/as musulmanes/as, y de la que no digo nada aquí –sino en el capítulo 5- justo por no ser una asociación socio-cultural); dato que indica la diferente legislación por la que se regulaban. Mientras que estas comunidades de culto aparecen como minorías religiosas en la sociedad, las asociaciones socio-culturales y juveniles dependen del Ministerio del Interior, donde tradicionalmente se han registrado las asociaciones que forman parte del conjunto mayoritario de la ciudadanía –y no parte, o representación, de una minoría-. Así, la simple decisión de registrarse como comunidad de culto o como asociación socio-cultural nos indica la voluntad de estos/as jóvenes de incorporarse en la mayoría social, y no entre los grupos minoritarios (Téllez 2007: 37 y 2008: 142).

Otro dato importante es que la variedad de orígenes entre sus miembros, y la presencia mayoritaria de españoles/as, habla de la superación de los límites que se establecían con anterioridad entre las asociaciones formadas por musulmanes/as (Téllez 2007: 23, 35-36 y 2008: 134). Esta nueva situación se desmarca de las tres tendencias que se habían observado en la composición de los/as miembros de estas otras asociaciones creadas a lo largo de las cuatro décadas precedentes. En primer lugar, las asociaciones se formaban por musulmanes/as inmigrantes asentados con anterioridad a la transición democrática. En segundo lugar, se componían de nuevos/as musulmanes/as españoles/as y, en tercer lugar, reunían a inmigrantes llegados en las décadas de los 80 y 90 del siglo XX, procedentes de países musulmanes (Moreras 1999: 89-96).

Por otro lado, también es relevante que estas personas se definan como autóctonos/as musulmanes/as (que se visibilicen como tales) y no como extranjeros/as que traen consigo una religión (Téllez 2007: 36). De este modo, esta nueva tendencia a participar social y políticamente como ‘musulmanes/as’ o ‘ciudadanos/as musulmanes/as’ (a excepción de *Emprendedores sociales* y *Puente al Maghreb*), ratifica las palabras de Stefano Allievi cuando observaba que ciertos/as jóvenes elegían la categoría islámica para representar y posicionar su participación porque los orígenes nacionales, o los grupos étnicos, perdían sentido y fuerza

ante la categoría religiosa, bajo la que podían unirse en sus diferencias (Allievi 2003: 4, 21) y aunar fuerzas. Pero, ¿en qué consiste esa participación? ¿Qué temas la promueven? ¿Desde qué lugares se realiza? ¿Cuáles son los mensajes que buscan difundir?

3.2. La presencia y la mecánica del cuerpo colectivo: participación social y política

El significado de la presencia de estos/as jóvenes en la esfera pública hegemónica tiene una fuerte relación con su imagen. En todos los casos pretenderán modificar estereotipos, tal y como menciona Göle, tomando el cuerpo como un registro sensorial y emocional que les permite transmitir, de un modo no verbal, conscientemente y en público, sus prácticas y sus disposiciones adquiridas (Göle 2002: 177). Así el cuerpo (principalmente el de las mujeres) podrá ser entendido como un símbolo político (Göle 2002: 183), tanto en el caso de las que se definen como laicas, como en el de las que deciden utilizar hiyab para mostrar su identificación pública con el Islam. Para ambas su presencia y su visibilidad pública pretenden ser utilizadas como vía de modificación de los imaginarios sociales homogéneos que pueden estar incrustados en las disposiciones adquiridas de la población de su contexto. Esta pretensión puede verse claramente en dos situaciones que expongo a continuación sobre las distintas experiencias que viví durante mi trabajo de campo.

El 14 de diciembre de 2007 acudí a la celebración de un acto de la asociación *Puente al Magreb* que iba a organizarse en el centro hispano-marroquí, ubicado en aquel momento en la calle Argumosa del barrio de Lavapiés. El número de asistentes había sido muy bajo y el acto terminó suspendiéndose. Sin embargo, decidí quedarme con una chica de *Halaqa* que también había asistido de público y que había quedado con un grupo de amigas un rato después. Cuando el resto de chicas llegaron decidimos ir a tomar algo. La acción estaba clara, pero el lugar no era tan fácil de elegir. Al final, por proximidad nos acercamos a la cafetería del museo Reina Sofía. Allí entramos un grupo de diez chicas, nueve con pañuelo y una sin él. En seguida recibimos las miradas de los/as clientes y los/as camareros/as y yo le pregunté a una de las chicas qué sentía cuando despertaba tanta expectación en un lugar. Su respuesta fue muy clara: deseaba que la vieran allí porque su presencia y su actitud servían para modificar las ideas que otras personas se hacían de ella cada vez que la imaginaban encerrada en un espacio interior, poco habituada a las cafeterías y con problemas de competencia lingüística.

Sólo llevábamos allí unos minutos cuando un camarero nos comunicó que la cafetería se había cerrado y que no podían servirnos. Entonces, todas nos levantamos y decidimos movernos a un local próximo para tomarnos un café y unos dulces. Allí sucedió lo mismo, según íbamos entrando en el local, recibimos la mirada de los/as clientes que de vez en

cuando, una vez que ya habíamos pedido y estábamos repartidas entre la barra y una mesa que quedaba libre, giraban su cabeza tal vez sorprendidos por la fluidez y la temática de nuestras conversaciones.

Unos meses antes, otros/as jóvenes compartían comida en un restaurante y la situación fue bastante parecida, tanto que, cuando se marchó un grupo de personas que comía en una mesa cercana, una señora del grupo se acercó por detrás de una chica con hiyab, la cogió por los hombros y con una gran sonrisa le dijo: me encanta que esteis aquí, me encanta que salgais y os divirtáis. La proximidad de las mesas en que estaban los dos grupos había hecho que el intercambio de miradas, comentarios y sonrisas se hubiera dado desde que entramos en el restaurante. Además, las conversaciones giraban sobre los cursos de inglés que habían realizado en el verano dos de las chicas con las que yo iba. Sus peripecias despertaban las risas de todo el grupo y a aquella alegría era a la que aludía la señora que nos comunicaba su gusto por vernos pasándolo bien. Pero su alegría no era la única, sino que las chicas a las que se dirigía el comentario también estaban contentas por presentar en público otras maneras de ser.

Estos dos ejemplos muestran cómo la participación de las personas que conformaban las distintas asociaciones a las que me refiero, no se limitaba sólo a las actividades que organizaban en ellas, sino que sus salidas en grupo eran utilizadas para seguir trabajando por la modificación y/o erradicación de estereotipos. Así, en general, esta participación puede entenderse con el doble sentido que Báñez le atribuye, es decir, en un sentido integrador (“ser partícipe de” –estar en los lugares-), y en un sentido dinamizador (“tomar parte en” –actuar tal y como se actúa en esos lugares-), como una cuestión de justicia (Báñez 2003: 99; Fraser 2007: 17-35). De esta manera, estos modos de proceder indican la doble finalidad de sus actos. Por un lado, el hecho de que sea una participación a través de la creación de asociaciones supone que las demandas se realicen de un modo grupal en el que el conjunto de personas que las conforman presentan la acción colectiva como una forma expresiva de reivindicar las necesidades e identidades grupales que consideran han de estar presentes en las transformaciones generales de sus entornos sociales. Por otro lado, esta participación en asociaciones se produce como un mecanismo de socialización por el que se canalizan las relaciones interpersonales, se ocupa el tiempo libre y se ejerce la solidaridad entre sus miembros (Báñez 2003: 101-103)¹²⁶.

Esta doble finalidad se ha llevado a cabo en cafeterías, restaurantes, centros sociales, sedes de partido, salones de actos de facultades y centros culturales, colegios mayores, casas particulares, salas de reunión de la mezquita Abu-Bakr (conocida como mezquita de

¹²⁶ Para ver con más detalle varios ejemplos de participación de algunas de estas asociaciones consúltese Téllez (2008).

Estrecho), y del Centro Cultural Islámico de Madrid, canales de televisión, listas de distribución en Internet, revistas y calles de la capital. Y ha sido en estos espacios donde se han realizado las reflexiones, prácticas y procesos formativos por los que han incorporado y expresado los distintos modos de ser marroquí, hijo/a de inmigrantes, musulmán/a y ciudadanos/as en espacios privados y públicos.

El tipo de participación que se ha realizado en cada uno de ellos me lleva a detenerme en dos conceptos, esto es, la ‘agencia’ y la ‘estructura estructurada estructurante’ de la que habla Bourdieu en su teoría de la práctica (1972). Es importante destacar estos dos términos porque, en mi opinión, es por medio de ellos que, más adelante, podremos comprender el hecho de que el civismo (“la buena ciudadanía”) y la piedad (“la buena musulmanidad”) sean ejemplificados (puestos en práctica) para modificar los estereotipos negativos y estigmas a los que hago alusión. En este sentido Pizza decía que

“la incorporación es la condición existencial del hombre: estar en el mundo habitándolo con el propio cuerpo y habituándose a ello” (Pizza 2005: 17).

Como todos, y como se puede ver en los ejemplos citados más arriba, estos jóvenes están en el mundo habitando su propio cuerpo. La habituación a él (mediante la adopción de prácticas cívicas y piadosas –como veremos en los próximos capítulos-) es utilizada aquí como medio por el que transformar las imágenes y los estereotipos estigmatizantes. Las nuevas imágenes y definiciones procuran alcanzar un respeto y un reconocimiento social que les conduzca a una adecuada representación política desde la que poder afianzar estos nuevos imaginarios. Entendiendo aquí el respeto como el trato que se gana por el desarrollo de capacidades y habilidades, por el cuidado de uno mismo y por la retribución a los otros; y el reconocimiento como reciprocidad o intercambio que se produce entre las personas como fundamento de respeto mutuo (Sennett 2003: 60-74, 224). Esto es, la habituación que requieren tal respeto y tal reconocimiento es un proceso reflexivo en el que el medio y las personas que lo habitan no pueden entenderse en separación uno del otro, sino como una interacción de subjetividades en diálogo; es decir, como formas en constante redefinición determinada por las relaciones entabladas entre esas personas y su medio. A ello volveré más adelante, en el próximo capítulo.

De momento, en este, me interesa destacar el significado que cobra este argumento entre los/as jóvenes de los que hablo en esta tesis doctoral. Ellos/as se definen en intersubjetividad con otras personas que comparten con ellos/as, a la vez que conforman y reciben, las características del contexto que he mencionado en los capítulos previos. Los estereotipos, la incertidumbre, el culturalismo y los otros aspectos señalados modulan esas relaciones. El deseo de estos/as jóvenes es el de lograr que sus ejemplos incidan en ellas, gracias al efecto

que se espera que su puesta en práctica –la de estos ejemplos- ejerza sobre esas condiciones que determinan las relaciones que establecen en su medio.

Pero el alcance de este deseo está determinado por la agencia o capacidad de actuación de estos/as jóvenes que, en palabras de Ahearn, está mediada por factores socioculturales (Ahearn 2001: 112). En la opinión de ellos/as, y en la de Pizza, su agencia puede influir y modificar las estructuras sociales y políticas (esto es, su ejemplo puede cambiar los imaginarios y las representaciones existentes sobre los/as musulmanes/as) y, al mismo tiempo, su agencia puede variar la manera en que tales estructuras tienden a influir, condicionar o dominar la capacidad de los sujetos (Pizza 2005: 17-18) (la puesta en práctica de su ejemplo personal les permite alejarse y subvertir el condicionamiento al que los factores socioculturales de su medio les abocarían).

De ser así, el hecho de admitir esta posibilidad implica reconocer que mediante sus relaciones de intersubjetividad tienen la capacidad de superar los límites impuestos por la idea bourdiana de ‘estructura estructurada estructurante’. El contexto entendido como estructura estructurada incide en la estructuración de sus prácticas. Pero su agencia puede entenderse como elemento estructurante que llegue a modificar los imaginarios y otros elementos del propio contexto en el que se implementan. Así, las personas no estarían tan determinadas por las relaciones estructurantes del medio, sino que tendrían la capacidad de modificarlas y generar nuevas estructuras estructuradas estructurantes. De este modo, como muchos/as de estos/as jóvenes creen, si su conducta es ejemplar para sus conciudadanos/as (como nueva estructura estructurada opuesta a otras preexistentes) y estos/as saben que son musulmanes (como estructura estructurada preexistente), quizá estos/as comenzarán a hacerse otra idea de lo que significa ser musulmán/a (reestructurando la estructura estructurada preexistente). Si además, otras personas como ellos/as asumen esta actitud y desean comprometerse en esa ejemplariedad, se irán sumando fuerzas y las acciones individuales pasarán a ser colectivas, numerosas y causar el impacto social que Abdul, un joven español musulmán buscaba alcanzar (dando como resultado una nueva estructura estructurada estructurante).

Él quería cambiar la imagen que su sociedad tenía del musulmán. Ese era el proyecto personal que le comentó a un compañero de clase, Mustafa, quien se sumó a la iniciativa, junto a otros/as jóvenes que pensaban como él. Cuando ya eran un grupo de personas lo suficientemente numeroso, Abdul y el resto vieron necesario formar una asociación para aunar esfuerzos y primero, ver si otras asociaciones ya estaban trabajando en esa línea. En su búsqueda encontraron una asociación que, a su parecer, podía estar interesada en disolverse para unirse a ellos/as en un proyecto mayor que les permitiera aumentar su radio de acción. La asociación *Halaga* parecía la idónea para entablar la colaboración propuesta y por esto,

Abdul y Mustafa (como representantes de su asociación en ciernes) solicitaron hablar con los miembros de la junta directiva de *Halaqa* para presentarles su proyecto asociativo.

Era 1 de noviembre de 2008. Los miembros de la asociación *Halaqa* buscaban una salida al impasse en el que se encontraban. Habían tenido una larga pausa entre el verano y el mes de Ramadán. Mientras yo estaba en Holanda había estado pendiente de su evolución por medio de mi cuenta de correo. Estábamos en una situación crítica. El número de reuniones había disminuido y parecía que la motivación también era menor. Antes de las vacaciones la incertidumbre sobre el devenir de la asociación era tal que los miembros de la junta directiva habían llegado a reunirse para conocer la decisión que deseaba tomar cada uno de ellos. ¿Seguían adelante? ¿Disolvían la asociación? ¿Podían mantener el compromiso con la asociación en conciliación con su vida personal? Habían logrado muchas cosas y, sin embargo, ahora no aparecía la salida. Eran conocidos/as entre otros/as jóvenes musulmanes/as de Madrid e incluso de otras provincias. Parecían una referencia para ellos/as y, sin embargo, no tenían la seguridad de encontrarse en una situación idónea para seguir manteniendo ese rol. Y a la vuelta del verano, en medio de esta situación, después del Ramadán, Abdul y Mustafa aparecieron ante los miembros de *Halaqa* para presentarles su proyecto y buscar asesoramiento y apoyo en ellos/as. Abdul veía muchas posibilidades a su idea. Desconocía la situación de *Halaqa*. Creía en su proyecto y apostaba por la unión de fuerzas de los/as musulmanes/as jóvenes para poder alcanzar los objetivos que él se había marcado.

Los/as miembros de *Halaqa* se encontraban en un momento de bajo ímpetu y poco entusiasmo, pero no estaban por la labor de disolver su junta directiva para crear una nueva asociación. Sus miembros pensaban que cada asociación podía tener su nicho de actuación. La propuesta y la resolución que se tomó en aquella reunión fue que *Halaqa* seguiría trabajando en Madrid, mientras que Abdul, Mustafa y el resto de sus compañeros/as, cuando crearan su asociación, trabajarían en los pueblos de la zona sur de Madrid. Siempre había una puerta abierta para la colaboración.

Antes de que Abdul y Mustafa se marcharan me acerqué a hablar con ellos. En aquel momento no sabía si volvería a verles, pero luego llegó el bombardeo de Israel a Gaza y nos encontramos en las concentraciones, reuniones y mesas redondas que surgieron para tratar la situación. Ellos querían saber más de mí y yo de ellos. En el primer encuentro nos habíamos dado los números de teléfono y las direcciones de correo electrónico. Comenzamos a intercambiar opiniones en presencia y por teléfono, y después me prestaron su tiempo para entrevistarles. Mientras tanto, ellos y sus compañeros/as seguían con los planes y trámites para consolidar y registrar su asociación.

A Abdul le importaba intervenir en España porque era su sociedad. Y era en esta sociedad donde deseaba transmitir a otros/as la posibilidad de sentirse español, siendo a la vez musulmán/a. La intención por la que actuaba era la de proyectar su imagen y su persona hacia el exterior y ser una persona activa en la sociedad. Para ello pensaba que debía aumentar sus conocimientos por un lado en religión islámica, su historia y sus principios, y por otro lado, en ciencias sociales y políticas. Él quería

“colaborar con cualquier colectivo, con cualquier ideología, fortalecer el diálogo interreligioso, entre las religiones. Por otra parte, ayudar a la integración de los musulmanes en España, integración social, laboral, cualquiera. Y... Y yo creo que, básicamente. Y proyectar, ya te digo, con el ejemplo, una buena imagen de lo que es un musulmán. Es muy importante porque... En realidad, ¿por qué hacemos esto? Pues, es para proyectar una imagen nuestra y para sentir nosotros que tenemos, digamos, unos mecanismos y unas instituciones propias que pueden satisfacer nuestros problemas”.

¿Por qué le importaba la buena imagen? Le pregunté. Y me contestó: “Es una cuestión política, más que otra cosa”, y añadía

“Es lo típico, ¿no? Ya sabes lo que te voy a decir (reímos). Te lo habrán dicho mil veces. Los medios de comunicación, la sociedad, la gente, lo que piensa y los musulmanes. La vinculación con el terrorismo, con los opresores de la mujer, ignorantes, bárbaros. Muchas cosas, ¿no? ¿Por qué? Porque yo pongo la televisión y veo a dos, a unos pakistaníes gritando como locos y quemando cosas, y pisoteando y... Entonces claro, la imagen que se conforma es esa. Por eso hay que intentar hacer una contra-información y proyectar una buena imagen de lo que somos. Sin victimismos tampoco. Yo no soy partidario de considerarte una víctima. Tienes que ganarte las cosas. Siempre ha sido así”.

Esta idea de ganarse las cosas es aquella que Abdul buscaba redirigir gracias a la participación en una asociación. En sus lecturas filosóficas Abdul buscaba las claves para alcanzar la ‘bondad’. Sin embargo, las respuestas las encontró en el Islam. Exactamente buscaba cómo ser bueno con el prójimo y cómo lograr tener una buena intención con los demás. Y creía que, por medio de la convicción en el Islam y su espiritualidad podría conseguir estos dos objetivos personales y así, encontrar la vía para solucionar cualquier conflicto social que se diera en su entorno. De este modo, sus lógicas de pensamiento y sentimiento se articulaban para participar en su sociedad.

“La vuelta a la religión implica la vuelta a la gloria, o a... al esplendor digamos. Yo estoy de acuerdo en que la gente tiene que tener una formación religiosa. O sea, cuando yo te digo, menos Corán y más ciencia, no estoy diciendo que vamos a abandonar... Porque el Islam siempre tiene este efecto dual de cuerpo y mente, cuerpo y espíritu y... Digamos, rezar pero hacer también. Yo, ahora veo que los musulmanes están más en rezar que en hacer y hay que poner más énfasis en el hacer que en el rezar, pero sin dejar de rezar”.

De ahí que él viera tan necesario la formación de la asociación y la puesta en práctica de su proyecto personal

“yo estoy seguro que cuando un musulmán intenta ser mejor musulmán sabe que está haciendo lo mejor. Lógicamente, que está progresando en su vida. El problema es el enfoque que tiene eso, desde donde lo enfoca. Yo creo que para ser un buen musulmán hay que rezar las cinco veces al día, hay que ayunar, hay que entregar el zaqat, hay que peregrinar, pero también hay que estudiar, hay que ir a clase, hay que ir al gimnasio, hay que ir a... preocuparse por la política, por la vida social. No allí, aquí en España también”

Para poder embarcarse en este proceso subversivo, el ejemplo de la buena persona (representada como el “buen ciudadano”, el “buen musulmán” o el “buen ciudadano musulmán”) se alza como el útil indispensable por el que modificar la estructura social preexistente y generar nuevos o distintos habitus que, aparte de la integración de las experiencias pasadas, configuren las presentes y se constituyan como una guía de las futuras. Así, para Abdul (y otros/as jóvenes que piensan como él), el ejemplo creará habitus que serán estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes. Y la agencia que caracterice al ejemplo se manifestará tanto en la cotidianeidad de sus agentes como en los discursos y las actividades que acometen de un modo colectivo en el seno de las asociaciones.

En este sentido, la práctica tendrá su valor, pero el discurso también contendrá una agencia que no podrá obviarse en el análisis de la construcción dialógica del significado de los conceptos que pretenden resignificar estos jóvenes. Sus palabras, tal y como señalara Ahearn (2001: 110) también deberán entenderse como parte de los entramados de redes de relaciones socioculturales. Por esto, sus comentarios sobre las palabras con las que elaboré mi tesina (aquello a lo que aludía en el capítulo de metodología) eran para ellos tan relevantes, pues a través de éstas también consideraban que yo pudiera contribuir en el proceso de resignificación de conceptos iniciado por ellos. Y también por ello, como se verá en el próximo capítulo cuando hablo del movimiento de *Forjadores de Vida*, sus miembros analizan

meticulosamente sus palabras y la lengua en las que la pronuncian, para valorar la coherencia de sus discursos al ser estos comprendidos como elementos igualmente ejemplificantes.

Bajo esta óptica, los significados se co-construyen por aquellas personas que participan de las interacciones sociales. En consecuencia, la realidad social puede también construirse (Ahearn 2001: 111) y la lengua (en sentido gramatical y durante su uso) ayuda a comprender cómo la gente reproduce y transforma su cultura y su lenguaje (ib.: 120). Y entonces, se puede llegar a modificar los estereotipos e imaginarios imperantes, desde los propios discursos de los miembros de las asociaciones y desde las palabras de los textos que los reflejan. Por esto, como se puede ver en el capítulo anterior, cuando Layal no había podido defenderse al ser agredida en la calle, consideraba que lo que le quedaba era decírmelo a mí, para que tomara nota, esperando que el relato de este hecho tuviera una repercusión positiva tanto en su defensa, como en su esfuerzo de resignificación de estereotipos y conceptos. Para Layal esto era así:

“Ya, si te digo la verdad, qué puedes hacer. Si te enfadas, qué vas a conseguir. Si te digo, si fuera una persona que está frente tuya, yo no me callo. Yo soy una persona que intento defenderme cuando tengo que defenderme. Pero cuando no puedo hacer absolutamente nada, ¿qué hago?.... Decírtelo a ti, y que lo... tomes nota (ríe).”

Por todo esto, los ejemplos de civismo y piedad de los que hablaré en los próximos capítulos no sólo han de analizarse en las prácticas, sino también en los modos en que estos jóvenes articulan sus discursos, porque sus palabras (principalmente la selección de ellas y la manera de articularlas) serán también entendidas como ejemplo tanto de su civismo como de su piedad. En resumen, palabras y prácticas hablarán de la transformación social, y por esto deberán ser estudiadas en conjunto y no aisladamente (Ahearn 2001: 131).

Y es que los conceptos son muy importantes aquí, si los entendemos tal y como los define Broncano, esto es, como dispositivos que permiten articular experiencias (2009: 12), siendo estas las ejemplificaciones que buscan manifestar el civismo y la piedad por la que estos/as jóvenes transformen la negatividad social con la que son generalmente comprendidos/as y observados/as. Estos dispositivos producen juicios, expresan colectivamente la experiencia y pueden llegar a convertirla en experiencia colectiva, gracias a su capacidad de modelar la información y de convertirla en juicios intersubjetivos que contribuyen a configurar conocimientos, definir planes, transformar la mente de otros, establecer instituciones y cambiar el mundo (ib. 13). De ahí que observar la relación entre los conceptos y su articulación en el lenguaje y las prácticas sea tan importante para acercarse a conocer los significados y objetivos de los ejemplos implementados por estos/as jóvenes. Porque los conceptos sólo existen como medios de coordinación social, artefactos de comunicación y

mutuo asentimiento (ib. 14). Esto es, su significado cobra sentido en las relaciones sociales y estas inciden en sus definiciones. Así, el tipo de relaciones que se mantengan podrán incidir en la definición de los conceptos puestos en cuestión por estos/as jóvenes –‘musulmán/a’, ‘hijo/a de inmigrante’, ‘marroquí’, ‘Islam’ y ‘ciudadano/a’-. Y, por ello, el ejemplo como experiencia, será vital en la articulación de esas relaciones, y en el potencial transformador contenido en ellas. Pero, ¿qué situaciones se aprovechan para tal fin? ¿Qué temas son abordados para reflexionar sobre las representaciones previas y los nuevos ejemplos?

3.2.1. La mecánica del cuerpo I: ejemplos y temas

En las reivindicaciones a las que se han sumado los miembros de estas asociaciones ha habido dos lugares remarcables, esto es, Madrid y Palestina. Las injusticias, invasiones y ataques son tres de los motivos principales por los que estos jóvenes han decidido unirse a las manifestaciones de rechazo a la violencia. Algunos/as de ellos/as, como Latifa, Marwan y Yaser afirman haberlo hecho en tanto que ciudadanos, como el resto de personas con las que compartieron protesta en las calles de Madrid. Para ellos, las situaciones ante las que han decidido movilizarse eran tan reprobables por su atentado contra los derechos humanos, que, con independencia de su religión, debían reaccionar ante las injusticias que se estaban acometiendo en ellas contra otros seres humanos. Sin embargo, otros jóvenes como Nur, Mustafa, Meia, Amr y Layal, se identificaban con las manifestaciones y concentraciones organizadas por distintos movimientos madrileños, no solo como tales, sino también por un sentimiento de cercanía y solidaridad con la sociedad palestina. En su caso, la referencia a un pueblo árabe, mayoritariamente musulmán, emblema de la resistencia a las injusticias y la opresión, representaba una causa con la que poner de manifiesto las presiones, iniquidades e inmoralidades internacionales.

Por ello han participado tanto en las manifestaciones espontáneas y organizadas contra la violencia y el terrorismo, después de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, como en el depósito de ofrendas a las víctimas del 11-M en el altar espontáneo de Atocha, en tareas de voluntariado en los pabellones de IFEMA donde se dio acogida a los féretros de las víctimas de estos atentados, en las manifestaciones pacíficas en solidaridad con Palestina y Líbano, tras su invasión en el mes de agosto de 2006, en la redacción del comunicado “contra la ocupación y agresión a Líbano y Palestina” publicado en webislam, en la organización de actos para denunciar la violación de los Derechos Humanos a la que son sometidos los/as palestinos/as, en las manifestaciones convocadas por la plataforma “Palestina Ahora” compuesta por diversas organizaciones civiles tales como *Asociación de Autores y Compositores de Música*, *Grupo de Mujeres de Carabanchel*, *UGT* o *Médicos del Mundo* unidas por la paz justa en Oriente Próximo o

“el fin a la ocupación israelí del territorio palestino, el retorno de los refugiados y la posibilidad de libre determinación política de los palestinos, en consonancia con la Carta y las resoluciones de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Convenios de Ginebra”¹²⁷,

y especialmente en las manifestaciones de enero de 2009, por el bombardeo y cerco de Gaza, y en las concentraciones pacíficas organizadas por ellos y otros movimientos sociales en lugares estratégicos de Madrid como la puerta del Sol, el Ministerio de Asuntos Exteriores y la Embajada israelí.

Pero las situaciones vividas en estos dos puntos geográficos no han sido las únicas que han estimulado su participación. De igual modo, y principalmente entre los/as marroquíes que llegaron a estudiar a las universidades madrileñas y aquellos/as que han querido ser reconocidos como hijos/as de inmigrantes, las relaciones hispano-marroquíes, distintas situaciones relativas a la inmigración –como en las demandas de regularización y el fenómeno de las pateras-, así como la reparación de los daños causados por las catástrofes naturales acontecidas en Marruecos – representada en los años de mi trabajo de campo por las iniciativas de reconstrucción desempeñadas tras el terremoto de Alhucemas de 2004-, han sido otros de los aspectos por los que han decidido manifestarse, organizar charlas divulgativas o contribuir económicamente si la causa lo precisaba.

En esta línea de participación se encontraba Marwan, marroquí que había llegado a España con 26 años para estudiar un doctorado en Ciencias Políticas, en 1999. Los primeros años en Madrid se había mantenido gracias a una beca de estudios del gobierno español. La financiación se había acabado sin que pudiera terminar sus estudios de doctorado. A partir de ese momento alternó una vida laboral con su presencia en la universidad. Había ejercido prácticamente de todo. Conocía los oficios de albañil, mediador sociocultural, panadero, teleoperador, auxiliar de enfermería, educador de menores, etcétera. Entre todos ellos tenía dos preferencias, la de educador y mediador sociocultural.

Al llegar a España había buscado a otros marroquíes que estuvieran estudiando en la universidad y así había contactado con una asociación. El interés que los miembros de esta asociación tenían por la política fue lo que le motivó a formar parte de ella. Las relaciones entre España y Marruecos fueron unos de sus intereses iniciales. Después, según pasaba más tiempo en España se fue preocupando más por los cambios de legislación sobre inmigración y

¹²⁷ Para saber más sobre los objetivos e intereses de la plataforma “Palestina Ahora”, consultar el total de organizaciones civiles que la conforman, así como el nombre de los artistas que apoyan su iniciativa ver: http://www.nodo50.org/csca/agenda2004/palestina/palestina-ahora_17-11-04.html, consultado el 22 de noviembre de 2010.

extranjería en el país, la discriminación hacia los/as inmigrantes, el racismo, la xenofobia, el diálogo y la convivencia intercultural, así como la imagen de los/as marroquíes. Las únicas referencias a su religión aparecían en público desde un interés político y social cuando se preocupaba por la situación legal y social de los/as musulmanes/as en Europa y en España.

Le había conocido asistiendo a las reuniones de su asociación. Era una persona muy abierta e interesada por las ciencias sociales. Fue muy fácil empatizar con él. La literatura, la astronomía, los viajes y la filosofía le apasionaban, por lo que muchas de nuestras conversaciones fueron más por esos temas. Antes de que le entrevistara la primera vez, en 2006, me entrevistó él a mí. Marwan quería saber más sobre mi trayectoria profesional y sobre Antropología. Le encantaba cuestionarse el porqué del comportamiento de las personas. Una de las cosas que más le gustaban de haber venido a España era la posibilidad que había encontrado de abrir su mente. Había aprendido a relativizar sus propios modos de vida en relación a otras maneras de vivir que había visto aquí.

Cuando le realicé la primera entrevista Marwan tenía un papel muy activo en la asociación. Estaba muy motivado y deseaba alcanzar muchas cosas mediante su presencia en ella. Había reactivado su participación desde la consternación. El rechazo a la violencia y los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, así como el proceso de 2005 de regulación de inmigrantes habían sido dos de sus motores. Tenía muy claro que desde su posición social y su nivel socioeducativo debía intervenir para cambiar la imagen negativa de los marroquíes. Tres años después, en la segunda entrevista que le hice mantenía la misma motivación pero se sentía muy solo en la asociación. Otros/as compañeros/as querían seguir adelante con los proyectos que realizaban cuando yo les conocí, pero la mayoría manifestaban sus dificultades para dedicarle el tiempo preciso y por eso preferían mantener la asociación como un espacio de encuentro. Podían seguir reflexionando sobre determinados temas, pero sin grandes expectativas. Marwan no opinaba así.

“Por el tipo de gente que forma parte de la asociación, yo no tendría la misma crítica a otra asociación, porque yo considero que es una asociación de elite, de gente que la mayoría son gente universitaria. Tienen doctorados, entonces si la elite no puede hacer nada en su realidad. No puede mover nada. No puede ni siquiera representarse a sí misma, es un problema muy grande. ¿Qué hacemos con las masas de la gente que nunca ha estudiado, que nunca... que no sabe nada de sus derechos, que no sabe de sus deberes? Entonces, eso es lo que me preocupa y me llama la atención. Digo: por eso fallamos. Y cuando hablo de fallamos regreso a las sociedades árabes y marroquí en este caso la sociedad marroquí. Si falla la elite pues no tenemos que esperar mucho de la gente normal. Y el problema de la sociedad es que es al revés, que la gente normal, trabaja, se anima

y hace más cosas que la gente que se considera elite. Entonces, eso es lo que me mosquea. Me mosquea más porque no se hace ni lo mínimo. Yo creo que, por lo menos tiene que estar activa, que la gente tiene que tener un motor que lo considera como una causa para su vida, que tiene que tener el objetivo de intentar cambiar la imagen de los marroquíes aquí, intentar hacer ver que existe un montón de gente que está desarrollando este país también, que están en universidades, que están en trabajos y... Y cuando pasan cosas, por ejemplo, lo último que ha pasado en lo de la redada de policía sobre los inmigrantes, especialmente. Ponían un cupo para detener a 35 marroquíes cada día porque lo justifican que por la cercanía con Marruecos le cuesta menos. Entonces eso, eso, por ejemplo, tenía que tener una respuesta desde la asociación”.

Pero, aparte de esta referencia a las redadas, el tema al que constantemente recurría Marwan era a la imagen del marroquí. Para él, el nivel educativo de los miembros de su asociación (y las prácticas que se derivaban del mismo) les convertía en personas idóneas para revertir lo estereotipos negativos sobre los marroquíes:

“la imagen de los marroquíes, o los ‘moros’ como se llaman aquí, es muy deteriorada. Es una imagen, pfff, es que he entrado antes en Internet y he puesto “el Islam en España” y me han salido unas barbaridades...Me ha salido un artículo en el diario Público y luego vienen los, y hablaban sobre Ramadán porque es antiguo, es del primero de Ramadán. Entonces hablaban sobre los derechos de los musulmanes en España. Y han hecho una entrevista con Escudero, me parece. Entonces una de las cosas que le han preguntado es qué pedís, no sé qué y no sé cuánto. Y una de las cosas que pone allí, por ejemplo, el problema de los cementerios islámicos que en algunas zonas sí que hay, en otras zonas no disponemos de esto que él considera que es un derecho de los musulmanes. Porque él es musulmán español y hay un montón de gente que es un musulmán español, o convertida o nacionalizada o por otras formas. Entonces pedía unos derechos de los musulmanes españoles, como los españoles católicos que tienen derechos o los españoles sefardíes [sic] o cualquier español que tiene unos derechos determinados. Pero el problema viene luego a los comentarios al artículo. Pues ya no veas lo que he sacado de ahí. El tema, cuando se trata del tema de la religión aquí en España, y especialmente cuando se trata del Islam, está atacado por derechas y por izquierdas. Porque los de izquierda no quieren saber nada de religiones, sea de cualquier tipo que sea, porque están en contra de las religiones en general porque consideran que es una manipulación, una fuente de conflictos y no sé qué. Y la derecha odia a las otras religiones y especialmente al Islam por razones históricas, por problemas actuales y contemporáneos que

hay con Marruecos. Siempre cuando se habla del Islam siempre intentan hablar de Al-Andalus, de la Reconquista, de no sé qué, que están volviendo aquí para reconquistarnos, quieren imponer sus normas, dentro de poco vamos a estar aquí condenados por la Shari'a y no sé qué. Entonces, cuando veo eso, la verdad, me, me, me da miedo. Digo, ¿dónde estamos? ¿Sabes? Hay que mejo, hay que hablar de mejorar, no lo sé si es el término adecuado, pero hacer algo para dar otra alternativa, otra imagen, ¿sabes? [...] Uno de los objetivos es eso, es dar otra alternativa porque ellos no ven, las noticias de todos los días sólo sacan lo malo. No, no sacan ninguna... esto, un hombre ha matado, un marroquí ha matado a no sé quién, ha herido a no sé quién, ha robado no sé qué, han detenido cinco marroquíes de no sé qué. Entonces la mayoría de las noticias que se lanzan son noticias negativas de delincuencia, de terrorismo, de no sé qué. Y no hay noticias de este marroquí que está investigando en la universidad de no sé qué y ha llegado a unas conclusiones sobre una enfermedad y... Eso no se dice nunca, casi. Y eso es una de las labores que, que yo creo que hay que hacer. Es lanzar otro mensaje, es hacer, dar a conocer que no todos somos delincuentes ni terroristas aquí, que la gente, hay gente que se ha escapado de su país por razones económicas, o políticas u otras razones y ha venido aquí a buscar otra vida. No ha venido a buscar problemas. Y la minoría de estos que están incluidos en delitos y en problemas no es por ser musulmán o por su naturaleza. Es por algunas circunstancias que le han llevado a eso y eso lo podía hacer en su país y puede hacerlo aquí, como hay españoles también delincuentes y de todo el mundo. En cualquier país hay delincuentes y no hay que arrojar la luz sobre sólo esta parte. No sé”.

Su propia identificación como marroquí hacía lógico su interés por mejorar la imagen que se transmitía de ellos. En su discurso decía poco de la religión. Sólo hablaba de los musulmanes para decir que no había características intrínsecas de la religión por las que se pudieran justificar determinados actos violentos o delictivos. Su relación con la religión había sido particular

“He vivido en una familia tradicionalmente de predicadores. Mi abuelo, mi padre y no sé qué salían a las zonas beréberes en verano e intentaban enseñar a la gente las enseñanzas del Islam, lo que tienen que hacer y lo que no tienen que hacer. Porque hay zonas beréberes que no, por el idioma, porque no hablan el árabe bien y porque no hay quien les enseñe, ni siquiera llega el agua ni la electricidad ni... están dejados a su suerte. Entonces, entonces siempre en mi casa el elemento religioso ha estado presente, aunque no de una forma... de forma tradicional. Mi padre siempre nos hablaba de que tenemos que ser bondadosos, tienes que ser

rectos tienes que hacer no sé qué. Pero así... así de una manera normal y corriente, como algo normal y corriente, no como una... Aunque mi padre fumaba y eso se considera como algo, no sé qué, que es un poco. Pero bueno, que... tradicional. Y bueno ya que... al llegar una edad determinada, ya en el instituto, encontré un grupo de chicos que estaban interesados en temas de religión y no sé qué y empecé con ellos un poco así en este sentido y... Y bueno, pero tampoco alguna cosa del otro mundo. Es intentar ser recto e intentar aplicar los valores del Islam sobre ti y sobre los demás, ¿sabes? Pero... eso es muy relativo porque tú sabes que no está bien mentir y te llega una ocasión y mientes y dices, bueno ya me... Tampoco es una cuestión de rajatabla de... Y, no sé, luego he venido aquí y... yo creo que en un momento determinado, en un tiempo determinado... mmmhhhh... No sé si lo llamo cambio, o no es cambio. Pero... Siempre, yo creo que el ser humano y, en mi caso, siempre hay un cambio. No hay un estatus fijo. La identidad se construye a base de las experiencias, de lo que vives. No hay una identidad como una forma que ya está hecha y la llevas contigo. Entonces, mi identidad religiosa se desarrolla, se cambia, cambian nociones y... Y al venir a otra sociedad que es totalmente distinta, que tiene otra religión, tiene otro idioma pues, muchas cosas que consideraba, por ejemplo, yo antes, tan normales, me ha llamado esta gente a estas cosas, por ejemplo. Y eso te llama la atención, lo piensas. A veces intentas buscar refuerzo porque a lo mejor tú tampoco, tú lo has heredado de esta forma. Entonces cuando te lo preguntan te sorprenden”.

El encuentro con otras personas de diferente creencia e ideología le había estimulado a aprender más sobre las suyas propias. Así había ido desarrollando su identidad religiosa, a la vez que se abría a otras opciones y se sentía más tolerante y enriquecido en sí mismo. Su formación religiosa se basaba principalmente en la consulta de libros. A pesar de la función de predicador de su padre, lo que más había aprendido de él no era conocimiento de la religión sino de valores humanos y de cómo dar ejemplo a través de los actos. Decía que prefería a los musulmanes que él consideraba como “moderados” que para él eran aquellos que intentaban tener en cuenta la realidad y la legislación islámica. La realidad cambiaba a lo largo del tiempo y por eso el Islam debía adecuarse a ella, y no a la inversa. No se podía seguir reproduciendo el contexto de la época del Profeta, sino que desde el contexto actual había que entender las palabras del Profeta. Defendía el uso de la razón en la interpretación. Pero estas reflexiones se circunscribían a su terreno personal y no eran algo que Marwan considera que tuviera que tratarse en una asociación, por lo menos no en la suya. Él quería trabajar por la igualdad y contra la discriminación, aunque era consciente que en la sociedad española

“el otro siempre nos ve como ‘moro’ y en el ‘moro’ hay una mezcla ahí del musulmán y el marroquí. Entonces, no tenemos los objetivos estos como una asociación que sus objetivos es “dar la buena imagen del Islam” y no sé qué. No, no. Nosotros intentamos hacerlo a través del marroquí. Está incluido ahí. Si el marroquí tiene buena imagen el musulmán tiene buena imagen porque está incluido, más o menos”.

En opinión de Marwan, los actos y las reivindicaciones que se centraban en mejorar la imagen del Islam debían ser liderados por otro tipo de personas diferentes a él, esas que ante todo destacaban su condición de musulmanes y desde ella deseaban participar en la sociedad. Principalmente, pensaba que este tipo de “luchas” debían llevarse a cabo por las personas que estuvieran en asociaciones religiosas o socioculturales con tendencias o bases islámicas. Efectivamente, así es como habían procedido los/as miembros de las asociaciones del tipo de tendencias a las que él aludía.

Estos/as, como musulmanes/as, habían sido invitados/as a encuentros interreligiosos celebrados en el Centro Cultural Islámico de Madrid, al Foro Social organizado en la Ciudad Universitaria de Madrid, a los encuentros nacionales que han pretendido reunir a la juventud musulmana residente en España y a reuniones de la Asociación para el Diálogo Interreligioso (ADIM); habían organizado actos como el llamado “Mahoma o Muhammad. Su vida, su mensaje: un puente para el entendimiento” celebrado en el Centro Cultural Islámico de Madrid, un seminario islámico de introducción al Hadiz y la legislación celebrado en el mismo centro, la ponencia “Globalización y problemática de la identidad arabo-musulmana”, presentada en el Foro Social de las Migraciones celebrado en junio de 2006 en Madrid, en el programa de mediación intercultural de la red de bibliotecas de la Comunidad de Madrid, la mesa redonda “Libertad de expresión: ¿existen límites?” celebrada en el Colegio Mayor Nuestra Señora de África, de la Universidad Complutense de Madrid; habían acudido al congreso sobre Ibn Jaldún, organizado por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) pero celebrado en el Centro Cultural Islámico, y a las jornadas sobre Islam en Europa celebradas en la Facultad de Ciencias de la Información en la Universidad Complutense de Madrid; habían redactado comunicados como el relacionado con la crisis de las caricaturas de comienzos de 2006; y habían acompañado al imam del Centro Cultural Islámico a una charla sobre homosexualidad que la Asociación de Gays y Lesbianas “Arco Iris” de Alcalá de Henares celebró para conocer la opinión que el Islam –el Corán- ofrece sobre este tema.

Igualmente habían participado a título individual o colectivo en distintos encuentros de investigación como el de “Jóvenes investigadores del Mediterráneo” y habían organizado charlas y debates sobre el “Estudio crítico de la visión altiva de Occidente hacia Oriente”, “¿A

qué sirve el Orientalismo en la actualidad? ¿Choque o diálogo de civilizaciones?”, “Lenguaje e identidad. Problemáticas del aprendizaje y la comunicación”, “Los obstáculos y problemas de la soltería, el noviazgo y el matrimonio entre los jóvenes de la segunda generación de musulmanes en Madrid”, “Las preocupaciones de los jóvenes en Madrid” y “El ejercicio de la autocritica a través de la mirada del otro”.

Finalmente, también como musulmanes/as y/o marroquíes, habían intervenido en programas de televisión a los que habían sido invitados/as en el canal local de *Telemadrid* y el nacional *La Primera*. En ambos casos, había predominado la participación de las mujeres, ya que el interés mayoritario era el de hablar del hiyab y su uso en un contexto no musulmán. Por este mismo motivo, habían sido entrevistadas para tratar el mismo tema en una revista juvenil dirigida a mujeres¹²⁸, y habían sido invitadas por el *Partido Socialista Obrero Español de Madrid* para dialogar sobre la situación de la mujer musulmana en Madrid -necesidades, dificultades, etc.-. También por este motivo, habían colaborado en un documental al que hago mención más adelante, en el capítulo 5.

Aunque por medio de sus intervenciones, actividades y colaboraciones una parte de estos chicos y chicas deseaban que su participación fuera entendida como la de cualquier ciudadano/a, las invitaciones que han recibido muestran los atributos por los que son identificados/as por otras personas –marroquíes, mujeres musulmanas, musulmanes-. Esta identificación externa ha sido asumida en algunos momentos y trasladada a las temáticas de las actividades organizadas por ellos. De este modo se ve como el contexto social, político y cultural media en su agencia, aunque, como he dicho más arriba, no del modo tan restrictivo o limitante como consideraba Bourdieu mediante su concepto ‘estructura estructurada estructurante’.

Es cierto que el tipo de participación de las asociaciones, como mencionaba Bourdieu en relación a su concepto de ‘habitus’ (1972: 175, 177, 185), nos muestra las disposiciones con las que éstas surgen y con las que van a determinar sus prácticas en función del contexto sociocultural o situación en la que se enmarcan e integran las experiencias pasadas. Pero también es cierto que este tipo de disposiciones sólo son aquellas que emanan del contexto. Sin embargo, también se dan otra serie de disposiciones personales emanadas del proceso de “toma de conciencia” llevado a cabo por estos/as jóvenes. A través de él, como mencionaba en la introducción, se han unido para compartir sus experiencias de frustración, infelicidad y ansiedad y han identificado los modelos comunes de opresión por los que se han estructurado sus historias personales. Por esto, mediante la “doble conciencia” de Du Bois a la que aludía Young (2000 [1990]: 104-106), estos/as jóvenes se ven a través de los ojos de otras personas,

¹²⁸ Revista *Glamour*, número 50, diciembre de 2006.

pero se resisten a hacer coincidir sus visiones con esas visiones devaluadas, objetivadas y estereotipadas y se esfuerzan por dar un sentido positivo a este tipo de definición, gracias a que cuentan, y pueden acceder, a un espacio político en el que se construye y da valor a la redefinición presentada como una mera diferencia. Este espacio político aquí es el de las asociaciones. Desde ellas, se han gestionado las nuevas disposiciones personales para modificar las contextuales. Estas últimas, entendidas como estructuras estructuradas estructurantes, nos hablan de *qué* hacen las asociaciones, pero no *cómo* lo hacen, como veremos, una tarea desempeñada por las disposiciones personales.

Son estas disposiciones personales y su puesta en práctica mediante el civismo y la piedad las que considero esenciales para comprender los esfuerzos de estos/as jóvenes por revertir los estereotipos negativos que sobre ellos/as recaen. Este esfuerzo de reversión puede observarse en todas aquellas intervenciones en las que la temática del acto facilitaba su implementación, bien en sus discursos, o en sus prácticas, como se veía más arriba cuando aludía a las críticas que los/as miembros de la asociación *Puente al Maghreb* hicieron tras el festival hispano-marroquí celebrado en la Plaza Mayor de Madrid, el 19 de mayo de 2006.

De todas estas intervenciones y reflexiones es destacable el papel que el cuerpo (o su manera de vestirlo o presentarlo) ejerce como referente de la incorporación psíquica de la negatividad que evoca en su medio, así como espacio de ejemplo y representación de la superación de dicha negatividad. Esto es, cuando sus palabras son silenciadas, el cuerpo es el lugar en el que se experimentan los ejemplos, al mismo tiempo que es el lugar que permite transmitir los mensajes que desean difundir, más allá de sus palabras, con estos ejemplos. Sin embargo, también el cuerpo de una persona estigmatizada es el indicador de lo desacreditado –aquello diferente conocido de antemano y rechazado-, y de lo desacreditable –aquello que es desconocido pero que reúne las condiciones como para que las personas que se encuentren frente a ello lo vean como rechazable- (Goffman 2001 [1963]: 14). Ante esta aparente contradicción, con el fin de ofrecer argumentos para comprenderla, sería conveniente recordar las palabras de Judith Butler cuando dice:

“el conjunto de capacidades inherentes a un sujeto, las habilidades que definen sus modos de agencia social, no son los residuos de un individuo libre de dominación que existía antes de que se ejercieran las operaciones de poder, sino que son, en sí mismas, producto de tales operaciones. Tal conceptualización del poder y la formación del sujeto nos ayuda a entender la agencia social no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de subordinación crean y hacen posible” (Butler 2002 [1993]).

Pero a esta reflexión me dedicaré más adelante. Mientras tanto, me gustaría decir unas palabras sobre el espacio en el que se lleva a cabo esta participación y se visibiliza a estos/as jóvenes.

3.2.2. La mecánica del cuerpo II: lugares y mensajes

Estos espacios de participación, y de manifestación de los ejemplos con los que desean modificar los imaginarios, pueden conceptualizarse en dos sentidos. En primer lugar importará su localización –desde un punto de vista relacional-. En segundo lugar, será relevante su posición –como rango en un orden- Bourdieu (1993 [1999]: 119-124). Estas dos concepciones nos permitirán comprender, tanto las posibilidades de socialización y visibilización, como la agencia y el poder del que gozan estos/as jóvenes en estas asociaciones. Según los espacios citados con anterioridad, la calle y las reivindicaciones a favor del pueblo palestino son el lugar y el tema por el que, hasta el momento, se ha podido difundir con mayor profusión el ejemplo cívico y piadoso de estos/as jóvenes. Las reuniones en cafeterías y restaurantes también han permitido ofrecer una imagen de “normalidad” en sus prácticas políticas y sociales.

La proximidad de personas que significa esta ocupación de distintos espacios físicos, facilita la proximidad en el espacio social y el aprovechamiento constante de los encuentros fortuitos o previsibles (Bourdieu 1993 [1999]: 122) en los que poder manifestar los distintos ejemplos; no solo de cara a las personas que no son musulmanas, sino del mismo modo, de cara a otros/as musulmanes/as con los que se encuentran y/o se relacionan en los espacios propios o cercanos a los ámbitos islámicos. Por esto, la diversidad de espacios ocupados ayudará a borrar la distancia física o simbólica a la que aludía Bourdieu cuando hablaba de la escasez de bienes de capital social (1999 [1993]: 122-123). En este caso, esta distancia se proyectaría si dichos espacios estuvieran circunscritos en exclusividad a los lugares de culto y socialización islámicos y marroquíes.

Esta distancia estará igualmente relacionada con la ‘agencia’ de la que estos/as jóvenes disponen. Aquí, la asistencia a manifestaciones, la elaboración de manifiestos, la creación de mesas redondas para abordar acontecimientos sociopolíticos por los que se sienten aludidos, el uso de una lengua con la que quieren identificarse, su modo de comportarse como ciudadanos, musulmanes y ciudadanos musulmanes, el establecimiento de relaciones con otras asociaciones o colectivos, la aparición en medios de comunicación, la presentación de ponencias en espacios a los que son convocados y otra serie de actos, reflexiones o compromisos ha representado su capital social y mediante ella han buscado ocupar distintos espacios físicos desde los que facilitar la proximidad en el espacio social y promover encuentros fortuitos o previsibles.

El capital social que muestra esta agencia puede entenderse igualmente como un indicador del mensaje que buscan transmitir en el que sus prácticas civiles (cívicas) ejemplifican otras formas de ser ‘marroquíes’, ‘hijos/as de inmigrantes’, ‘musulmanes’ y/o ‘ciudadanos/as musulmanes/as’. Por esto, como apuntaba Pizza, las nociones de ‘agencia’ e ‘incorporación’ (embodiment o encarnación) van a ser centrales para comprender los procesos de transformación social (Pizza 2005: 17-18) en los que desean embarcarse estos/as jóvenes. Esto será así porque, como he dicho, estas nociones destacan el modo en que las personas pueden incidir y cambiar las estructuras políticas y sociales, así como la manera en que dichas estructuras influyen, condicionan o dominan la capacidad de las personas (ib.). En este sentido, resulta interesante enfatizar que las personas son modeladas socialmente (en la construcción de los estereotipos y estigmas que reciben en este caso), así como que la sociedad se construye con la implementación de distintos tipos de agencia (como puede ser la diversidad de ejemplos que se manifiesten socialmente, tal y como Abdul y muchos/as otros/as intentan promover). Y no sólo será en estas prácticas, sino también en sus discursos – entendidos igualmente como prácticas-, así como en la manera de articularlos, donde se accederá a visualizar esta agencia subversiva. Pues en la elaboración de la subjetividad de estos jóvenes unas y otras serán inseparables.

A continuación, podremos ver los deseos de ser reconocidos como un/a “buen/a ciudadano/a”, un/a “buen/a musulmán/a” y un/a “buen/a ciudadano/a español/a y musulmán/a”, así como los procesos por medio de los cuales se ha buscado serlo –el civismo y la piedad- y se ha dotado de sentido y significado a esta búsqueda, a esta realización personal y a esta representación política. Cómo procuran esto y el resultado de este esfuerzo es aquello a lo que me dedico en los próximos capítulos.

4. La “buena ciudadanía”

El asociacionismo del que acabo de hablar muestra a un tipo de ciudadanos/as que no están dispuestos/as a renunciar a su libertad individual en pro de determinadas medidas de seguridad que podrían ir contra su propia seguridad y su propia tranquilidad personal. Este tipo de ciudadanos/as son jóvenes españoles/as y marroquíes que, de un modo u otro, han alzado su voz y han aunado esfuerzos para reivindicar el reconocimiento de su ciudadanía (política, social o de residencia). Por un lado, están los/as que no desean ser identificados/as más que como ‘ciudadanos/as’, y por otro lado se encuentran los/as que, en función de la temática de sus reivindicaciones, alternan sus posiciones deseando que se reconozca una de sus diferencias (en tanto que ‘ciudadanos/as musulmanes/as’) o no (como ‘ciudadanos/as’).

Estos posicionamientos se observan en las actividades de las asociaciones. Aquellas en las que sus miembros no destacan en primer lugar su identificación religiosa, sino que aluden a otras características personales (como *Emprendedores Sociales* y *Puente al Maghreb*) participan en asambleas regionales de juventud, debaten sobre integración, derechos humanos, relaciones hispano-marroquíes, trato digno a los/as migrantes, reconocimiento de los derechos jurídico-políticos de los/as hijos/as de inmigrantes, etc. Y aquellas que flexibilizan sus identificaciones entre la condición de ‘ciudadanos/as’ y ‘ciudadanos/as musulmanes/as’ (*Islam de Hoy*, *Halaqa*, *Futuro Próximo*, *Impulso Juvenil*, *Triángulo* y *Yama’a Madrid*) ponen en práctica su discurso mediante la organización de actividades desde sus asociaciones –tal y como se ve en el capítulo anterior-. A través de la formación de estas asociaciones reconocen el sistema participativo español y se aprovechan de él para otorgarle una nueva característica, esto es, su participación les permite visibilizar su cuerpo, su imagen y/o su presencia. Mediante esta doble conjunción buscan evidenciarse como ejemplos de personas que muestran la posibilidad de conciliar en uno/a mismo/a la identificación de ‘ciudadanos/as musulmanes/as’. De este modo dan a conocer su sentimiento de pertenencia a la sociedad española, sus responsabilidades hacia ella (su titularidad de derechos y deberes) y la legitimación que dan al estado español como garante de respeto y de ejercicio y cumplimiento de los derechos y deberes de sus ciudadanos/as; al mismo tiempo que participan activamente en las cuestiones

que generan debate social cuando se hace alusión al Islam, como el uso del hiyab, el derecho a mantenerlo en la foto del documento nacional de identidad, la garantía de las restricciones alimentarias en medios de transporte, comedores públicos, etc. En este caso desean aparecer en la esfera pública hegemónica como personas en las que se ejemplifica la conciliación de dos identificaciones, una civil (la ciudadanía española) y una religiosa (la fe islámica), cuyos derechos están reconocidos en la legislación española, en concreto en los catorce artículos y disposiciones adicionales que componen el Acuerdo de Cooperación Religiosa del Estado Español con la Comisión Islámica de España (Ley 26/1992, de 10 de noviembre, B.O.E. de 12 de noviembre).

En ambos casos, con independencia del tipo de ciudadanía a la que aluden, o desde la que reivindican, intentan que su participación en asociaciones socio-culturales sirva de ejemplo para mostrar esos sentimientos de pertenencia y esa titularidad de derechos y deberes reunidos en su ciudadanía. Así, desde el compromiso social que sienten, desean transmitir otros modos de ser ‘musulmán/a’, ‘ciudadano/a español/a’ y ‘marroquí’ que les distancien de los estigmas por los que se sienten juzgados/as y que les permitan alcanzar el respeto, el reconocimiento social y la representación política de su comunidad político-jurídica.

Desde este compromiso y participación social y política es desde donde buscan recibir el calificativo de “buenos/as ciudadanos/as”. Y en esta búsqueda es donde la ‘ciudadanía’ es esgrimida para legitimar sus reivindicaciones. Pero, ¿a qué tipo de ciudadanía aluden? ¿Cómo la conciben? ¿Cuál ha sido el desarrollo histórico de esa suma de derechos y deberes en el medio en el que se encuentran? ¿De qué modo sus discursos y sus prácticas pretenden ejemplificar dicha titularidad? ¿Qué están buscando cuando la ejercen?

En este capítulo intentaré dar respuesta a todas estas preguntas. Para ello, comenzaré realizando una breve introducción histórica al concepto ‘ciudadanía’ para saber de qué están hablando estos/as jóvenes cuando aluden a ella en sus reivindicaciones. Al final de este recorrido mencionaré la tendencia del siglo XX de relacionar la identidad del/a ciudadano/a con la “identidad nacional”, como parte de un proyecto nacionalista de los estados que, en ocasiones, y bajo este modo, buscan legitimar sus fronteras vinculándolas con determinados grupos étnicos. Esta mención requerirá explicar cómo se ha producido este proceso en el contexto español, para conocer sus influencias en el tipo de relaciones y de intersubjetividades que se constituyen en torno a los/as protagonistas de esta tesis doctoral. El “patriotismo nacional-católico” y el nacionalismo metodológico mostrarán su relevancia en estas relaciones, ya que se encuentran en la base de los argumentos con los que se pretende excluir a todos aquellos grupos cuyas identificaciones sean concebidas como incompatibles con las características por las que ambos se definen. Desde este momento, y en adelante, expondré la desición de unos/as jóvenes de desvincularse del movimiento *Forjadores de Vida* y presentaré los

discursos, prácticas, intereses y motivaciones de otros/as siete jóvenes, en ambos casos en relación a los conceptos y las teorías que me permiten interpretar las distintas reivindicaciones y posicionamientos sociales que se dieron mientras realicé mi trabajo de campo.

4.1. La titularidad de la ciudadanía

Muchos/as jóvenes de los/as que conocí durante mi trabajo de campo reivindicaban desde sus asociaciones el reconocimiento de su ciudadanía española. Las demandas de todos/as ellos/as, además, se realizaban de un modo paralelo a los debates políticos y jurídicos sobre ‘ciudadanía’, y sobre la pertinencia de mantener, en los contextos de pluralismo social y multiculturalismo actuales, la definición de ‘ciudadanía’ realizada en 1950 por T.S. Marshall, (Bernuz y Susín 2003: 11; Cabrera 2002: 80; Martínez de Pisón 2003: 75-80; y Quesada *et al.* 2002: 16-20).

En el marco de estos debates, desde la Academia española, Andrés García Inda, uno de los doctores en Derecho por la Universidad de Zaragoza, responsable del proyecto de investigación “Ciudadanía y participación: una investigación socio-jurídica de los problemas identitarios en la sociedad del siglo XXI”¹²⁹, proponía concebir al/a la ciudadano/a como “ciudadano/a consumidor/a”, agente de la cultura de los derechos. En su opinión, desde los atentados del 11-S, los/as ciudadanos/as estaban dispuestos a renunciar a sus derechos de libertad, en aras de ver garantizada su seguridad. Para García Inda:

“el recorte de las libertades, la militarización de los espacios ciudadanos, la exaltación de la adhesión incondicional a los símbolos patrióticos, etc., [conduciría a la aparición de] una ciudadanía acrítica, sumisa, estructurada en torno al modelo de un consumidor, cuya preocupación fundamental se articula en torno a los valores de la propiedad y la seguridad” (García Inda 2003: 71).

En el libro en que García Inda exponía este argumento otros autores, como José Martínez de Pisón, defendían que la mayoría de las sociedades contemporáneas se caracterizaban por un pluralismo social derivado de la emergencia de sociedades multiculturales tras el fin de la Guerra Fría, de la crisis del Estado-nación y de la mundialización (Martínez de Pisón 2003: 77-80). En esta misma línea se enmarcan mis reflexiones y por ello considero que el planteamiento de García Inda falla en sus argumentos. Para este autor, la diversidad y la heterogeneidad se observarán en el futuro del contexto social español –en la actualidad

¹²⁹ Este proyecto había sido financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, el Gobierno y la Universidad de La Rioja (BXX2000-0985-C02-02).

uniforme, plano y homogéneo-, como resultado del cambio demográfico derivado de la presencia de inmigrantes y minorías étnicas (García Inda 2003: 59-74 y Giró Miranda 2003: 155-172). Pero las diferencias de nuestras sociedades no deben relacionarse en exclusiva con este factor y, de hacerlo, debería tenerse en cuenta que no será una característica futura, sino un elemento del presente.

Este “despiste” temporal me lleva a considerar que sus previsiones futuras de aparición paulatina de una ciudadanía acrítica y sumisa, no pueden aplicarse entre aquellos/as ciudadanos/as que no estarían dispuestos a tales concesiones de renuncia a la libertad individual porque, ante las posibles instauraciones de determinadas medidas de seguridad, podían ver dañada su propia seguridad y tranquilidad personal. Este podría ser el caso de las personas con las que he realizado mi trabajo de campo, esto es, ciudadanos/as jóvenes que abogan por el reconocimiento de sus derechos y el respeto de sus libertades individuales. Desde sus asociaciones, el deseo de estas personas ha sido visibilizar su existencia en tanto que ciudadanos/as, ser representados/as y reconocidos/as como tales, y conseguirlo mediante el ejercicio de participación activa de su ciudadanía en el seno de dichas asociaciones. Pero, ¿cómo se hace esto posible? ¿Bajo que concepción de ‘ciudadanía’?

4.1.1. La ciudadanía y sus significados

*“El nombre de ciudadano no es adecuado para quienes viven sojuzgados ni para quienes viven aislados”
(Diderot, *Encyclopedie*, edición 1992: 19)*

Aunque el actual modelo de ciudadanía es hijo de la modernidad y tiene sus orígenes en la Europa del siglo XVII (Suárez Navaz 2005: 30), mencionaré brevemente aquí otros modelos de ciudadanía que lo anteceden, y que dan muestras de diferentes momentos de la historia del continente en que este concepto comprendía las lógicas de pensamiento que pueden observarse en la actualidad entre las personas con las que he realizado mi trabajo de campo en Madrid. El deseo de estos/as jóvenes de ser reconocidos/as como “buenos/as ciudadanos/as” es un anhelo y un estatus que, como se ve en la revisión histórica de Zapata (2001: 9-45), también ha sido ansiado por otras personas en diferentes momentos de la historia, con independencia del modo en que la ‘ciudadanía’ fuera conceptualizada en cada uno de ellos.

Desde el mundo antiguo hasta el presente, las distintas formas de ‘ciudadanía’ han compartido ciertos atributos comunes. Entre ellos han destacado la idea de pertenencia a una comunidad (en que cada cual ha llevado a cabo su vida), del goce de derechos y de diversos grados de participación en esta comunidad, en la que debía analizarse los modos en que los diferentes grupos, clases y movimientos han luchado por conquistar mayores grados de autonomía y control sobre sus vidas frente a las diferentes formas de jerarquía, estratificación

y opresión política en que se daban. Como Held y Zapata destacan, recordando a Turner y Whelan respectivamente, la pertenencia a un grupo social o a una colectividad es la cuestión clave que emerge de los derechos de ciudadanía, en cuya historia han predominado los intentos de restringir su extensión a determinados grupos (Held 1997 [1994]: 52-53; Zapata 2001: 8-9).

En la Grecia clásica el concepto fue utilizado como instrumento para promulgar leyes que delimitaban el espacio de acción de las personas, a la vez que las dotaban de una identidad de la que carecían con anterioridad (Zapata 2001: 9-10). El registro en un demos era la condición sine qua non de la ‘ciudadanía’, y el ciudadano se definía por su lealtad y por su participación en el bienestar comunitario, compartiendo con la polis ateniense sus finalidades, deseos y temores definidos frente a “los otros”. Con Aristóteles (384-322 a.C.), uno de los pensadores más influyentes en las reflexiones sobre ‘ciudadanía’ de ese momento, se revaloriza la educación como elemento determinante de la participación cívica y política de un ‘ciudadano’. En esta persona, que participaba en la toma de decisiones políticas, en el poder judicial y en el gobierno, destacaba la confluencia entre la “buena persona” y el “buen ciudadano”. La ética se imponía como criterio diferenciador –lo que tendrá gran importancia y desarrollaré más adelante- y no se podía ser “buen ciudadano” si no se encontraban virtudes potenciales en la “buena persona” (Zapata 2001: 9-15).

Más adelante, en la Roma clásica, la ‘ciudadanía’ era una recompensa que significaba haber alcanzado la completa igualdad ante la ley, y que permitía acceder a seis privilegios, esto es, el servicio militar, el voto en asamblea, la posibilidad de ser elegido para asuntos públicos, el derecho legal de acción y apelación, el derecho al matrimonio y el derecho de comerciar con otros ciudadanos romanos. A su vez, también implicaba consecuencias negativas dentro del sistema de reconocimiento social como que los nuevos ciudadanos que se incorporaban al imperio romano eran considerados simplemente como súbditos o “ciudadanos de segunda clase” (‘latinos’) ante los privilegiados “ciudadanos de primera clase” (‘romanos’) (Zapata 2001: 16-19).

El materialismo y la exclusividad de esta diferenciación se superaba con los preceptos de la religión que aparecía bajo el dominio del imperio romano, el cristianismo. Esta nueva religión proporcionaba a los esclavos, los extranjeros y todos los que carecían de reconocimiento jurídico o social, un sistema de recompensas espirituales que, practicado en el “mundo terrenal”, alcanzarían en el paraíso ultraterrenal. Con esta promesa era sencillo seducir a estos grupos para que reaccionaran a las restricciones romanas. A partir de este momento, el “buen cristiano” sería considerado el “buen ciudadano”, y en la conducta cívica del cristianismo se esperaba encontrar una potencialidad unificadora entre los ciudadanos (Zapata 2001: 20-21).

A partir del siglo XI, la instauración de la sociedad mercante medieval indujo un cambio en la concepción de ‘ciudadanía’, que quedó directamente relacionada con un espacio territorial (la ciudad en sentido urbano) dando privilegio a la *religión civil* por la que el ciudadano recibía una identidad y una motivación pública para su actividad personal. Para competir con otras ciudades se reforzó un patriotismo local con fines de homogeneizar una identidad ciudadana. Para ello se concedieron privilegios legales, sociales y políticos que permitían la actividad económica de sus ciudadanos a cambio de un sistema de obligaciones, deberes y responsabilidades administrativas, sociales y militares. Un “buen ciudadano” era aquel que pagaba impuestos, tenía obligaciones administrativas y militares, vivía en la ciudad y, además, era capaz de rechazar a su familia por el bien público de la patria (local y urbana) (Zapata 2001: 21-23).

Con la modernidad, a partir del siglo XVII y especialmente en el siglo XVIII, la burguesía europea realizó todos los esfuerzos posibles para establecer un sistema político que no se basara en la herencia. La instauración de la ‘ciudadanía’ sirvió para erradicar los antiguos privilegios señoriales y otorgar derechos a los individuos más allá del sistema de estratificación por herencia. Así, cada ciudadano (inicialmente los varones propietarios) tenía los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro. De este modo, los individuos eran definidos como sujetos jurídicos autónomos, independientes del orden social y dueños de sí mismos (Suárez Navaz 2005: 30). Por primera vez se relacionaba la ‘ciudadanía’ con una concepción igualitaria de la naturaleza humana y comenzaba a relacionarse con la nacionalidad (Suárez Navaz 2005: 31; Zapata 2001: 30-32).

La Revolución Francesa había recuperado la idea de ‘ciudadanía’ como capacidad de control de la vida pública, de creación y garantía de todos los derechos subjetivos, a la vez que establecía el principio de igualdad y quedaba así abierta a todos. De este modo no era sólo un estatus del que disfrutar pasivamente, sino una manera de vinculación y compromiso con los asuntos públicos y la “patria”, no de un modo utilitario, sino por arraigo afectivo y valioso para uno mismo (Peña 2002: 70-71). Esta apertura se fue consolidando entre el siglo XVIII y XIX, cuando el término de ‘ciudadanía’ amplió socialmente su alcance dentro de un mismo territorio, abarcando prácticamente todos los estratos sociales. Sin embargo, esta expansión del término seguía constreñida por las categorías del “nosotros” frente a un “ellos” o “los otros” (Zapata 2001: 35) y la ciudadanía política plena quedaba en manos de una minoría (Peña 2002: 71).

En el siglo XX, según Zapata, la ‘ciudadanía’ ha sido un término expansivo que ha encontrado sus límites en dos barreras definidas por la nacionalidad y el mercado capitalista. Desde la Revolución Francesa, la ‘nación’ adquirió un significado político (no sólo geográfico o cultural como tenía hasta el siglo XVIII) y la ‘ciudadanía’ comenzó a entenderse como la

adquisición natural de una nacionalidad en términos de identidad universal diferenciadora frente a otros estados (y no frente a otras ciudades, como más arriba veíamos en el período medieval) (Zapata 2001: 35-39). Pero estos límites han sido superados por distintos procesos como la expansión y consolidación de los discursos universalistas de los derechos humanos; la construcción de entidades supranacionales (como Europa); los procesos de reconfiguración nacional (“naciones sin estado”); la reivindicación de derechos específicos planteada desde las minorías nacionales y los movimientos sociales; los planteamientos sobre autonomía, identidad y derechos colectivos por parte de amplios sectores de los pueblos indígenas o autóctonos; y la creciente incorporación de los inmigrantes extranjeros y sus comunidades a la vida pública y social de sus países receptores en el marco de la globalización y el transnacionalismo (Giménez 1998: 27).

Así, la ‘ciudadanía’ entendida como la suma de tres factores, esto es, la titularidad de derechos y deberes (responsabilidades), la pertenencia a una comunidad jurídico-política (un país, una nacionalidad, una entidad supranacional, etc.), y la legitimación de una entidad político/institucional –el Estado– que garantice el respeto y el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de los deberes, ha ampliado sus formas y posibilidades dando como resultado la ciudadanía local, diferenciada, de residencia, multicultural, etc. (Armanz *et col.* 2008: 20-21). De ahí que, la concepción actual de la ‘ciudadanía’ no tenga por qué remitir necesariamente al estatuto jurídico nacional, sino que las ciudades, los pueblos, las comunidades vecinales y los barrios ganan protagonismo en los sentimientos de pertenencia, las prácticas, las responsabilidades y los derechos. Y de ahí que, la vida permanente en un lugar (y no el nacimiento) se asocie con el disfrute de los derechos y las obligaciones de la vida local y cotidiana de ese lugar (*ib.*: 23).

Sin embargo, a pesar de las reivindicaciones de este tipo de ciudadanía, aún se observan fuerzas hegemónicas que aluden a la tenencia de una nacionalidad concreta para legitimar las políticas gubernamentales de inclusión y exclusión. De esta forma, se sigue manteniendo la confusión por la que se equipara la identidad del/de la ciudadano/a con la identidad nacional, forzando así a algunas minorías a experimentar sentimientos de rechazo por parte del resto de la sociedad al ser identificados/as como los/as no-ciudadanos/as o los/as portadores/as de una diferencia naturalizada por la que se justifica su exclusión de la comunidad que, a su vez, se yergue en las luchas de poder por controlar los imaginarios que la representan (Habermas 1996 [1990]: 511; Pratt 2003: 13, 20; Suárez Navaz 2004: 7-8 y 2005: 31-32; Zapata 2001: 35-39).

Pero, ¿por qué es así y en qué sentido se produce en el contexto del estado español? ¿Qué elementos son los que buscan cambiar los/as jóvenes que cito aquí?

4.1.2. *La cuerda floja de la “identidad nacional”*

Meia, de 19 años, española musulmana de padres sirios era miembro de una asociación juvenil con la que había trabajado en su municipio para promocionar actividades lúdicas dirigidas a jóvenes. Después de haber pasado varios años dedicada a estas tareas, había comenzado a sentirse más interesada por el Islam desde los tres años anteriores a que yo la conociera, y había decidido formar parte de una asociación sociocultural en la que pudiera estar más cerca de otros/as jóvenes musulmanes/as como ella. Su escolarización había sido en un colegio público y en un concertado católico, la mayoría de sus amigos/as, de sus compañeros/as de universidad y de trabajo no eran musulmanes/as y ella tenía ganas de sentirse cerca de otras personas con las que poder compartir su fe y su formación religiosa, sentirse en comunidad, y trabajar para revertir la idea por la que otras personas concebían a los musulmanes como “el enemigo”.

Meia hablaba con conocimiento de causa, un día me contó que en una ocasión, mientras estaba en una de las manifestaciones que se realizaron después de los atentados del 11 de marzo de 2004, había tenido una conversación que la había dejado bloqueada:

“Cuando el 11 de marzo yo fui a las manifestaciones de ‘No a la guerra’, del 11 de marzo y demás. Y me dijo esta persona, ‘es que los musulmanes son unos fanáticos de mierda’. Y le dije: ‘¿todos los musulmanes?’. ‘Todos, habría que aniquilarles’. Y dije: ‘a que te aniquilo yo a ti, ¿sabes?’ (en tono de broma). Le respondí eso y me dice, ‘ah, sí, ¿por qué?’. ‘Porque soy musulmana, ¿a que no me has visto como una terrorista?’. Dice: ‘no, pero no esperes que tenga la misma relación contigo a partir de ahora’. Y te quedas así como diciendo... pero... vamos a ver...”

Meia no llevaba hiyab pero se sentía y se definía públicamente como musulmana. El hecho de que su imagen no hablara por ella hacía que se hubiera encontrado en otras situaciones como esta. Por esto insistía en que su sociedad reaccionaba sin pararse a pensar en la lógica de sus temores. Cuando la gente la conocía y ella no decía nada de su religión, no sentía ningún rechazo, pero cuando decía que era musulmana notaba cómo despertaba suspicacias en algunas personas. Decía:

“La mayoría nos ven como si fuéramos el enemigo. Y te lo digo así. Porque... no entiendes algo, no sabes cómo funciona y cuando no sabes cómo funciona lo que te entra es el temor. Entonces, ante la duda, ¿qué haces? Pues bloquearte. Y eso nos pasa a todos en cualquier tema. Yo entiendo que ciertas personas no conozcan y... Vale, pero si no conoces algo, pregunta y aprende. Es que es mi

ideología, ¿sabes? Algo que no sepas, tienes la oportunidad de aprender y preguntar y entender, todo lo que tú quieras. Que no conoces algo, pues la oportunidad que tienes es grandísima de mirar antes de criticar”

Por esto para Meia, su imagen, sus ejemplos y la formación personal era vital, puesto que de la articulación de estos tres elementos surgían las posibilidades de revertir los estereotipos y las actitudes que se esperaba de ella, y del resto de jóvenes que también son musulmanes/as como ella, que se sentía española y musulmana, pero encontraba dificultades en su medio para admitir esta doble identificación:

“Aunque yo haya nacido aquí, sea española de pura cepa y mis costumbres y mi forma de hablar, mi forma de expresarme sea española, aquí nunca vas a ser española. Si eres musulmana ya... no sé, eres como...el extranjero, la mora. Eres... No eres española al 100%. La sociedad, parte de la sociedad, no te califica así, muchos sí. Y a lo mejor: ‘eso que estás diciendo no es correcto’, eso es correcto porque es así y punto. [...] A mí me gustaría que España abriera los ojos y dijera, no tienes que ser cristiano para ser español”

Con este testimonio Meia aludía a la tendencia del siglo XX de relacionar la identidad del/a ciudadano/a con una “identidad nacional” estrechamente ligada a un proyecto nacionalista que, como indican Hectór Grad, Luisa Martín y Jeff Pratt, en algunas ocasiones busca encontrar la legitimidad de sus fronteras mediante su vinculación con grupos étnicos (Grad y Martín, 2003: 226-227; Pratt 2003: 6, 20). Smith ya advertía de esta relación con anterioridad. Según este autor, cinco eran los aspectos por los que se definía esa relación. El primero hace referencia al territorio, como un espacio compacto y bien definido, que se constituye como patria, o comunidad de leyes e instituciones aunadas en una sola voluntad política. El segundo alude a la consideración de las naciones como comunidades culturales cuyos miembros se unen por recuerdos históricos, mitos, tradiciones y símbolos colectivos (en algunos casos representados por componentes étnicos). El tercero menciona la existencia de una cultura de masas pública y común para todos/as. El cuarto destaca la igualdad de derechos y deberes legales para todos sus miembros. Por último, en quinto lugar, se presupone la efectividad de una economía unificada que permite la movilidad territorial de los miembros de esta comunidad política (Smith 1997 [1991]: 8-12). A estos cinco aspectos, podría sumarse aquel en el que no pensó Smith, esto es, el de la difusión de este proyecto identitario nacional, que se hacía en gran medida por los medios de comunicación modernos (Habermas 1996 [1990]: 493-495) que han promovido distintos resultados en diferentes territorios.

En el contexto español, la historia de consolidación de la nación se caracteriza por el desarrollo de un patriotismo español de nostalgia nacional-católico que se ha impuesto al

proyecto de “nación de naciones” o su denominación actual de “España plural” (Núñez Seixas, 2010: 29-125), presente también en el llamado por Andreas Wimmer y Nina Glick-Schiller ‘nacionalismo metodológico’ (2003: 576-610), impuesto en las ciencias sociales y humanidades de distintas épocas (Suárez Navaz 2005: 42), y difundido principalmente a través de los medios de comunicación modernos. Este tipo de nacionalismo se observa en una serie de partidos, programas y cosmovisiones intelectuales que comparten los siguientes postulados. En primer lugar, consideran que España es una nación y, por tanto, único sujeto de derechos políticos colectivos. En segundo lugar, reconocen que la condición nacional de España no deriva exclusivamente del pacto cívico recogido en la Constitución de 1978, sino que España es una comunidad unida por lazos afectivos, vínculos culturales y lingüísticos, experiencias compartidas y lealtades mutuas entre sus integrantes. Además, añaden, España posee una existencia histórica común desde al menos el siglo XV y aceptan que la población soberana de su ámbito territorial está predeterminada por factores entendidos como objetivos. En tercer lugar, se oponen a la posibilidad teórica de una secesión pacífica y democrática de las partes del territorio español donde pueda predominar, de manera mayoritaria y continuada, una conciencia nacional diferente de la española (Núñez Seixas, 2010: 15-16).

Este tipo de nacionalismo de convicción de “catolicismo biológico” y conciencia étnica de un pueblo, se debe, según Christiane Stallaert a la confrontación con el ‘moro’ (y la ‘mora’), aquel/la que ha sido identificado como el anti-español por antonomasia, un “objeto a ser temido”, la “quintaesencia del extranjero” (Stallaert 1998 [1996]: 9). Según Núñez Seixas, esta identificación se explica cuando se tiene en cuenta la consideración por la que España es construida como una nación producto de la evolución histórica de los esfuerzos de los reyes visigodos, la reconquista frente a los musulmanes, la unificación de los reinos peninsulares bajo la égida de los Reyes Católicos y la empresa colonial en América (Núñez Seixas, 2010: 32, 46, 50-51, 53-54).

Esta idea es la que, como veíamos en la introducción de esta tesis doctoral, motiva a determinadas personas, a levantar la voz en la calle para gritar: “La reconquista”, y dirigir este enunciado a personas como Nur, joven musulmana con la que caminaba por la calle en el momento en que fue increpada con tal enunciado. Y es justo esta idea de incompatibilidad que emana de este sustantivo, aquella que ansiarían erradicar del presente personas como Meia, cuando desean que se reconozca su identificación e inclusión en la sociedad española para que no se les siga considerando extranjeros/as por un simple nombre o apariencia. Es decir, su esfuerzo ha de interpretarse como el deseo de construir una “identidad ‘civil’ nacional” que supere a la “identidad ‘étnica’ nacional” por la que son excluidos/as. Y es que, de este tipo de reivindicaciones se deriva la relevancia de sus objetivos ya que, la “identidad nacional” sirve para organizar las representaciones simbólicas de la nación, al mismo tiempo que éstas son una guía para la acción (intencionada o no) de las creaciones y recreaciones de

la realidad social (Grad y Martín, 2003: 237-238); y la gente alza sus voces para reclamar el respeto que merecen cuando conocen cómo las diferencias son definidas en el imaginario colectivo como incompatibilidades, así como cuando toman conciencia de los modos en que se crean estatus legales distintos y derivados de esas diferencias que incluso se pueden manifestar como estigmas (Suárez Navaz 2004: 6, 9-10 y 2005: 32-33).

Pero el deseo de estos/as jóvenes no se reduce a alcanzar este reconocimiento de inclusión y/o pertenencia. Sus intenciones de mostrar la compatibilidad entre diferentes identificaciones, en este caso una civil y otra religiosa, además, busca superar una circunstancia histórica que también ha quedado presente entre aquellos/as que se enmarcan dentro del “patriotismo español” al que hago referencia. Como menciona Stallaert, la desviación de la norma cristiana, que fue establecida por la Inquisición, se identificaba como una “resistencia étnica” (Stallaert 1998 [1996]: 64) que para los “patriotas” podría ser representada en la actualidad por estos/as jóvenes quienes, sin embargo, conscientes de esta situación y esta historia, luchan para convertirla en un hecho pasado a desterrar en el presente.

Y es que para los/as abanderados/as de este “patriotismo español” o “nostalgia nacional-católica”, ser español/a y ser musulmán/a son dos identidades incompatibles, ya que la distinción que el Islam hace sobre el “fiel” y el “infiel” ha sido un principio básico de nacionalidad que ha conducido a que, en opinión de estos/as abanderados/as, en primer lugar “el sentimiento patriótico de los musulmanes naturalizados no se caracterice por la lealtad a España sino por la indestructible solidaridad pan-islámica”; y en segundo lugar, que la tenencia de la nacionalidad española de muchos/as musulmanes/as no se deba más que al interés personal porque en el plano afectivo siguen unidos/as a Marruecos¹³⁰ y a su rey que se define como líder político y religioso de los/as marroquíes quienes, por su fidelidad a la cultura marroquí/musulmana no muestran más que su incompatibilidad con la “identidad española” (Núñez Seixas 2010: 29-68; Stallaert 1998 [1996]: 144).

El mayor problema de este discurso patriótico español es su expresión en público, principalmente a través de los medios de comunicación y la propaganda de una amplia gama de libros de éxito y de artículos de opinión en la prensa escrita y, desde principios del siglo

¹³⁰ En estos dos aspectos mencionados por Núñez Seixas se establece una relación directa entre musulmán/a y marroquí. Esta asociación realizada principalmente por los que sienten la “nostalgia nacional-católica” no toma en consideración distintos orígenes de los/as musulmanes/as que residen o han nacido en España. Estos otros orígenes podían quedar representados por Siria, país del que proceden los padres de un número importante de personas de las que hablo en esta tesis doctoral. La intención de señalar esta circunstancia me sirve para mostrar los aspectos por los que muchos/as musulmanes/as son directamente identificados como marroquíes y/o ‘moros/as’ aunque ellos/as no sientan ninguna vinculación con esta categoría y protesten por ser vistos/as bajo esta definición.

XXI, en medios de comunicación digital, además de espacios radiofónicos y televisivos¹³¹, hasta el punto de convertirse en uno de los temas más visibles y debatidos en muchos medios de comunicación. Así, este nacionalismo puede entenderse como una realidad discursiva y cultural de fuerte calado en diversos sectores de la sociedad (Núñez Seixas 2010: 22-27, 59-65) entre los que, incluso, se comienzan a gestar grupos xenófobos (ib. 144).

El problema de este tipo de discurso (aparte de su existencia y difusión) es que su aplicación por una apariencia termina afectando a extranjeros/as y nacionales. Por esto, los/as jóvenes de los/as que hablo aquí desean incidir en su modificación mediante el ejemplo personal que pueden llevar a cabo a través de representaciones donde su imagen, su cuerpo y su actitud civil se articulen. En consecuencia, y con independencia de las polémicas que se hayan generado con anterioridad en otros lugares del estado español, como en la ciudad de Ceuta (Stallaert 1998 [1996]: 145-146), estos/as jóvenes se aferran al elemento por el que creen que pueden justificar sus argumentos, esto es, la ‘ciudadanía’.

La mejor manera de mostrar su condición de ciudadanos/as es mediante la participación social que, en estos últimos años, como indica Zapata, ha intentado ser un elemento regulador de la relación entre ‘ciudadanía’ e igualdad. Este tipo de participación, prosigue Zapata, potencia su eficiencia cuando se lleva a cabo en asociaciones o en movimientos sociales que se convierten en los mejores medios para poder satisfacer el reconocimiento legal de determinados valores (Zapata 2001: 39-45). Esta eficiencia es la que pretenden lograr las personas que configuraron el asociacionismo del que he hablado en el capítulo anterior. Sus modos de participación claman por el respeto, el reconocimiento y la adecuada representación que permitan el ejercicio y la visibilidad de su ciudadanía. Para ello establecen relaciones y participan en actividades organizadas por grupos, colectivos y asociaciones políticas y juveniles, preocupadas por garantizar la igualdad y la garantía del disfrute de los derechos universales.

En esta línea, las reivindicaciones de estas asociaciones se han realizado con distintas metodologías e ideologías (con mayor o menor compromiso con la religiosidad y espiritualidad del Islam), pero con similares objetivos coincidentes en un punto común, es decir, su adecuada representación mediante las demandas de reconocimiento de su ‘ciudadanía’. Entre aquellos/as que utilizan los valores y la espiritualidad de la religión para ser “buenos/as musulmanes/as”, y por ende para ellos/as “buenos/as ciudadanos/as”, se pueden observar actitudes similares a las de los cristianos que en la época romana consideraban que la religión contaba con los elementos suficientes como para crear unidad social y hacer de un “buen cristiano” un “buen ciudadano”. Entre aquellos/as que prefieren

¹³¹ Para profundizar en detalle en el análisis de estos discursos véase como ejemplo la tesis doctoral de Fernando Bravo (2009), de acceso directo en <http://sites.google.com/site/teimproject/tesis-doctorales>.

no ser reconocidos/as por una religión, cultura o etnia, sino ser única y exclusivamente tenidos/as en cuenta en tanto que ciudadanos/as, se observa una identificación con los pensamientos de los griegos que, como Aristóteles, consideraban que las virtudes de la “buena persona” le hacían ser un/a “buen/a ciudadano/a”. De ahí que, con una mayor o menor implicación de la religión en la(s) esfera(s) pública(s), la espiritualidad y los valores comunitarios del Islam sean tomados como fuentes para poder alcanzar ese doble (o triple) reconocimiento de “buena persona”, “buen/a ciudadano/a” (y “buen/a musulmán/a” entre aquellos/as que buscan ser reconocidos/as públicamente de este modo).

La búsqueda de estos calificativos, y el anhelo de conseguirlo, principalmente se observa con mayor frecuencia entre las mujeres musulmanas como Sofía, cuya presencia –dada su vestimenta islámica- es socialmente más fácil de identificar con su religión. Sofía, hija de padre sirio y de madre española convertida al Islam llevaba los últimos siete años de su vida participando en varias asociaciones socio-culturales. Cuando la entrevisté tenía 23 años y entre distintas ocupaciones (de estudios, familiares, etc.) trabajaba para que otros/as musulmanes/as jóvenes se acercaran al Islam y participaran de un modo activo en su sociedad. Al mismo tiempo, deseaba reflexionar sobre las identidades e identificaciones personales para mostrar la posibilidad de conciliarlas. Especialmente le interesaba enseñar a otras personas que es posible sentirse español y musulmán a la vez:

“Una de las, que me gustaría a mí que fuera en la asociación sería esa identidad musulmana española, ¿no? Estoy aquí en la sociedad española, soy activa porque... o soy súper ciudadano español o llevo ya muchísimo tiempo viviendo aquí y entonces me gusta participar. Y al mismo tiempo no [con énfasis] pierdo mi identidad musulmana, ¿no? Tengo mi religión, tengo a mis padres”

Para Sofía, este trabajo de redefinición e imbricación de identidades e identificaciones debía realizarse sobre todo con mujeres, ya que aquellas que utilizaban hiyab eran las que podían cuestionarse más su posibilidad de conciliación cuando tenían que hacer frente a los comentarios que otros (y principalmente otras) españoles/as les hacían en la calle. Sobre esta serie de comentarios Sofía recordaba entre risas una anécdota:

“Sofía: Mi madre tiene una tienda. Y yo me lo paso muy bien allí [ríe] porque entra muchísima gente y claro, entran las señoras mayores. Sobre todo, me miran y me dicen, y claro, yo las empiezo a hablar y esto y lo otro, y me preguntan una talla, esta no sé, pero tengo esta y después llegan y me dicen: jope, tú hablas muy bien el español. Y yo, es que claro, es que soy española [sonríe]. ¿Qué??? ¿Tú eres española??? Pero si vas vestida como una mora. ¿Cómo vas a ser española? Eh, sí,

es que no soy mora, es que soy española. Y yo qué sé, empiezan ahí con... No, no cuaja, no, no le digas [ríe]

Virtudes: Es que creo, fijate, yo creo que sí es la diferencia de lo que hace falta todavía aquí, en relación a lo que decías de tu experiencia en Munich. O sea, aquí todavía la gente piensa que vosotras llegasteis aquí de pequeñas, que no habéis nacido. Y que la gente que nació aquí es muy pequeña todavía como para tener una... para votar, para no sé qué, que son todavía menores de edad. Entonces, ya veremos dentro de unos años qué sucede. Pero no hay una conciencia de que, es que no es dentro de unos años, es que son estos años

Sofía: Ya, pero por eso mismo yo... critico más a los jóvenes musulmanes por ese sentido, de decir, oye, enseñarles que estamos aquí, ¿no? Participad, haced esto, haced lo otro, moveros y no os quedéis ahí, sí, sí, sí, es verdad, si es que somos... ¿No? Que lo entiendo, por una parte, porque somos mareados día a día, que si tú has nacido aquí, estás en el instituto y llega la clase del moro y... porque es así, pero tú tienes que ver que no eres así, intenta...que se empiece a ver esa participación social que tenemos, que somos aquí ciudadanos, que somos españoles, que hemos nacido aquí, que nuestra cultura y tradiciones son las españolas, sólo la religión..."

Esta referencia de Sofía a la religión como única condición diferente a la mayoría de su sociedad indica el aspecto que le gustaría modificar del imaginario social de su entorno. Esta anécdota que ella cuenta en la tienda muestra cómo su sociedad ha preestablecido una relación inclusiva entre una nacionalidad y una identidad nacional (y excluyente si se caracteriza por incorporar modificaciones de esta relación). Desde el conocimiento de este tipo de relación, puede comprenderse el impulso de personas como ella que intentan modificar estas ideas prefijadas por medio de sus actos individuales y/o su participación en las actividades de asociaciones (en las que la presentación de su cuerpo y su comportamiento civil se articulan considerando que si el estigma, o el elemento por el que son excluidos/as reside en su cuerpo, o en la manera de presentarlo, y si esta imagen se asocia a un comportamiento civil aceptado y aceptable por su sociedad, entonces logran modificar el pensamiento de aquellas personas que consideran que su identificación civil y religiosa son incompatibles).

El sentimiento de rechazo social que se deriva de esta conciencia de verse excluida (tal y como también explicaba Meia cuando decía que si eres musulmana tu sociedad no cree que seas española al cien por cien) y el intento de evitar ser considerados/as ciudadanos/as de segunda clase (al igual que Zapata refería más arriba en relación al período romano), pueden considerarse dos elementos que generan motivaciones personales para participar en asociaciones. Y no sólo entre este tipo de jóvenes, sino también entre aquellos/as (como se

verá más adelante en el caso de Nisrine) que sienten el estímulo de asociarse cuando ven que sus nombres o sus rasgos son automáticamente relacionados con otras nacionalidades.

Esta exclusión es aquella por la que estos/as jóvenes desean que se reconozca su titularidad de ‘ciudadanía española’ con la que se identifican. Sin embargo, según el rol que cada uno de ellos atribuye a la religión en la cotidianidad de sus vidas, y en sus prácticas sociales y políticas, aluden a una concepción diferente de ‘ciudadanía’. Unos/as consideran que sus derechos y obligaciones han de encontrarse en igualdad a los del resto de ciudadanos/as y que sus reivindicaciones no deben hacerse en nombre de cualquier otra de sus identificaciones diferentes a la de la ciudadanía. Y otros/as piensan que el énfasis debe recaer en su condición de musulmanes/as, puesto que el trabajo de su sociedad es el de reconocer la compatibilidad que puede darse en la definición de ‘ciudadano/a musulmán/a’; binomio que, en su opinión, promueve el reconocimiento social de un tipo de ciudadanos/as que si no reivindican en tanto que musulmanes/as seguirán siendo discriminados/as, puesto que es justo la aceptación de la religiosidad del Islam (o la “musulmanidad”) la que falta lograr en un amplio sector de su sociedad. Así, unos/as creen que deben reivindicar por una ‘ciudadanía diferenciada’ donde se reconozcan y se lleven a la práctica los derechos y obligaciones derivadas de su condición de musulmanes/as y otros/as consideran que su fe y su cultura es una cuestión interior que nunca debe anteponerse a su ciudadanía.

4.1.3. Un hecho a matizar: la ‘ciudadanía diferenciada’ y la ‘ciudadanía sin diferenciar’

El carácter identitario que se encuentra en las reivindicaciones de estos/as jóvenes (no sólo como musulmanes/as, sino principalmente como españoles/as –al adoptar en sus reclamos la idea de que existe una relación entre una identidad y una nacionalidad como herencia de una concepción de ciudadanía imperante en su medio desde la Revolución Francesa-), es el elemento al que apelaron Will Kymlicka y Wayne Norman para comprender “el significado y el valor de la ‘ciudadanía’ en nuestros días”. En su opinión, la ‘ciudadanía’ no podía entenderse como el mero equilibrio entre los derechos y las responsabilidades de los ciudadanos, sino que, el factor que había sido olvidado durante mucho tiempo, el carácter identitario, cobraba un rol de gran relevancia sin el que no podían comprenderse los elementos a los que la ‘ciudadanía’ aludía hoy (Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 5-39). Por esto, para comprender el mensaje que estos/as jóvenes desean demostrar sería útil aplicar una “teoría de la ciudadanía” que se ocupe de la identidad y la conducta de los/as ciudadanos/as individuales -incluyendo sus responsabilidades, roles y lealtades-.

En este tipo de teoría se establece la necesidad de diferenciar las dos concepciones que se derivan del desarrollo de la ‘ciudadanía’ en un sistema democrático, es decir, su condición legal (en tanto que pertenencia a una comunidad política particular) y su idea de actividad

deseable (de calidad y extensión variable según los índices o el tipo de participación en la comunidad) (Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 5-6; Cabrera 2002: 87-88). El hecho de tener en cuenta estos dos aspectos ayudaría a evitar confundir las aparentes contradicciones entre, por un lado, las relaciones de la ‘ciudadanía’ con los derechos individuales y, por otro, el vínculo que establece con una comunidad particular (Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 5-6). Bajo esta premisa, estos/as jóvenes serían mejor comprendidos/as si se tuviera en cuenta la diversidad de identificaciones que realizan, en un caso centrándose en derechos individuales (en tanto que ciudadanos/as) y, en otro caso, reivindicando sus derechos grupales (como miembros de una comunidad particular, la de los/as musulmanes/as).

Este matiz es importante porque sirve para comprender los sentimientos de rechazo y exclusión que refieren estos/as jóvenes. Son Kymlicka, Norman y David Held quienes nos ayudan en esta tarea de comprensión cuando afirman que, por encima de los derechos y las responsabilidades, la expresión de la pertenencia a una comunidad política y la identificación con esta comunidad, o los sentimientos de diferencia hacia ella, son los que infunden en las personas sentimientos de inclusión o exclusión (Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 25); como destacaba Held, por encima de una determinada situación socioeconómica, o más allá de la estratificación de las clases sociales (Held 1997 [1994]: 53). Esta afirmación nos permite entender el sentido de las palabras de Meia con las que busca transmitir sus deseos de modificar las identificaciones entre nacionalidad y religiosidad para que se conozcan sus sentimientos de inclusión en la comunidad política con la que se identifica.

En su caso, esta comunidad política sería la madrileña (o por extensión la española) y el deseo de estos/as jóvenes (que sostienen la postura de Meia) es el de que la característica de esta comunidad fuera el reconocimiento de su pluralidad, de tal forma que la identificación a un grupo minoritario no fuera excluyente de esa comunidad, sino una muestra de pertenencia a la misma. Este deseo pone en evidencia su voluntad de ser incluidos/as no sólo como individuos, sino también a través de un grupo al que le corresponderían una serie de derechos relativos a su pertenencia a una comunidad político-jurídica. De este modo, las reivindicaciones de estos/as jóvenes se identificarían con la idea de ‘ciudadanía diferenciada’ propuesta por los “pluralistas culturales”, y por la que se da respuesta a las necesidades específicas de los grupos minoritarios y no sólo a la de los hombres blancos (Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 25; Suárez Navaz 2005: 35; Young 1989: 258).

La adecuación de este tipo de ciudadanía a las reivindicaciones de estos/as jóvenes radica en el hecho de comprender el derecho civil y político de determinadas personas de ser reconocidas como grupo social diferenciado. En este caso, entre la variedad de identificaciones que pueden realizar, y la diversidad de grupos sociales con los que pueden identificarse, aquí se estarían refiriendo al de los/as ‘ciudadanos/as musulmanes/as’. Bajo

esta etiqueta estarían haciendo alusión a un colectivo de personas que, en relación con otros grupos sociales, se diferencia a través de formas culturales, prácticas o modos de vida. El reconocimiento legal de esta diferenciación, desde el punto de vista de Young, permitiría superar las injusticias que se derivaran de obviar sus diferencias, cuando estas no corresponden al grupo de privilegiados, sino al de los oprimidos, cuando estas se manifiestan en el ámbito público, aunque este presuma de ser ciego a ellas, y cuando el hecho de resaltar esta diferencia no implica una estigmatización, al entenderse la diferencia como oposición, desviación o desvalorización. Sin embargo, si no se destacan las diferencias entre unos/as y otros/as, y se apela a la ética moderna que considera la imparcialidad como la seña de identidad objetiva de la racionalidad moral, por la que se pretende adoptar el mismo punto de vista para todos los agentes racionales y justificar su trato por igual, se seguiría reproduciendo la opresión de los/as oprimidos/as y se generaría una dicotomía entre razón y sentimiento (Young 2000 [1990]: 12, 23-26, 171-173, 309).

Por todo lo descrito más arriba sobre los discursos culturalistas y el efecto que tienen sobre los/as musulmanes/as, y siguiendo este argumento de Young, el grupo social formado por los/as musulmanes/as puede considerarse oprimido, en tanto que es receptor de desventajas e injusticias en las prácticas cotidianas, como consecuencia de presupuestos y reacciones inconscientes de la gente, de estereotipos difundidos por los medios de comunicación, de estereotipos culturales y de aspectos estructurales de las jerarquías burocráticas y los mecanismos del mercado (Young 2000 [1990]: 74-75). Es por esta estereotipación que se les conduce a la exclusión o desvalorización por sus atributos de grupo y las diferencias que se derivan de él, al ser estas comprendidas de un modo esencialista (ib. 266).

Cuando una persona es identificada como miembro de este grupo y se “descubre a sí misma” como tal, después de un tiempo y sobre la base de la opresión compartida, experimenta la sensación de haber formado siempre parte de él. Y aunque este grupo se caracterice por su opresión, y la persona tome nuevas identificaciones en los procesos de encuentro con otras personas, la importancia que para esta persona tiene la identificación con este grupo, y la afinidad especial con otras personas de su grupo, le servirán para reafirmar su pertenencia a él (Young 2000 [1990]: 82-84).

Así era como Nisrine, de 36 años, española e hija de marroquíes, explicaba la identificación y afinidad que sentía con las reivindicaciones por las que se pretendía revertir la imagen negativa de los/as musulmanes/as. Con anterioridad, ella no se habría auto-identificado así, pero el hecho de que en el colegio de su hija pensarán que por su nombre ellas eran musulmanas, y empezaran a ser tratadas de un modo diferente, impulsó a Nisrine a posicionarse social y políticamente contra la discriminación hacia los/as musulmanes/as. Por esto, se había dado cuenta de que había una serie de categorías por las que ellas eran

receptoras de unos estereotipos negativos derivados de esta opresión. Y, en lugar de negar esa diferencia (con independencia del compromiso que Nisrine tenía con su religión), consideró que había que destacarla como mera particularidad y no como una desviación u oposición, mostrando, como señalaba Young, que la gente no abandona sus identificaciones con un grupo social, ni siquiera cuando está oprimida (2000 [1990]: 276). De este modo, siguiendo a Young (ib. 86), Nisrine no clama por la desaparición de las diferencias, sino por la aparición de instituciones que promuevan la reproducción y el respeto de las diferencias de un grupo sin opresión.

Esta decisión de Nisrine mostraba una reproducción de conductas que espontáneamente se han observado en distintos lugares de Europa. Esta conducta se relaciona, principalmente, con el comportamiento llevado a cabo por los/as jóvenes británicos/as de origen musulmán que, con independencia del compromiso con los preceptos religiosos de su fe, comenzaron a auto-identificarse socialmente como musulmanes/as y desarrollaron una ‘identidad musulmana asertiva’ o ‘asertividad musulmana’ (Jacobson 1998: 33, 122-124; Modood 2005: 157-169, 203; Modood en Triandafillidou *et al.* 2006: 42-46; Modood 2007: 134-136) durante y tras las movilizaciones sociales por el asunto de Salman Rushdie en 1989, y en el proceso posterior de lucha por el reconocimiento de derechos de este grupo social, en la legislación y sociedad británica. El caso de Nisrine mostraba que en Madrid, también se estaba procediendo del mismo modo entre algunos sectores. Sobre ella, al igual que sobre el resto de estos/as jóvenes, caía el imperialismo cultural por el que, como explica Young para la generalidad de estas conductas, se pretendía invisibilizar y silenciar sus identificaciones y su voluntad personal para imponer con carácter normativo y universal los valores, experiencias y perspectivas de los grupos dominantes, ocultar las perspectivas, experiencias e intereses de los grupos dominados y petrificarlos en una existencia marcada por el hecho de ser un “otro” desviado de la norma dominante (Young 2000 [1990]: 208-209). De este modo, Nisrine no podía olvidar la identidad de uno de sus grupos de referencia, porque la conducta y reacciones de otras personas le hacían volver a ella.

Por esto, una política que defina la diferencia de manera más fluida y relacional, como producto de procesos sociales, favorece el reconocimiento de sus reivindicaciones y la reversión de estereotipos que promueven. Esta política conlleva una igualdad por medio de la participación e inclusión de todos los grupos que han de recibir un tratamiento diferente (Young 2000 [1990]: 266), así como un sentimiento de solidaridad que les permite afirmar sus afinidades de grupo sin sufrir desventajas en la sociedad (ib. 292). Según esta visión, lo que debería existir es una igualdad entre los grupos social y culturalmente diferenciados, respetándose mutuamente entre sí y afirmándose los unos a los otros en sus diferencias (ib. 275), de tal modo que atendiendo a las necesidades específicas de grupo, y proporcionando los

medios para su representación, se promueva la igualdad social y se proporcione el reconocimiento que es inhibido por el imperialismo cultural (ib. 321).

Esta propuesta de Young de reconocer la diferencia de grupo es cuestionada por otras personas que temen que en ese reconocimiento se justifique la subordinación, distinción y exclusión de esos grupos si admiten que son diferentes respecto de los grupos dominantes. Quienes se cuestionan este dilema avisan del riesgo de tener que optar por la opresión de las políticas formalmente neutrales que ignoran las diferencias de grupo, o reforzar el estigma de la diferencia al centrarse en ella. Young les responde afirmando que las diferencias en la política también se dan en la vida social y que ignorarlas en la legalidad no implica obviarlas en la cotidianidad. Para esta autora, la única política capaz de enfrentar este temor es la de la diferencia, ya que por medio de esta política la diferencia de grupo se entiende como relacional, cambiante, sin límites claros y ambigua; es decir, se concibe como una especificidad, variación y heterogeneidad, en lugar de alteridad u oposición excluyente (Young 2000 [1990]: 284-287).

Este acuerdo o desacuerdo con la diferenciación de la ciudadanía se ha hecho patente entre estos/as jóvenes. Los casos de Abraham y Amr (en línea con Sofía y Meia) pueden servirnos para conocer estas posturas divergentes.

4.1.3.1. Abraham no desea diferenciarse

Abraham, de 33 años de edad, llevaba toda su vida en España. Hijo de inmigrantes marroquíes había llegado a Madrid con un mes de vida. Hacía una década que se realizaba preguntas y buscaba sus respuestas, primero a modo individual y después como miembro de su asociación. Así había sido como todo había comenzado:

“Siempre me he considerado un madrileño porque lo soy de toda la vida. Sabía que era hijo de unas personas de origen marroquí. Pero bueno, empezaron a venirme respuestas de que también era hijo de inmigrantes. Empezaron a venirme respuestas de por qué determinados comportamientos que yo había vivido en casa y que para mí eran normales, y no les había prestado mucha atención, sino que eran cosas dadas de por sí, porque desde pequeño las había vivido así. Y esas respuestas aparecieron y empecé a formular las preguntas de por qué mis padres decidieron salir un día de su país, por qué mis padres tenían tantas ganas de volver a su país, y construir una casa y buscar un futuro mejor para sus hijos, etcétera, etcétera. Y encontré las preguntas que supongo que las habrás escuchado muchas veces, la vida de un inmigrante que sale porque quiere cumplir un sueño, etcétera, etcétera. Y buscar una vida mejor y demás, ¿no?”

Luego empezaron a salir más preguntas que era, entonces, si yo soy hijo de inmigrantes y yo siempre me he considerado madrileño, ¿es cierto que tal vez la gente me seguirá viendo a mí como un inmigrante? ¿Es cierto que yo tendré que volver un día a Marruecos? Etcétera, etcétera. Y bueno, ahí empecé a buscar las respuestas. Yo era un hijo de inmigrantes, pero yo no era inmigrante. Yo no tenía por qué volver al país de origen de mis padres porque me había criado aquí, llevaba toda mi vida aquí. Y luego, muchísimas más preguntas que iban saliendo, ¿no?, y preguntas que voy buscando porque al participar en el mundo de lo social surgen miles y miles de preguntas”.

Esta participación social era por la que a él le gustaba definirse como un activista social. En su caso, el ejercicio de su ciudadanía era el que impulsaba su día a día. Sentía un fuerte compromiso social y político con su sociedad. Por esto, cada día dedicaba un mínimo de ocho horas en el interior de un movimiento en el que trabajaba, y por medio del cual luchaba por los derechos humanos y contra cualquier tipo de discriminación social. Incluso algunas veces, cuando las tareas se acumulaban, sus jornadas podían extenderse hasta las doce horas de trabajo. De ahí que fuera difícil verle desocupado a lo largo del día y que tuviéramos que hacer uso de la noche para concertar una entrevista.

Pero su ritmo de trabajo no había sido siempre así. Su compromiso había variado a lo largo de algo más de una década en la que llevaba dedicado al activismo social y político. En la actualidad, las actividades de su jornada laboral eran una prolongación de las inquietudes que se despertaron en él por casualidad, en el curso de unas jornadas de encuentro con otras personas con las que compartía ser hijo de inmigrantes. A este encuentro acudieron otros amigos suyos de Madrid que, movidos por el mismo entusiasmo y estímulo que Abraham había experimentado en él, decidieron crear una asociación sociocultural desde la que dar a conocer su perspectiva social, desmontar estereotipos y reivindicar la igualdad de derechos entre toda la ciudadanía (con independencia de sus diferencias).

Desde esta asociación, Abraham seguía formulándose preguntas, encontrando respuestas y trasladándolas a la gente. Porque, en su opinión la gente solía traer respuestas equivocadas a las preguntas que él se estaba formulando. Por ello, en la asociación encontró:

“Todos hijos de inmigrantes que habían sido como yo, ¿eh? Habían llevado una vida de madrileños, de madrileñas de toda la vida, que eso de la inmigración les sonaba a cuento chino, ¿no?, a algo muy raro. Vimos que teníamos una especificidad. Porque al principio empezamos a participar en asociaciones de inmigrantes, pero ya vimos que teníamos una especificidad y necesitamos nuestro propio espacio. Nosotros necesitamos nuestro propio espacio. No podemos estar

en una asociación de inmigrantes, cuando nos hemos dado cuenta de que nosotros no somos inmigrantes. Sí somos hijos de inmigrantes, pero no inmigrantes. Y, a partir de ahí pues nos metimos caña para hacer la asociación y ahondar más en el discurso que empezamos a trabajar”.

Este deseo de marcar las diferencias y aclararlas no se dirigía sólo a los que no habían compartido la misma trayectoria familiar, sino también a los que la habían iniciado:

“a los autóctonos porque nos seguían viendo como inmigrantes y si no, nos buscaban términos para que siguiésemos siendo inmigrantes, ¿no? Y a los inmigrantes por lo mismo, porque también ellos nos veían como inmigrantes y querían seguir marcándonos como inmigrantes. Era increíble, ¿no? Parecía que no les bastaba a ellos con hablar de sus cosas, sino que también querían hablar de las cosas de sus hijos. Y ya era el colmo, veíamos que no, que nos estaban perjudicando mucho, que estaban reforzando el discurso que tenían los autóctonos, ¿no? Y el pensamiento, más que el discurso que tenían los autóctonos”.

Abraham se sentía hijo de inmigrantes y en ningún caso parte integrante de una ‘segunda generación’. En este testimonio se ve cómo pretendía desmontar estereotipos difundidos socialmente. Sus palabras mostraban la identificación de sus pensamientos con los del sociólogo Iñaki García cuando este afirmaba que la unificación de padres e hijos/as de inmigrantes en ‘primera’ y ‘segunda generación’ lo que conducía era a una equiparación con sus padres inmigrantes, y a una diferenciación con los “autóctonos” (García 2003: 28). Y esta diferenciación era la que Abraham no admitía ya que para él estaba claro que ellos/as eran una aportación social clave para entablar diálogo con unos/as y otros/as y clarificar así cuál era su propia situación. El desacuerdo que mostraba Abraham y la molestia porque inmigrantes y autóctonos/as hablaran en su lugar, evidenciaba el rechazo del que también hablaba García al argumentar que la categoría ‘segunda generación’ no era adecuada para aquellos que rara vez se definían por sí mismos/as de tal modo y, además, se sentían incómodos/as cuando eran interpelados/as de tal manera (García 2003: 29).

Los padres de Abraham, y de sus compañeros de asociación, habían llegado de Marruecos a España en los años sesenta y setenta del siglo XX. Él llegó de Tánger cuando sólo tenía un mes de vida. Por eso consideraba que había vivido toda su vida en España y no podía entender que le relacionaran con el país de sus padres como si fuera el suyo, cuando sabía y repetía, una y otra vez, que él había vivido y se había criado en otro país. Quería que el resto reconociera su identificación con la sociedad en la que había vivido toda su vida.

Había oído hablar de Abraham porque su trayectoria personal era conocida en su entorno asociativo y entre los académicos madrileños que han centrado su línea profesional en Marruecos, los musulmanes en España y Europa, o las relaciones hispano-marroquíes. El día que le escuché hablar en una mesa redonda me di cuenta de la sencillez con la que me podía comunicar con él. De nuestra conversación deduje que nuestra perspectiva política era muy parecida, salvando las distancias de nuestras trayectorias personales.

Abraham era consciente de su papel social. Él y la gente de su edad formaban parte del grupo de hijos/as de inmigrantes extranjeros/as que, junto a los hijos/as de inmigrantes nacionales, habían crecido en los años de la transición a la democracia y durante su instauración. Como él decía, “eran otros tiempos”. En su infancia y durante su escolarización, el número de inmigrantes era inferior al que se encontraron otros/as hijos/as de inmigrantes una década después. Esta situación social inducía a Abraham a pensar que los/as de su generación eran los/as que tenían que tomar la responsabilidad de involucrarse más y “allanar el camino de los/as que estaban viniendo”.

Para Abraham, el contexto con el que los/as adolescentes musulmanes/as se encontraban una década después de la suya era mucho más vigilante, incluso hostil, al Islam que antes lo había sido. Este era el motivo por el que, según él, los/as más jóvenes optaban por centrarse en la religión como elemento del que obtener información para clarificar las ideas que, sobre el Islam y los/as musulmanes/as, estaban extendidas entre la generalidad de la población. Sin embargo, para Abraham (así como para otros/as jóvenes de este trabajo) la religión era una cuestión interior. Ésta formaba parte de su identidad, pero no había de utilizarse como elemento o condición por la que se realizaran sus reivindicaciones. En esta línea Abraham decía:

“Nosotros es que intentamos también con el discurso, es como, el ser musulmán es un ámbito, es una opción religiosa que forma parte de mi ámbito privado. Por lo tanto, [simulaba que hablaba con otra persona que le preguntaba por su religión] por qué te tengo que justificar yo a ti y te tengo que hablar de mi religión y demás. ¿A ti que te importa? Como si adoro al dios melón. Claro, es una opción mía, ¿no? O me gusta la energía, ¿no? Es una opción mía, personal y que a nadie le incumbe. Y que además, eso, o sea, también si no lo toco refuerzo más mi concepto como ciudadano y de lo que hablo es de lo que pasa en esta sociedad y de lo que le pasa a los ciudadanos. Pero como ciudadanos, no por la religión o... Es necesario, o sea, yo lo veo necesario no tocarlo. Ahora que alguien me pregunta, si la pregunta no me violenta, o sea, no creo que afecte a mi intimidad y veo que bueno, que no es con maldad, pues sí, le respondo y le explico. Es que yo hasta con los propios musulmanes apenas hago alegorías al Islam cuando hablo

con nadie, ¿no? Hay mucha gente ahora que cada vez lo hace más, y que cuando te habla parece que te tiene que recitar una sura del Corán para explicarte y para hablar. No, no, si la sura del Corán yo la tengo interiorizada, ¿sabes?, y yo practico a mi manera, en mis actos, en mis gestos. No tengo que decir la teoría, la tengo que practicar. Tal vez estos jóvenes de ahora, más recientes, se están viendo más forzados a eso, ¿no? Y claro, al verse más forzados, pues tienen que resaltarlos más.”

Esta manera de resaltar la religión como un elemento de la identidad personal era para Abraham una opción individual, más que una identificación que debiera proyectarse hacia el exterior. Del modo en que uno se concibiera así creería que el resto le percibía y por esto pensaba que eran las personas como él quienes debían tomar la palabra para, mediante sus discursos y sus ejemplos, mostrar otras formas de ser más allá de los estereotipos:

“Entonces bueno, pues tal vez tengamos que normalizarnos nosotros mismos. Yo creo que también nosotros mismos, o sea, ya no es tanto el cómo nos ven sino el cómo creemos que nos ven. Y en base a eso reaccionamos de una manera o de otra. Entonces claro, cómo creemos que nos ven también depende de cómo te ves tú a ti mismo. Entonces, sí, claro, si tú en algún momento crees que algún factor tuyo te va a provocar rechazo o te va a provocar un inconveniente. Pues claro, habrá momentos en los que tú crees que te están viendo también como esos factores de rechazo e inconveniente. Entonces por eso sí que es necesario que salga gente como nosotros, ¿no? O sea, que seamos nosotros mismos dentro del propio colectivo los que hablen y los que expliquen oye, que también hay otras maneras y otras formas”.

Abraham era una de las personas que mantenía una posición laica en su sociedad. Había relativizado las prácticas de la tradición religiosa. Para él su religión era una parte de la herencia familiar y cultural; era una forma de espiritualidad y una fuente de valores a poner en práctica en su vida cotidiana, pero no una guía de compromiso y práctica religiosa. Para él, el Islam, era una de las identificaciones de su cultura, o un modo de mantener su lealtad con su familia. Pero no veía la necesidad de explicitar su creencia en sus relaciones sociales. Así, la cotidianidad de Abraham mostraba el proceso de modernización del Islam referido por Césari (2004: 94-98) entre distintos/as jóvenes musulmanes que viven en Europa. Su activismo social y político lo atestiguaba. No creía que la religión debiera ser una guía política, pero sí que la política reconociera el derecho de practicar cualquier religión.

“Todo en esta vida es política. Pero sí que hay un momento en que hace uno un activismo político para legislar, ¿no? Para que se hagan leyes, se modifiquen leyes

o se supriman leyes. Entonces, ante situaciones como las que se están dando, modificándose la sociedad española y aumentando el número de musulmanes, pues sí creo que tal vez tienen que haber leyes en las cuales se adapten a la nueva realidad social. Respetando cada uno lo que haga. Pero por eso mismo, tal vez, esa ley tiene que garantizar ese respeto. [...] El activismo político hace que también, o sea, que tú canalices demandas de la gente. O sea, yo creo que el activismo político tampoco consiste mucho en intentar convencer a la gente en un ideario, sino en hablar y escuchar a la gente para que esas cosas que te transmiten, tú las lleves a la práctica. Porque nadie tiene la verdad absoluta, ¿no? Entonces, por eso hay que intentar hacer una ley con el mayor número posible de aportaciones de todos los colectivos y de todas las personas. Porque, tal vez si hiciese yo la ley tal y como yo pienso, pues sería otra ley totalmente diferente a la que defiendo, ¿sabes? Que no es que haya contraposición, que no tengo ningún choque de... incoherencia interna. O sea, para nada. No noto que haya un choque de valores dentro de mí. No. Yo creo en el respeto a la diversidad y creo que bueno, igual que yo he encontrado mi calma y mi camino, o estoy buscándolo, la gente tiene sus opciones. Siempre que sea, que primen derechos elementales, el respeto a los derechos humanos y la igualdad [...] El Estado sí que tiene un carácter aconfesional y sí que hay que intentar remarcarlo. Bueno, porque además viene marcado por la Constitución más que nada. Qué pasa que luego aparte sí que hay que adaptar los nuevos contextos sociales, ¿no? De bueno, de las religiones que han aumentado el número de creyentes, ¿no? Pero en muchas religiones, o sea, en el Islam, los judíos, los evangelistas, ¿no?, ortodoxos, etcétera. Que esa realidad que se da se vea representada en la ley en igualdad. Porque siempre ha habido una preponderancia del catolicismo. [...] Intento también aplicarlo desde un contexto europeo, ¿no? O sea, estamos en Europa y ya España no va, no puede ir por libre. Estamos dentro de un contexto en que hacemos leyes en conjunto con veintisiete países [...] La ley va a garantizar una serie de derechos como ciudadanos y ciudadanas. Entonces esa serie, a lo mejor, de reivindicaciones que pueda haber pues claro, no se tendrán en cuenta, dependiendo de si son globales o no. Está clarísimo. Estamos hablando pues, por ejemplo, los cementerios musulmanes. Pues claro, se aplicarán porque son globales y es en beneficio de toda la ciudadanía”.

Como se ve, su activismo social y político no se centraba exclusivamente en realizar demandas de respeto de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa, sino que la igualdad y el respeto a los derechos humanos protagonizaban sus reivindicaciones:

“Igualdad entre hombre y mujer e igualdad entre todos los ciudadanos. E intentar reformular el nuevo concepto de ‘ciudadanía’. Un concepto que englobe, que asuma la diversidad y que vea positiva la diversidad, que vea rica la diversidad. Y todas aquellas acciones que también van unidas a la igualdad, contra la discriminación, etcétera, etcétera. El tema religioso pues bueno, es una parte que va sumada, pero si te soy sincero puede que sea el diez por ciento o el quince por ciento de todo mi activismo, ¿no?, del tiempo que le dedico yo al activismo político. Me intento circunscribir. Como mi creencia es tan unida a lo personal, que es algo tan íntimo. Pues claro, pues eso me, el subconsciente me impide que aumente mi activismo político en ese sentido, en sentido religioso. Traslado lo que me comentan los colectivos, lo que me piden, lo que ven que es necesario. Y siempre que yo veo que es también justo a la hora de la igualdad y a la hora de derechos, ¿no?, pues lo llevo adelante. Cuando me piden barbaridades digo, mira oye, vete a otro sitio a pedir las porque no entra dentro de mi idea”.

Al centrarse en los intereses comunes, Abraham pensaba que las personas de su entorno social le legitimaban como ciudadano por la capacidad de ponerse en su lugar, con independencia de las diferencias. Ese era su ideal. Por eso no había dudado en ofrecerse voluntario para colaborar en los pabellones de IFEMA los días posteriores a los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid.

“Ahí hubo un momento de muchos sentimientos. O sea, fue una situación muy, puff. Mucha presión, mucho estrés (está de moda la palabra). Y mucha sensación sobre todo de que el trabajo que estaba haciendo se lo habían cargado de un plumazo. Y claro, eso fue frustrante, ¿no? O sea, cómo estar ahí luchando, dejándote la piel para decir no, mira yo soy musulmán, yo soy hijo de inmigrantes, soy un ciudadano más. Tengo mis raíces. Tengo mi forma de ser. Soy un ciudadano más, etcétera, etcétera. Y cómo muchos de esos valores que yo tenía, y que yo creía en ellos, ¿no?, otras personas los habían utilizado para matar y para hacer daño. Entonces, dolor por eso, porque alguien utilizase lo mismo que yo sentía, para matar y para hacer daño y frustración por pensar que de repente, todo el trabajo de años se había ido en un plumazo, en nada, en nada de tiempo. Luego pues, uno empieza a reaccionar. Empieza a reaccionar y dice no, me niego. Me niego y hay que seguir para adelante y hay que actuar, y hay que, pues, reforzar más el trabajo que estaba haciendo. Y ahora es nuestro momento. Ahora más que nunca tienen que salir personas musulmanas a decir que esto no es así, que lo que han hecho estas personas no es lo, o sea, no es en nombre del Islam y no es lo que ellos representan. Y ahí nos pusimos manos a la obra, manos

a la obra, con una carga emocional y con una presión muy fuerte, ¿no? Porque muchos valores se tambalearon”.

En situaciones como estas era cuando Abraham creía que podía incidir más en el imaginario social. En estos momentos, su imagen y su ejemplo eran puestos en juego para contradecir dicho imaginario, luchar contra los estereotipos y estigmas, y mostrar sus identificaciones y sentimientos de pertenencia a una comunidad político-jurídica, esto es, para ofrecer ejemplos de “buena ciudadanía”, de compromiso y participación activa. Del mismo modo, y con la intención de ampliar el efecto de sus prácticas, Abraham había acudido a un programa de televisión para intervenir en un debate en el que se ponía en cuestión la integración y la religión, en relación a los altercados que se habían producido en 2005 en las áreas periféricas de ciudades francesas como París, Lyon o Marsella. Abraham lo contaba así:

“Hace tiempo fui a un programa también, de una cadena súper conocida, un programa también de máxima audiencia, un presentador muy conocido. Y era cuando los disturbios en Francia, de los hijos de inmigrantes. Yo fui y cuando intervenía se quedaban todos callados. Es que era el único que sabía de lo que estaba hablando. El resto eran todos sensacionalistas. Incluso el presentador se enfadó conmigo porque le cogí y le puse, le dije, mira, oye, esto, esto, esto y aquello. Estás haciendo un programa, ¿de qué me estás hablando? ¿Por qué no hablamos de la otra parte? Y tal. Y claro, me dijo, bueno, bueno, bueno, ya haremos un programa específico para hablar de esas partes que tú dices, pero ahora nos toca hablar de esta parte que digo yo. Y luego cuando terminó el programa me felicitaron todos. Dijeron, lo has hecho genial. Nos has dejado a todos que, a veces, no sabíamos por dónde responder, por dónde salir, por dónde..., ¿sabes? Porque había muchos que van ahí pues para el sensacionalismo y tal, y otros que estaban ahí los pobres pues bueno, por estar, ¿sabes? Entonces claro y, eso, bueno, pues ahí les metí un gol, tal vez ¿no? [...]. Hay que tenerlo bien preparado porque te van a ver millones de personas. Porque lo que tú dices, o sea, va a influir en el pensamiento de mucha gente. Entonces, ayúdales a que hagan reflexiones. Y que hagan reflexiones en condiciones, ¿no? No les ayudes a que hagan reflexiones confusas. La gente sabemos que lo de la televisión se lo toman como un dogma de fe, pero bueno”.

Estaba orgulloso de su participación porque estaba bien preparado, la temática del debate formaba parte de sus inquietudes y actividades de reivindicación. De este modo podía mostrar otra cara del Islam y de los/as musulmanes/as:

“Haciendo lo que estoy haciendo yo, estando ahí. Cuando de repente alguien me dice, claro hay españoles que son musulmanes, hay españoles que se llaman Abraham, hay un español que hace activismo político, con todo lo que... Llamándose Abraham, siendo musulmán... Eso, ayuda a revertir. Por ejemplo, el ejemplo de Estados Unidos con la esclavitud, con los negros. Hay un general negro, hay un senador negro, hay un congresista negro, hay un científico negro, hay un presidente de gobierno de los Estados Unidos que es negro. Eso le da la normalidad. Eso revierte todo, todo, todo, todo, todo lo que había anteriormente, esa deslegitimación, ese insulto, ese agravio, ¿sabes? Tratarlo como una minoría, no. Normaliza, normaliza. Y además, cuando tú escuchabas el discurso de investidura de Obama decías, es genial, claro, ¿en qué momento habla? ¿Sabes? Solamente en una pequeña cita, creo apreciar, que él hablaba de sus orígenes negros. Claro, no más. No más. Yo, por eso procuro, pues bueno, pues cuando al hablar de mis factores, de que sí, cuando es necesario. Sí soy hijo de inmigrantes, pero soy madrileño, ¿no? Soy musulmán, vale, sí, pero soy un activista político que va en lucha, que está luchando todos los días y que va en pro de conseguir algo”.

Por esto para Abraham era más importante que se acercaran a él por todo aquello que podía ofrecer como persona, en tanto que ciudadano preocupado por los intereses comunes de la sociedad. De ahí que quisiera:

“Que se acerquen a mí por muchísimas más cosas, por lo que pueda aportar, a lo mejor, pues en desarrollo de convivencia en la ciudad, o políticas que fomenten la participación de los jóvenes, la igualdad... Bueno, oye, formas también de ver ahora las relaciones de trabajo. Pues bueno, un modelo de trabajo que yo creo que es necesario, ¿no?, de reparto de la riqueza, del medio ambiente. Yo qué sé, una serie de cosas de las que opino y de las que participo y de las que me encuentro súper a gusto, ¿no? Cuando a ver, nos ponemos a hablar de esos ámbitos me encuentro muy a gusto. ¿Qué modelo de ciudad queremos? ¿No? Sostenible, medio ambiente. De esas cosas que te decía. Me parece muy productivo”.

Para ello no era necesario hacer referencia a ninguna característica personal de Abraham. Su participación social y política se dirigía por su cuestión de ser ciudadano y no pedía nada más. Sin embargo, Amr aún estaba pendiente de que le otorgaran la ciudadanía española pero le gustaba reivindicar en su nombre y no sólo en él, sino en la conjugación entre su identificación civil y religiosa.

4.1.3.2. *Amr se define como 'ciudadano musulmán'*

El 29 de marzo de 2009 quedé con Amr en un parque. Era domingo, temprano, a eso de las 10:30h. Hacía frío y soplaba un fuerte viento que impedía que nos quedáramos quietos en el mismo banco. A pesar de las adversidades meteorológicas decidimos permanecer allí, moviéndonos al ritmo de los rayos solares que penetraban tímidamente las copas de los árboles. Durante la entrevista, tuvimos que guardar silencio en dos ocasiones para evitar que el intenso sonido de las campanas de una iglesia cercana se impusiera a nuestras palabras, que ya luchaban contra el viento para poder ser registradas.

Hacía tres años que conocía a Amr. Desde que comencé a asistir a los actos públicos de la asociación *Islam de hoy*, le había identificado entre los asistentes a los mismos. Luego, poco a poco, fui encontrándole en otros lugares (actos de otras asociaciones, las dos mezquitas madrileñas y manifestaciones contra la ocupación y el bombardeo de Gaza, entre otras ocasiones). Amr era un chico que siempre había pedido la palabra al finalizar las jornadas, seminarios y otras actividades en las que habíamos coincidido. De este modo, a través de las preguntas que realizó a lo largo de los tres años en los que se extendió mi trabajo de campo, pude conocer su evolución personal por medio de algunas de las dudas y reflexiones que manifestó entre los 16 y 19 años.

Un año antes de aquella fría mañana de marzo en la que habíamos quedado para hacer la entrevista, el 9 de febrero de 2008, Amr me hizo una pregunta en público. Había sido invitada por la asociación *Islam de hoy* para presentar mi investigación en el marco de una de sus jornadas. El título de mi comunicación fue: “La juventud musulmana de Madrid: Renegociación de identidades después del 11 de marzo de 2004”. Después de la exposición, en la que aprovechando los efectos observados entre los musulmanes de Nueva York me preguntaba si había sucedido algo similar en Madrid, Amr pidió la palabra en el turno de preguntas y me dijo:

“Yo soy musulmán. Vivo en España y nací en Marruecos. Pero, a partir de ahí no sé qué identidad tengo. Estoy buscando una identidad. Después de ser musulmán, ¿qué soy? ¿En qué criterios me baso para definirme? Para definir mi identidad”

En aquel momento no sabía que Amr llegó de pequeño después de que su padre llevara algo más de una decena de años en España y consiguiera traer a su mujer e hijos. Tampoco sabía que, hasta hacía poco, sus hábitos de ocio eran los mismos que los de cualquier chico de su edad y que había tomado la decisión de dejar de salir de noche, ir a discotecas y tener relaciones con chicas. A pesar de ser marroquí, Amr quería que le dijera cómo es posible

sentirse español a la vez que musulmán. Yo no tenía una respuesta mágica para él y nuestra conversación siguió de la siguiente manera:

“Virtudes: Vale, yo te digo. No sé si te puede servir de consuelo o no, no es que, eso que te pasa a tí, tal y como lo cuentas, también está compartido entre otras personas que tienen las mismas características tal y como tú te defines, de estar en un sitio y en otro y no saber muy bien, porque tienes una familia... Cuando digo no saber muy bien es porque no sé si tú lo tienes claro pero (Amr me interrumpió en este punto).

Amr: La definición es lo que quiero yo saber. Si dices que soy español, a ver. Si dices que eres marroquí y ni siquiera sabes hablar en marroquí, ¿entonces? ¿Es necesario estar dentro de una asociación para saber la definición de uno?

Virtudes: Claro, es que es mucho más una definición que tú puedes hacer desde el sentimiento que desde, a lo mejor un reconocimiento legal de lo que tú tengas, o lo que sea. Claro, es que con esto... yo no sabía si sacar el tema o no sacarlo y... Antes se ha dicho que en España tenemos muy claro lo que es la identidad española. Para mí eso es un debate también”.

En este punto, la persona que dirigía las jornadas nos dijo:

“Si me dejáis interrumpiros. Es que creo que hay muchos factores contradictorios que podemos juntar en la identidad, y que es un error. No hay que poner como contradicción ¿me defino como española o como musulmana? Es que esa “o” es un error. Es un error total porque yo soy musulmana y española. Porque lo de ser musulmana forma parte de mi identidad espiritual. Mientras que el hecho de ser española forma parte de una identidad constitucional. Por lo tanto, esa “o” hay que quitarla, hay que borrarla. Más bien mi conflicto, que yo también tengo ese conflicto interior está entre española o siria. Ahí esa “o” sí que puede entrar, española o marroquí. Y eso es de que yo no conozco Siria, pero tengo mi origen sirio. Ahí sí porque tenemos dos cosas equivalentes. Tenemos una nacionalidad de un país y de otro país que es España. Ahí sí podemos comparar porque partimos de identidades similares. Pero no podemos comparar mi identidad religiosa con mi identidad constitucional. Además, que no es contradictorio. Yo puedo ser española católica, española judía o española musulmana. El conflicto que entra es nuestro origen, la nacionalidad de la cual venimos y el sitio en el que estamos. Ahí sí que hay la confusión. [...]”

Después de esta intervención, otro miembro de la asociación recordó que mi exposición había comenzado con una frase en la que todo eso se recogía. Ante este apunte les dije:

“Es lo que definís vosotros en el encabezamiento de unas jornadas: ‘Españoles de nacionalidad y cultura, musulmanes de religión, europeos de mentalidad y árabes de memoria’”.

Como la intervención de Amr había estimulado a otras personas a pedir la palabra, guardó silencio para escuchar al resto de asistentes. Por lo que sigue a continuación pareciera que prestó mucha atención a lo que allí se acababa de decir. El día de la entrevista, el 29 de marzo de 2009, me comentó que había solicitado la nacionalidad española pues ya era mayor de edad y llevaba diez años en España. Me dijo que estaba organizando un campamento para chicos musulmanes. El objetivo que su asociación pretendía alcanzar con el campamento era:

“Queremos que los jóvenes se queden en esta zona para que se conozcan. Los campamentos sirven para nosotros, para que se conozcan los chicos de nuestra comunidad. Entonces pues más bien que se conozcan de la misma zona. Es mejor que se conozcan las chicas de la misma zona o los chicos, que de otra zona [...] El puente y la identidad es parte del puente, la identidad del musulmán, que no se contradigan los chicos, que no... no tengan una contradicción en decir que soy musulmán y español a la vez, que ya... no somos árabes, árabes no sé, algunos seremos árabes o no, pero somos españoles musulmanes. Cosas de éstas, y también, claro, preservar a nuestra comunidad, que no se pierda por ahí, que tengan sus compañeros que no sean musulmanes, sus amigos, pero que también tengan la amistad y hermandad de los musulmanes”

En este último testimonio, Amr insistía en la condición de ‘español’ y ‘musulmán’, hasta se cuestionaba si podía decirse de él y de sus compañeros si eran árabes o no. En su discurso no había ninguna referencia a Marruecos ni a su aún condición de marroquí de cara a la administración española. Cuando le pregunté cuáles eran las actividades que iban a realizar en el campamento me dijo que habían pensado tener actividades de diversión y otras de formación en Islam. Para ello iban a hacer conferencias por la noche y debates abiertos. Las conferencias iban a ser impartidas por gente que consideraban personalidades de la comunidad musulmana en España. Entre ellos me habló de un marroquí de 35 años que vino a España a hacer un doctorado y que yo conocía porque formaba parte de la asociación *Puente al Maghreb*. Para Amr, este marroquí ya no era joven y no sabía si compartía el mismo ideario o no, pero sí tenía la certeza de compartir la misma situación. Y añadía:

“Ellos a lo mejor no se consideran españoles, algunos de ellos, pero ellos sí que consideran que sus hijos tendrán que ser españoles, ellos no, no tanto, porque llegaron mayores aquí, pero sus hijos sí. Aunque ellos no se consideren, el caso del

doctor Barek (haciendo alusión a un iraquí de 34 años que también realizaba su doctorado en Madrid), no sé, a lo mejor por su nostalgia, su país y la situación que vive, no sé, por sus motivos, pues a lo mejor no se considera tan español como... Pero tienen claro que los jóvenes se tienen que considerar españoles musulmanes porque es la única fórmula que podemos, los chicos queramos o no... Pues yo llevo, por ejemplo, no he nacido aquí, pero llevo cuatro años sin ir a Marruecos y cuando voy, si es que alguna vez iré, pues iré como turista, no iré como ciudadano marroquí.

Virtudes: ¿Lo dices por lo de la nacionalidad?

Amr: No solamente por la nacionalidad, también por el sentimiento. Yo ahí me siento extraño. Me... Aquí me siento más... Incluso a mí no me importa decir que, no sé, los musulmanes tenemos ese amor a la tierra y yo amo a la tierra de España, o sea para mí la ciudad de Toledo... No es como mirar a la Meca (sonríe), pero... No me importa decir que sí me gusta la tierra, me gusta la sociedad en la que vivo. A lo mejor en otro ambiente me sentiría ahogado. Yo, la última vez que fui a Marruecos hace cuatro años fui cuatro, cinco días y me aburrí. No me gusta el ambiente y la gente que tampoco son de... comparten... Otra cosa es que vayamos allí vamos, a un país que se supone que es musulmán y te sientas un poco así que no... Para ellos, no sé si más conservador o más religioso que ellos. Los jóvenes aquí, los musulmanes de España y de Europa son más musulmanes que...”

Sin embargo, a pesar de defender la idea de que en España y en Europa la gente tiene más posibilidades de ejercer su “musulmanidad”, también reconoce que los/as musulmanes/as, el Islam y los/as marroquíes en España tienen una imagen negativa que debería ser revertida por medio de su ejemplo personal. Piensa que el estigma del que es portador podría invertirse mediante su participación ciudadana y por medio de la puesta en práctica de un comportamiento bondadoso que encuentre sus claves en el ejemplo del profeta Muhammad y el Islam. Así, cree que puede ser un “buen” ciudadano y un “buen” musulmán e incidir en los imaginarios y estereotipos a través de su ejemplo. Por esto colabora en varias asociaciones desde las que busca que se (re)conozca su condición de ‘español musulmán’.

4.1.3.3. Más allá de las divergencias: los aspectos comunes

Esta flexibilidad de reivindicaciones e intereses muestra que las críticas que ha recibido el concepto de ‘ciudadanía diferenciada’ sobre el temor a que este reconocimiento político conduzca a reforzar el aislamiento de los grupos entre sí y dificulte el sentido de comunidad en la sociedad pierde peso aquí, o como sugieren Kymlicka y Norman, pierde peso cuando se distinguen con claridad tres tipos de grupos y tres tipos de derechos que, en opinión de estos

autores aparecen confundidos, tanto en la propuesta de Young, como en los argumentos de sus críticos. Estos derechos serían, en primer lugar, derechos especiales de representación (en beneficio de grupos desfavorecidos), en segundo lugar, derechos de autogobierno (en beneficio de minorías nacionales) y, en tercer lugar, derechos multiculturales (en beneficio de inmigrantes y comunidades religiosas) (Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 27). Su diferenciación implica la disolución de los temores de aislamiento social, ya que tanto los derechos de representación como los multiculturales (a diferencia de los de autogobierno - que sí llevan incorporados el deseo de debilitar los vínculos con la comunidad global e incluso cuestionar su propia naturaleza, autoridad y permanencia-) buscan la inclusión social al mismo tiempo que el reconocimiento y la acogida de la “diferencia” como modo para facilitar esta inclusión (Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 29-31).

Y mucho más que eso, siguen perdiendo peso cuando vemos que la diferencia no tiene por qué asociarse con los/as extranjeros/as o la inmigración. Las demandas de los/as jóvenes de los/as que aquí hablo no buscan exclusivamente la inclusión social, sino que pretenden mostrar cómo ésta ya se da de hecho, aunque por la falta de reconocimiento y representación parece costar admitir su derecho a materializarse en el cuerpo legal de la sociedad. Esta resistencia debería ser superada al reconocer que las diferencias no se asocian sólo con la migración y que no sólo se busca la adherencia a un nuevo país, sino que muchas de las personas que las aportan se refieren a su país (por mucho que aludan esporádicamente y con nostalgia a otros lugares con los que también se identifican, más por ser el país de sus padres que por desear formar parte de ahí) y, como enfatiza Abraham, son personas que no han realizado ninguna migración, aunque sean hijos/as de inmigrantes.

Por otro lado, pensar en un aislamiento cuando se habla del reconocimiento de la diferencia es creer que las personas se identifican exclusivamente con una sola característica. Como recuerda Grad, los aspectos identitarios no son rasgos estables de estructuras cognitivas sociales, sino consecuencias de contenido específico determinado por procesos de construcción e implicaciones sociales y geopolíticas (Grad, 2008: 116). Por esto, la alternancia de identificaciones que muestran estos/as jóvenes habla de la asunción de su diversidad personal y de la decisión de reivindicar una ciudadanía española caracterizada por la pluralidad de sus detentadores/as; de materializar (a pesar de su falta de reconocimiento y adecuada representación social en nuestro medio) la propuesta británica de Uberoi de “identidad nacional multicultural” (2007: 141-157) de la que hablaba en el segundo capítulo y a la que yo preferiría identificar más con la ciudadanía (plural) que con la nacionalidad (identidad nacional); o de estar ejemplificando el modelo democrático deliberativo propuesto por Seyla Benhabib en el que se considera la capacidad de las personas de elaborar narraciones y resignificaciones culturales, por medio de sus acciones y de procesos de

comunicación, controversia y resignificación cultural que tienen lugar en su sociedad civil (Benhabib 2006 [2002]: 144, 179-237).

Como proponía Lucas, estos/as jóvenes sugieren, igualmente, distinguir entre diversidad como hecho, e igualdad como respuesta normativa (Lucas 2001: 18). De nuevo, es Abraham quien recuerda esta idea cuando dice:

“Yo creo en el respeto a la diversidad y creo que bueno, igual que yo he encontrado mi calma y mi camino, o estoy buscándolo, la gente tiene sus opciones. Siempre que sea, que primen derechos elementales, el respeto a los derechos humanos y la igualdad”.

Así, el reconocimiento de esta diversidad como característica general, y de los derechos que se derivan de ella, podría servir para evitar perpetuar la opresión de grupos excluidos de la que alertaba Young cuando se refuerzan los privilegios de los grupos dominantes y no se aplican políticas diferenciadas derivadas de las necesidades particulares de las diversidades sociales y culturales dadas entre los/as ciudadanos/as (Young 1989: 257-262; Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 26).

El problema es que esta intención de respetar la diversidad y su igualdad se dificulta cuando se sabe que el hecho de que una comunidad política comparta la misma concepción de justicia, no garantiza la formación de una identidad común y menos de una identidad ciudadana compartida, capaz de superar las rivalidades y estereotipos ligados a la etnicidad (Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 32-33). Y esta es la mayor dificultad con la que cuentan y han identificado estos/as jóvenes cuando consideran que sus esfuerzos han de dirigirse a modificar la mala imagen del/a ‘moro/a’, del/a marroquí y/o del/a musulmán/a; representaciones que se ponen en relieve cuando reivindican ante los/as demás el reconocimiento de su ‘ciudadanía’ y de practicar su opción religiosa en tanto que derecho humano que se impone al marco legal nacional.

En cualquiera de los dos casos, estos/as jóvenes defienden su igualdad tanto en los derechos cívicos como políticos generales de participación e inclusión política como social. Es decir, demandan su plena participación e inclusión en las principales instituciones de una sociedad, y la oportunidad sustantiva socialmente avalada de desarrollar y ejercer sus capacidades y realizar sus elecciones (Young 2000 [1990]: 290-291). Al mismo tiempo reconocen sus diferentes perspectivas sobre una cuestión, sin que para ellos/as, y como apuntaba Young, esta diferencia implique conflicto sino enriquecimiento (ib. 318).

Pero la reivindicación de estos tipos de ciudadanía no eran las únicas que se proclaman, sino que otras concepciones se derivan de las demandas de otros/as jóvenes, principalmente de aquellos/as que, o bien no tienen la nacionalidad española, o bien a pesar de tenerla consideran que las reivindicaciones de cualquier ciudadano/a (con independencia de poseer una u otra nacionalidad) han de hacerse en nombre de la igualdad entre las personas, así como en nombre de otros derechos reconocidos por la Declaración de los Derechos Humanos.

4.1.4. Otras 'ciudadanías' son posibles

Del mismo modo que se observa una distinción entre los/as jóvenes que desean una 'ciudadanía diferenciada' y los/as que reclaman su 'ciudadanía sin diferenciar', también se producen otra serie de reivindicaciones de ciudadanía que remite a diferentes escalas y diferentes ámbitos ('ciudadanía transnacional', 'ciudadanía supranacional', 'ciudadanía postnacional', 'ciudadanía global', 'ciudadanía flexible', 'ciudadanía particular', 'ciudadanía de residencia'). En este caso la titularidad de la nacionalidad española es determinante. Los/as que la tienen buscan que el resto de su sociedad se la reconozca, puesto que en su caso no sólo interesa visibilizar su posesión, sino la posibilidad de que se le haya atribuido a una persona a la que se le presuponen una serie de características derivadas de su religión y de su religiosidad que, para algunos/as, son incompatibles con los valores del estatus jurídico (ciudadanía española) que ostenta. Y los/as que no la tienen (o la tienen pero reivindican la primacía de unos derechos universales por encima de los estatales-nacionales) superan los límites del estado-nación en sus reivindicaciones y aluden a entes supranacionales o globales para exigir un trato igualitario y para demandar el respeto de sus derechos humanos. Este puede ser el caso de Mustafa y de Karim.

Mustafa llevaba ocho años en España y aún debía esperar dos años más para poder solicitar la nacionalidad española. Hacía un año que había solicitado la ciudadanía europea¹³², pero todavía no se la habían concedido. Había nacido en Marruecos y llegó a España por reagrupación familiar en 2002, cuando tenía 15 años. Fue directamente escolarizado en un instituto de educación secundaria. Aunque comentaba que el primer año en Extremadura le había parecido un proceso duro porque, en su opinión, él ya tenía una concepción de la vida,

¹³² Esta mención a la ciudadanía europea me lleva a señalar las reflexiones que distintos teóricos sobre 'ciudadanía' han realizado en los últimos años sobre 'ciudadanía transnacional' y 'ciudadanía supranacional'. Ni en este capítulo, ni en el resto de la tesis doctoral, desarrollo estos conceptos por considerar que sería más adecuado hacerlo si en mi trabajo de campo se hubieran dado más casos entre todas las personas con quien trabajé. Mustafa fue la única persona que se encontraba en esta situación y centrarme en ello, como una situación más general, podría haber distorsionado los datos. Sin embargo, dejo abierta la vía de la investigación en este sentido y, de momento, para saber más sobre estos conceptos, puede consultarse a modo de ejemplo Besserer 2001; Habermas 1996 [1990]: 500-515; Smith 2001 y Suárez Navaz 1999a y 2005: 11-14.

se desarrolló muy bien desde el principio y contaba que al año siguiente se sentía como otro más de su clase, sin diferencias. Cuatro años después de su llegada a España, como consecuencia de una respuesta favorable al proceso de reagrupación familiar que iniciaron con anterioridad sus padres, se trasladó a Madrid para comenzar sus estudios en la universidad. Allí conoció a Abdul, el joven del que he hablado en el capítulo anterior, y que le propuso a Mustafa crear una asociación. Cuando Mustafa escuchó su propuesta le mostró su interés y su apoyo. Él ya tenía experiencia en el ámbito asociativo. Era miembro de una asociación juvenil, colaboraba con otra y deseaba formar parte de la nueva asociación que podría constituir junto a Abdul y otros/as compañeros/as.

Al principio pensaron que podrían reagrupar a otros/as estudiantes musulmanes/as con el fin de crear una asociación que cubriera la carencia de órganos de representación para estos/as estudiantes. Pero el objetivo no era limitarse al ámbito universitario, sino llegar a la sociedad en su sentido más amplio. La propuesta de Mustafa era darle un cariz más cultural a la asociación donde poder hablar, debatir y desarrollar un discurso coherente hacia el exterior de las comunidades islámicas. Su preocupación era la formación personal, el conocimiento y la educación. Por medio del discurso coherente y la modelación de su cuerpo para practicar y mostrar sus mensajes se podría transformar el desconocimiento que en su opinión los/as españoles/as tenían sobre el Islam y los/as musulmanes/as.

“Existe un vacío hacia el musulmán. Yo, por ejemplo, cuando enciendo la televisión, o abro el periódico o cualquier canal de conocimiento pues veo desconocimiento de todo lo que es el musulmán y el Islam, cuando en España, en realidad, debería conocerse más y creo que, supuestamente es nuestra responsabilidad de darnos a conocer, tal y como somos. No tal y como se nos quiere dibujar de un lado y de otro. Nosotros somos nosotros y a nosotros nos corresponde transmitir el mensaje de cómo somos”.

Su intención era mostrar la normalidad que le caracterizaba en relación a otros/as jóvenes. Él rechazaba la diferenciación entre ‘musulmanes/as’ y ‘no musulmanes/as’. Hasta un día (después de que cuando le conocí me dijera que no tenía que justificarme por no ser musulmana), me reprochó que yo me definiera como ‘no musulmana’. Yo era una persona y eso era lo que valía, las personas no debían clasificarse en esa dicotomía ni en otras. Por eso, un año después de su entrevista y de esas conversaciones, él, que tenía esas ideas, no podía entender que le sucediera lo que le estaba pasando. En tercero de carrera decidió irse de Erasmus en el curso siguiente. Le concedieron la beca y las alegrías iniciales fueron convirtiéndose en tristezas y asombro por la incredulidad de que algún día llegara a ocurrirle lo que le estaba sucediendo. A finales de septiembre de 2009 me invitó a su cena de despedida antes de marcharse a disfrutar de su beca. Mustafa estaba muy contento por saber que pasaría

un curso académico en Inglaterra. No sólo estudiaría allí, sino que buscaría entrar en contacto con asociaciones de musulmanes. Quería conocer el medio asociativo de la ciudad a la que iba, cómo se encontraban los/as musulmanes/as allí, aprender de su experiencia y aplicar ese conocimiento a su vuelta a Madrid.

Una vez que ya estaba en Inglaterra nos encontramos por “skype”. En la conversación que mantuvimos con cámara web, pude comprobar en su sonrisa que mantenía la alegría de estar allí. Me habló de las relaciones con sus compañeros, del ambiente y de todo lo que estaba aprendiendo. Me preguntó por mi tesis y me dijo que en Navidades vendría a Madrid. En la primavera podía acercarme a verle, me invitaba a ir allí. Sin embargo, la invitación no pudo materializarse. Cuando le vi en las Navidades me contó que había solicitado el visado de estudiante al Reino Unido y se lo habían denegado. A pesar de llevar todos estos años en España debía solicitarlo como marroquí. Esta condición complicaba su situación y limitaba su libertad de movimientos, sobre todo en un país europeo que no se incluye dentro del espacio de Schengen en materias de controles de fronteras. El objetivo de conocer la experiencia asociativa de estudiantes musulmanes británicos se había frustrado.

Dos meses después, el 24 de marzo de 2010, me lo encontré en una estación de tren y me dijo que se iba a Bélgica con la *Liga Islámica por el Diálogo y la Convivencia de la Unión Europea* (LIDCUE). Me comentó que no podía ver cómo se pasaba su año académico en blanco y quería involucrarse en algún proyecto político. El de la *Liga* se enmarcaba dentro de la Alianza de Civilizaciones¹³³ y le gustaba. A la vuelta de Bélgica decidió hacer otro viaje con la LIDCUE a Turquía y allí estuvo dos meses. De nuevo un problema de papeles le retuvo. Pero gracias a esto había encontrado una sociedad que le gustaba. Había visto que la democracia, la libertad y la modernidad podían convivir perfectamente con el Islam, que los debates en los que se cuestionaban estas posibilidades eran inútiles. Estambul podía ser cualquier otra ciudad europea y su sociedad era un ejemplo para él. Por encima de ciertos derechos individuales, y/o grupales, se podían anteponer los generales; en la cotidianidad es donde se manifestarían las particularidades.

Por su parte, Karim, marroquí de 34 años que llevaba una década en Madrid, a donde había venido a cursar sus estudios de postgrado en Relaciones Internacionales. Para él su

¹³³ El proyecto de Alianza de Civilizaciones fue propuesto ante Naciones Unidas por el presidente del gobierno español José Luis Rodríguez Zapatero. La propuesta, que pretendía luchar contra el terrorismo internacional por un camino diferente del militar, defendía la alianza entre los países englobados en el concepto de ‘Occidente’ y los países árabes y musulmanes. Antes de presentarse en la asamblea general de la ONU del 21 de septiembre de 2004, fue patrocinada por el primer ministro turco, Recep Tayip Erdogan y respaldado por diferentes países de Europa, Latinoamérica, Asia, África y de la Liga Árabe. El programa fue finalmente adoptado por Naciones Unidas el 26 de abril de 2007. Para obtener más información consúltese el enlace: <http://www.pnac.es/default.htm>, consultado el 1 de noviembre de 2010.

participación en su asociación se regía más por la oportunidad de conocer a otros/as compatriotas marroquíes, establecer vínculos, celebrar fiestas, debatir, reflexionar, compartir momentos, etcétera. Una de sus preocupaciones, al igual que la de otros/as miembros de su asociación, era la de mejorar la imagen del/de la inmigrante marroquí. Él era musulmán, pero eso era algo que quedaba de lado en la asociación. Su creencia era una cuestión personal. En su asociación y en su vida cotidiana prefería hablar de cultura y política, pero no de religión. En este sentido se mostraba muy vehemente:

“Nuestros objetivos es [sic] lo más cultural, más temas de cultura, más temas de relaciones. Nosotros no somos una asociación religiosa. El hecho de que somos musulmanes no es. Incluso tenemos personas que no son musulmanes. No se basa sobre la religión. No, no.”

Karim creía que con decirle a los demás que era marroquí de nacionalidad y musulmán de religión era suficiente. Estaba más interesado en comprometerse socialmente en tanto que ciudadano. El resto de características se enmarcaban en su terreno personal. Como afirmaba Sheyla Benhabib (2006 [2002]: 50), Karim pensaba que sus actitudes políticas no se derivaban de sus identificaciones grupales. Su ámbito local era aquel en el que residía, en el que se encontraba a gusto y por el que se preocupaba. En su opinión, el hecho de vivir en Madrid a lo largo de una década implicaba la posibilidad de disfrutar de los derechos de su ciudad y su comunidad, así como la obligación de cumplir con los deberes de esa vida local. Y esa titularidad de derechos y deberes debía gozarse con independencia de las identificaciones que él realizara, como garantía de la igualdad entre todos/as los/as habitantes del lugar. Así, con estos argumentos, Karim, mostraba las distintas concepciones bajo las que puede comprenderse la ciudadanía. En este caso, su postura hacía alusión a la ‘ciudadanía social o cívica’ y la ‘ciudadanía de residencia’ de las que hablan Enrique Arnanz *et col.* (2008) y a las que me referiré más adelante.

Su puesta en práctica se mostraba, según Karim, en las relaciones con sus compañeros/as de trabajo, en los temas que ocupaban sus conversaciones (cuestiones socio-políticas y económicas de su ciudad y/o de su comunidad – el estado de la sanidad pública, la contaminación, las condiciones laborales, las actividades de ocio, el fútbol, etc-), en su participación en la asociación cuando desde esta se preocupaban por temas de interés general (como la convivencia y la igualdad), y en un comportamiento en que el Islam era una cuestión personal por la que aquellos/as que le conocían no le consideraban un irracional, aislado de su medio y despreocupado de él, sino que, gracias a este comportamiento, podía modificar los estereotipos por los que pudiera ser visto cuando hablaran de él.

Para Karim y Mustafa, su ‘ciudadanía’ es “la relación política fundamental y sus principales articulaciones, esto es, las expectativas y las exigencias, los derechos y los deberes, las modalidades de pertenencia y los criterios de diferenciación o las estrategias de inclusión y de exclusión” (Costa 2005: 35). La incidencia en lo relacional del concepto y no en un carácter estático me hace pensar que para estos/as jóvenes, la ‘ciudadanía’ es, en palabras de Polanyi, el ‘proceso instituido’ centrado en redes de pertenencia y relacionalidad entabladas en un tiempo y un espacio como prácticas sociales relacionales y no como “cosas” (Somers 1999: 227-228).

Bajo estas dos apreciaciones el ámbito estatal se plantea como una posibilidad entre otras. Con independencia de cómo la definamos (‘ciudadanía transnacional’ (Besserer 2001; Suárez-Nava 1999a y 2005), ‘ciudadanía postnacional’ (Soysal 1994), ‘ciudadanía global’ (Sassen 2007), ‘ciudadanía flexible’ (Ong 2003 [1999]), ‘ciudadanía particular’ (Benhabib 2005 [2004]), ‘ciudadanía de residencia’ (Arnanz *et col.* 2008), etc.), esta diversidad de concepciones refieren a procesos que, ubicados en territorios de adscripción nacional, se conectan con redes o entidades transfronterizas que redefinen los vínculos espacialmente (Sassen 2007: 14, 17); generando nociones de ciudadanía flexibles que permiten acumular capital y poder para responder con fluidez y adecuadamente a los cambios en las condiciones económicas y políticas globales e individuales (Ong 2003 [1999]: 6).

Esta flexibilidad y esta diversidad de ámbitos de vinculación y reivindicación se observa aquí. Pero más que detenerme en ella, voy a reflexionar en las causas por las que, en el contexto de este trabajo, estas concepciones no se imponen como mayoritarias sino que, quienes reclaman desde ellas lo hacen de un modo alternativo, haciendo uso de las posibilidades de participación y reivindicación que estas concepciones les garantizan. A continuación, me planteo el porqué de la adscripción al territorio del estado-nación de las demandas de estos/as jóvenes, en simultaneidad con otra serie de prácticas que pueden ser consideradas transnacionales.

Cuando los/as jóvenes que protagonizan esta tesis llaman nuestra atención sobre su condición de ciudadanos/as, desean transmitirnos sus sentimientos de pertenencia al estado español y su relación con el orden político-jurídico en el que están insertos/as. Sus demandas de pertenencia, sus relaciones, y el espacio en que se traban, se circunscriben así a una unidad socio-política representada por el Estado el cual, de acuerdo a Zapata, se convierte en el órgano que, como consecuencia del consentimiento y respaldo a las personas, les otorga una posición para actuar en la esfera pública (Zapata 2001: 7). Y este consentimiento y respaldo es identificado por estos/as jóvenes que muestran su legitimidad social, mediante el amparo legal obtenido por el respaldo y consentimiento que las administraciones estatales les concedieron con el reconocimiento y regularización de las asociaciones que formaron un día, o por el amparo de la filiación de los datos de sus documentos de identidad personal (en el caso de los

que se muestra su adscripción al estado del que se sienten parte). Esta reciprocidad se relaciona con la búsqueda de respeto, reconocimiento social y representación política. Pero, ¿cómo han de entenderse estas demandas? ¿Qué mensaje transmiten? ¿Qué indican?

4.2. El telón de fondo: las demandas de reconocimiento social, respeto y representación política como sentimientos de pertenencia

Con independencia del significado que ‘ciudadanía’ ha recibido a lo largo de los siglos, se ha concebido tradicionalmente como el compendio de tres condiciones, esto es, la participación, los derechos y deberes, y la pertenencia (Benhabib 2006 [2002]: 262-266; Bernuz y Susín 2003: 11; Bernuz 2003: 135; Held 1997 [1994]: 52-53; Zapata 2001: 8-9). Estas tres condiciones se han visto representadas por el asociacionismo, la identidad nacional y las definiciones de inclusión y exclusión encargadas de mostrar el carácter limitado y contextual de las mismas (Somers 1999: 222-223). La posibilidad de ser identificado/a como partícipe de ellas remite al goce de respeto social (Sennett 2003), reconocimiento (Honneth 1997 [1992]; Taylor 1993 [1992], 1997 [1994]) y representación, previos y adecuados a sus circunstancias y al ideal de justicia social (Fraser 2007: 17-35) universal (Benhabib 2006 [2002]). El hecho de destacar estos aspectos radica en que, a mi juicio, corresponden a las demandas que se encuentran por detrás de los deseos de los/as jóvenes que hablan aquí y que buscan visibilizar su ‘ciudadanía’, es decir, mostrar su pertenencia y reivindicar su respeto, su reconocimiento y su adecuada representación social.

4.2.1. El respeto y el reconocimiento como punto de partida

A finales de la década de los ochenta del siglo XX se observó un incremento de la dominación de ‘las políticas de reconocimiento’ en el discurso político (Lovell 2007: 1), tal y como había sido introducido por Charles Taylor en su ensayo *El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento* en el que el “reconocimiento” se convertía en el concepto dominante para reflexionar sobre la diversidad de movimientos y luchas socioculturales (Benhabib 2006 [2002]: 96-97). En algunas ocasiones el reconocimiento era entendido como un sinónimo de respeto, estatus, dignidad, prestigio y honor. ¿Cómo se conceptualizaban estos sinónimos? Según Young, el respeto implica escuchar lo que otras personas tienen que decir, o hacer lo que ellas dicen porque tienen alguna autoridad, conocimiento técnico o influencia (Young 2000 [1990]: 101). Para Sennett, el respeto era un trato que se ganaba por el desarrollo de capacidades y habilidades, por el cuidado de uno mismo y por la retribución a los otros. El estatus hablaba del lugar que una persona ocupaba en una jerarquía social. El prestigio se refería a las emociones que el estatus despertaba en los otros. El honor hablaba de códigos de

conducta. La dignidad era un valor compartido por todos los seres humanos. Y entre todos estos términos el reconocimiento entre las personas indicaba reciprocidad. O dicho de otro modo, el intercambio (o reciprocidad) se producía como fundamento de respeto mutuo (Sennett 2003: 60-74, 224).

Como expone Sennett en relación al análisis del estudio de *El Don* de Mauss (Sennett 2003: 223-227), es justo esta falta de reciprocidad e intercambio, y la consecuente falta de respeto y reconocimiento la que se pone de manifiesto cuando no se tiene en cuenta la ciudadanía de los/as jóvenes de los/as que hablo aquí. El hecho de otorgarla de un modo formal, pero no esperar nada de ella, implica la comunicación de que no se espera por su parte la participación en la comunidad política. Así se rompe el vínculo por el que se les permitiría devolver algo a la sociedad y, con esa postura restrictiva, se simboliza la falta de reconocimiento, de representación y de respeto social con que un sector de la sociedad les observa.

Esta falta de reciprocidad y de reconocimiento no casan con los requisitos que, según Taylor, ha de tener un proyecto democrático exitoso. Para que las personas se apropien de él, acepten su disciplina y los sacrificios que suele imponer, es necesario que se sientan embarcados en un proyecto común de solidaridad entre todos los que lo conforman (Taylor 1997 [1994]: 133). Si esta solidaridad no existe, se ve con claridad cómo la posibilidad de sentirse parte del proyecto se dificulta a la vez que los sentimientos de rechazo aumentan.

Por su parte, la falta de reconocimiento es de vital importancia en una sociedad que ha cambiado sus valores y ha pasado de reconocer el honor en el pasado, a reconocer ahora la dignidad. Mientras que el honor era un concepto jerárquico que implicaba privilegios gozados sólo por unos cuantos (si fuera de todos, este concepto carecería de sentido porque todos serían iguales y lo que interesaba destacar es que los otros eran menos), la dignidad, según Taylor, se reivindica como un principio igualitario entre todos los seres humanos. Ahora bien, el hecho de que la dignidad se utilice en sentido kantiano, como un concepto universal e igualitario, afecta de un modo directo a la identidad individual y el reconocimiento que los otros hacen de uno mediante las interacciones dialógicas (Taylor 1997 [1994]: 136-137). Esta afección de la identidad individual se observa en un ámbito próximo y cotidiano, el local. Desde él se gestionan los discursos y las prácticas identitarias, aunque estas se realicen en nombre de reivindicaciones globales como la dignidad y los derechos humanos.

Como se ve más arriba estas alusiones a la necesidad de reconocimiento y su falta de él, y aquellas que habían sido elaborados en las reflexiones sobre política de filósofos como Rousseau, Hegel, Habermas, Taylor (1993 [1992], 1997 [1994]), Honneth (1997 [1992]) Thiebaut (1998) se han pensado desde el marco del territorio de un Estado-nación (Fraser

2007: 17), en relación a cuestiones psicológicas de auto-realización y 'buena vida', y bajo la idea de que el anhelo de obtener reconocimiento por parte de otros, realmente lo que pretende es encontrar elementos sobre nosotros mismos con los que podamos elaborar nuestra propia identidad (Lina y Fine 2007: 41). El valor de estas aportaciones es indudable para la crítica que sobre sus teorías y propuestas se han elaborado con posterioridad, pero aquí excede mis posibilidades y las del texto analizar con detalle cada una de sus aportaciones, por lo que prefiero centrarme en el giro de tuerca que propone Fraser centrándose más en la representación política, como aspecto imprescindible para alcanzar la visibilidad de la titularidad de la ciudadanía. Mediante este giro se podrá comprender el alcance y las limitaciones de las reivindicaciones de los/as jóvenes a los/as que me refiero aquí. De sus decisiones se predicarán las circunstancias por las que podremos conocer en qué condiciones se encuentra su representación política.

4.2.2. *El espacio de la representación política*

En el capítulo 2 mencioné la vinculación de un grupo de jóvenes de Madrid a un proyecto que surgió una década, atrás para estimular las relaciones entre la juventud musulmana de ambas orillas del Mediterráneo. Este proyecto es el de *Forjadores de Vida*. Con independencia del país en el que residieran, se estimulaba a los/as jóvenes a participar en este proyecto común en el que se unían por su origen árabe y su fé islámica. El proyecto se articulaba a través de un grupo de personas que conformaban un movimiento articulado en redes asociativas que se diferenciaban por dos adscripciones territoriales, una local y otra nacional. Por encima de estas se estimulaba el establecimiento de vínculos transnacionales¹³⁴. Así, el grupo que se había creado en Madrid, se encontraba dentro de una federación nacional junto a otras personas que habían formado sus asociaciones en Barcelona, Mataró, Ceuta, Granada y Zaragoza. A su vez, esta federación nacional, se enmarcaba dentro de una federación europea compuesta además por jóvenes del Reino Unido, Alemania, Francia, Suecia y Holanda. Y esta federación europea establecía vínculos con la federación conformada por países del Magreb y de Oriente Próximo.

El movimiento se había ido articulando según se habían expuesto los pasos del proyecto por el que se conformaba. Este proyecto había sido emitido en 2001 en *Iqra'*, un canal satélite de televisión de corte islámico. El grupo de Madrid se adhirió a este movimiento cinco años después de que se formara pero en seguida comenzó a entablar conversación con el resto de grupos nacionales y europeos. Su lengua de comunicación era el árabe y sus objetivos primordiales eran fomentar el desarrollo de las sociedades civiles donde se encontraban cada

¹³⁴ Para conocer más sobre las condiciones de este tipo de vínculos y por qué pueden definirse como transnacionales puede consultarse Téllez (2008a). Disponible en Internet: <http://docsgedime.wordpress.com/mesa-1-1-practicas-transnacionales-desde-el-ambito-politico-ii/>.

uno de los grupos. En el caso de la federación europea, además, se pretendía colaborar en los proyectos de desarrollo de los grupos del Magreb y de Oriente Próximo facilitando la ayuda que desde estos países se necesitara.

Para fortalecer los vínculos de los grupos que conformaban la federación europea se organizó un encuentro en Londres, en septiembre de 2006, al que acudieron dos representantes del grupo de Madrid (también en representación de la federación española). En esta ocasión cada representante expuso sus objetivos delante de Amr Khaled, el ideólogo del proyecto.¹³⁵ Unos meses después, en diciembre de 2006, la federación española se reunió en Granada para fortalecer sus vínculos y establecer un plan de trabajo común. Posteriormente, en agosto de 2007, el grupo de Madrid se encargó de las gestiones para celebrar también en Granada el encuentro de la federación europea. Más tarde, los/as miembros madrileños de este movimiento, se encargaron de la organización de una conferencia que Amr Khaled impartió en Madrid, el 13 de enero de 2008.

Los preparativos de esta conferencia hicieron que el grupo terminara exhausto. Había que buscar un lugar amplio para dar cabida a un gran número de personas, reunirse previamente con el resto de grupos nacionales, recoger al ideólogo en el aeropuerto, comer con él y encargarse de su desplazamiento hasta el lugar en el que se iba a celebrar la conferencia, garantizar unas medidas de seguridad en este lugar, controlar el fervor de quien deseaba estar dentro y no encontraba espacio, reunirse con Amr Khaled al final del acto para cenar con él y comentar el curso de las actividades de la federación nacional, atender a los medios de comunicación que se habían desplazado al lugar, presentar el acto y asegurarse de que todo salía correctamente, sin ningún altercado.

Entre distintos grupos de musulmanes/as en Madrid se había extendido la noticia de la visita de Amr Khaled. La popularidad que había adquirido a través de la televisión se traducía en un entusiasmo que se manifestó con Khaled entró en el salón de actos del Centro Cultural Islámico de Madrid, donde impartió la conferencia. Pero antes de su salida, había sido difícil organizar y calmar a las personas que se habían desplazado para escucharle. El número de asistentes triplicó las expectativas de asistencia. Algunos/as decidieron marcharse, pero otros/as permanecieron fuera esperando encontrar un hueco en el salón de actos que, con una capacidad de 500 personas debía estar en ese momento ocupado por unas 800 que se habían sentado a lo largo de los dos pasillos que separan la sala en tres grupos de butacas. En ningún acto al que había acudido previamente había habido tal afluencia de público.

¹³⁵ Agradezco la amabilidad de cada uno/a de los jóvenes que sin conocerme me acogieron en aquel encuentro. Por este mismo motivo, agradezco a 'Amr Khaled que me abriera las puertas de su casa el 16 de septiembre de 2006, sin que previamente hubiera habido ningún tipo de comunicación.

Este evento generó mucho estrés entre sus organizadores/as. Su puesta en escena sorprendió a muchos/as de los asistentes que no entendían por qué los/as miembros de *Halqa* se encargaban de la logística y presentación del acto. Con anterioridad su vinculación al movimiento de Forjadores de Vida no había sido lo suficientemente publicitada y algunas personas protestaban por lo que consideraban como la monopolización de un líder que no les “perteneía” pues, desde su punto de vista, era una figura para todos/as los/as musulmanes/as y no sólo la imagen pública de ellos/as. Por este motivo se generaron muchos malentendidos. Además, quienes protestaban, mostraron su disconformidad con el discurso de Amr Khaled quien, según ellos/as, no estaba correctamente asesorado sobre la situación de los/as musulmanes ni en Madrid, ni en España.

A partir de esta situación se fue generando en *Halqa* el planteamiento sobre su permanencia en *Forjadores de Vida* o no. Unos/as miembros deseaban su continuidad y otros/as consideraban la necesidad de que su imagen se desvinculara de este movimiento. Así pasaron ocho meses sin que se tomara una decisión definitiva hasta que, cuando la asociación se reunió para reformular sus objetivos y sus actividades, la situación se puso sobre la mesa y se decidió realizar una votación. El resultado fue favorable para el abandono del movimiento. Los argumentos que se aludieron mostraban la preocupación por el daño que su permanencia en este movimiento pudiera ocasionar en su imagen local. Opinaban que de nada servía trabajar para mostrar su pertenencia a la sociedad civil española si después aparecían públicamente como un grupo de musulmanes/as interesados/as en favorecer el desarrollo de los países del Magreb y Oriente Próximo, como si ellos/as se identificaran más con esas sociedades que con la española¹³⁶.

¹³⁶ Aprovecho este comentario para explicar los motivos por los que no he concebido a los/as jóvenes con los que trabajé durante mi trabajo de campo como parte de una “diáspora musulmana”. Este concepto ha sido profundamente desarrollado por Pnina Werbner (2001, 2002) a partir de sus reflexiones sobre las características de la ciudadanía de los/as musulmanes/es en el Reino Unido (1998, 2000). Los esfuerzos constantes de estos/as jóvenes para que se reconociera la titularidad de su ciudadanía, y la adscripción de sus reivindicaciones a un territorio nacional me inducía a pensar que el proceso de extranjerización contra el que ellos/as luchaban en el ámbito local, sería aquel que yo llevaría a cabo con ellos/as si, a pesar de sus esfuerzos de mostrar sus sentimientos de pertenencia a un lugar, yo les concebía como parte de un grupo humano configurado en “una red transnacional de sujetos políticos en dispersión, conectados por lazos de co-responsabilidad a través de comunidades políticas, imperios o estados-nación” (Werbner 2000: 307-308 y 2002: 121). Sus relaciones no se caracterizaban por esta configuración y sus reivindicaciones remitían constantemente al estado-nación, por lo que preferí no caer en un “nacionalismo metodológico” (Wimmer y Glick-Schiller 2003) derivado del “patriotismo español” y de la “nostalgia nacional-católica” (Stallaert 1998 [1996]; (Núñez Seixas 2010) mediante las cuales, a pesar de su asentamiento y vinculación con su estado-nación yo estuviera sometiendo a una “forzada” dispersión bajo la idea de que su presencia se derivaba de unos procesos migratorios, en los que no habían participado, bien por ser nuevos/as musulmanes/as, bien por no haber protagonizado ninguna migración.

Este planteamiento no se daba entre los/as miembros del Reino Unido y de Alemania. Los/as de Holanda, Francia y Suecia parecían tener similares dificultades que los/as españoles/as y hacía tiempo que no se sabía nada de ellos/as. La falta de tiempo y de preparación, así como la escasa o inexistente financiación (en relación con los grupos del Reino Unido y Alemania) eran esgrimidas para reforzar la decisión de abandonar el movimiento por el cual sentían ser relacionados con la población árabe y no con la española. Por esto, no querían que el resto de españoles/as pensaran que no sentían su pertenencia a España, sino a un lugar con el que se identificaban por su origen árabe. Estaba en juego la manifestación de lealtades y su prioridad era la de ofrecerse a su sociedad. Esta última idea había sido el argumento de Fátima, una de las chicas que como miembro de *Halaqa* había pasado a ser también miembro de *Forjadores de Vida*. Lo argumentaba así:

“ser productivo en tu sociedad es un deber y no una opción. Yo vivo aquí. Vivo aquí con muchos tipos de personas. Me preocupa tu bienestar, el mío y el nuestro”.

Esa insistencia en el contexto local se explicaba por la característica que les diferenciaba de sus compañeros/as británicos, franceses y/o alemanes. Los/as miembros del grupo de *Forjadores de Vida* en Madrid tenían el sentimiento de que su sociedad les sometía a un proceso de extranjerización al pensar que no eran españoles/as, a pesar de haber nacido o llevar más de dos décadas en el país. Esta idea es la que terminó preocupándoles/as en mayor medida. Su origen era variado, algunos/as habían nacido aquí y otros/as habían llegado a España en la infancia o juventud. Sus esfuerzos se habían volcado en trabajar por mostrar al resto la factibilidad de sentirse españoles/as y musulmanes/as¹³⁷. Y a esto se dedicaban en su asociación *Halaqa*, alternando anclajes locales con demandas supra y transnacionales hasta que consideraron, de acuerdo a Margaret R. Sommers:

“solo a partir del terreno social particular de una sociedad civil que apoyase al mismo tiempo la *autonomía* y la *solidaridad* podían [...] beneficiarse de las normas universales de pertenencia” (Somers 1999: 223).

Por esto, la reubicación en Madrid y en su estado-nación de referencia, se consideraba relevante para sostener las reivindicaciones de respeto, reconocimiento social y representación política que se encontraban por detrás de su preocupación por visibilizar la titularidad de su ciudadanía política. Y su cuerpo, su imagen, y cómo esta fuera vinculada con sus discursos

¹³⁷ A día de hoy, sus esfuerzos como asociación local aún siguen siendo esos cuando muestran su apoyo a N. M., la joven musulmana que no pudo terminar el curso académico 2009/2010 en su instituto de educación secundaria por decidir ponerse el hiyab en abril de 2010 y cuyo caso describo en el capítulo 2.

podía servir para ejemplificar la conciliación de identificaciones civil y religiosa que deseaban mostrar, o, al contrario, para vincularse personalmente con otro tipo de sociedades. Y deseaban coherencia entre sus discursos y sus prácticas.

En los intereses de todos/as ellos/as no estaba establecer una disparidad de comprensiones e imaginarios que dificultaran el sentimiento de unidad y crearan una diferenciación entre los/as incluidos/as y los/as excluidos/as. Ellos/as mismos/as reconocían que al sentirse excluidos/as o rechazados/as se hacía más difícil embarcarse en un proyecto común, como sugería Loyal en el capítulo 2 cuando comentaba cómo se sentía cuando vivía situaciones discriminatorias en un corto período de tiempo y decía que, sin anularle su capacidad de sentirse incluida, sin embargo, una suma de rechazos le dificultaba pensar en que sus conciudadanos/as la consideraran parte incluida.

A pesar de este sentimiento de rechazo y exclusión, en los actos cotidianos de cada uno/a de ellos/as está la idea de transformar la concepción de que la unidad social se logra por medio de la tradición, lengua, religión y cultura compartida. Como Habermas proponía (en Taylor 1997 [1994]: 133-134), bajo una concepción liberal, ellos/as también demandan una unidad basada en ciertos principios constitucionales o político-morales básicos, una unidad ‘civil’ y no ‘étnica’. Y esta unidad, como se ve más arriba, lo que busca es la construcción de la “forma” común que permita reconocerse como miembro de un mismo grupo y un mismo proyecto; un proyecto en el que no se les exija la pérdida de su individualidad, sino que tome en consideración la igualdad y la autonomía (Lucas 2001: 15), a pesar de sus diferencias. Pero para que esto llegue a alcanzarse hay que obtener en primer lugar reconocimiento social y representación política.

Esta es la idea que articula la ‘teoría de justicia democrática post-Westfaliana’ de Nancy Fraser. Esta autora propone que las prácticas y las reivindicaciones de las personas no sean exclusivamente analizadas para conocer *qué* es lo que estos/as ciudadanos/as deben unos/as a otros/as, o *qué* es lo que hay que tener en cuenta para establecer relaciones sociales justas en el interior de una sociedad, sino *quién* participa de estos procesos. Es decir, a *quién* se considera miembro, *cuál* es la comunidad relevante hacia la que hay que dirigir la atención y *cómo* se participa en la toma de decisiones prácticas. Así, se puede hablar de justicia social cuando la pregunta ¿es paritaria la participación de las personas? tiene una respuesta positiva. La inexistencia de relaciones paritarias, al contrario, indicará unas relaciones injustas que sólo podrán ser superadas cuando se eliminen los obstáculos institucionales por los que se evita que algunas personas puedan participar mediante relaciones paritarias en cada una de sus interacciones sociales (Fraser 2007: 18-20).

Esta ausencia de relaciones paritarias se deriva de una injusticia a dos niveles cuando se impide la completa participación paritaria (falta de representación política ordinaria) y cuando los límites de la comunidad a la que corresponde la participación se establecen excluyendo de ella a determinadas personas a las que no se les considera su capacidad de participación ('misframing' o 'desubicación') y privándolas de la posibilidad de formar parte en la toma de decisiones sobre las reivindicaciones de justicia de primer orden de una comunidad política (Fraser 2007: 21-22). Esta situación es la que condujo a los/as miembros de *Forjadores de Vida de Madrid* a abandonar este movimiento ya que su vinculación a él implicaba su exclusión de los límites de la comunidad política y su ausencia en la toma de decisiones sobre reivindicaciones de justicia en su comunidad política. En su caso, la exclusión se producía de un modo tácito, pero "real". Los procesos de extranjerización a los que eran o podían ser sometidos/as al no relacionarles sus conciudadanos/as con la comunidad política española por observarles desde una óptica y no civil de la "identidad nacional" les conducían a la exclusión de su comunidad política.

Pero, en este caso, lo relevante según Fraser es detenerse a pensar cuáles son los límites territoriales de dicha comunidad pues, en pro de alcanzar esas relaciones paritarias, estos límites deberían fijarse más allá del estado-nación, teniendo en cuenta la distribución económica, el reconocimiento cultural y la representación política en estos nuevos espacios desde los que, por medio de *politics of framing*, dismantlar los obstáculos que impiden las relaciones paritarias. De este modo, mediante políticas afirmativas se pueden redibujar los límites del estado territorial de reivindicación o crear nuevos límites, desde la perspectiva de que el estado-nación sigue siendo el espacio adecuado para resolver los asuntos de justicia y para determinar a *quién* le corresponde recibir esa justicia (Fraser 2007: 22-24).

A pesar de que para Fraser, este tipo de políticas no son acertadas, son aquellas que decidieron tomar los/as miembros de *Forjadores de Vida* de Madrid al decantarse por redibujar no ya los límites del estado-nación, sino los *quienes* capacitados para la participación política. Esta decisión indica que estas personas no establecen relaciones paritarias en su comunidad política. En su busca, evidencian la injusticia social que recae sobre ellas y una carencia de poder que les impide llevar a cabo políticas *transformadoras* mediante las cuales establecer nuevas delimitaciones territoriales desde las que superar las injusticias, contemplar a *quién* se limita la justicia (*quién* forma parte de la comunidad política) y *cómo* se constituyen esos límites, es decir, *cómo* son trazados, percibidos o dibujados, (Fraser 2004: 24-26). La constricción que sienten en las adscripciones estatales-nacionales es tal que en el intento de ampliar los límites de estas adscripciones pierden incluso más poder y se dificulta en mayor medida su posibilidad de establecer relaciones paritarias.

Esta situación indica que, además, estos/as jóvenes son receptores de las injusticias que se producen por un fallo en la institucionalización de la paridad en la participación en el nivel meta-político de las deliberaciones y decisiones concernientes al *quién*. El efecto de esta falta de representación meta-política es la exclusión de un gran número de personas de la participación en los meta-discursos que determinan la división autoritaria del espacio político. De este modo, al aproximarse al *cómo* de un modo no democrático y al no estar institucionalizada democráticamente dicha participación, se niega a la mayoría la oportunidad de comprometerse en términos de paridad en la toma de decisiones sobre el *quién*. Esta falta de instituciones donde se debate el *quién* de un modo democrático, muestra la necesidad de focalizar la atención sobre el *cómo* (Fraser 2007: 27-28).

Por todo ello, en primer lugar, sufren una falta de representación política ordinaria por impedirles su completa participación como pares (son vistos como extranjeros y no como españoles). En segundo lugar, los límites de su comunidad política se establecen de tal modo que en cuestión de forma parecen incluirles (les otorgan oficialmente la ciudadanía), pero en cuestiones de práctica juzga sus capacidades de participación y les excluye (les priva del reconocimiento de los derechos de participación derivados de su nacionalidad, mediante la “extranjericación” a la que son sometidos y con la que se justifica su exclusión de la toma de decisiones ordinarias sobre *qué* temas se participa y *quién* lo hace). En tercer lugar, el monopolio estatal que se impone en las decisiones sobre los límites que le conciernen conlleva su exclusión de la participación de los meta-discursos que determinan las características de los espacios políticos.

Así el *quién* y el *cómo* se han visto dañados en el caso de estos/as jóvenes. Sus reivindicaciones, en las que reclaman que se tenga en cuenta su ciudadanía son una muestra de la falta de representación y reconocimiento a las cuales se les somete, cuando se les otorga una ciudadanía formal por medio de la cual parece que pueden participar siempre y cuando no muestren que siendo ciudadanos/as son también musulmanes/as (característica que se asocia a extranjeros/as). Esta condición y las ideas que se asocian a ella, es aquella por la que, en la práctica, se pone en cuestión su capacidad de participar en los procesos por los que se establece el *quién* puede formar parte de la comunidad política y *cómo* puede hacerlo. De este modo se les aplica una de las mayores injusticias por las que se les excluye y recluye al ostracismo o la ‘muerte política’ de la meta-política.

Según Jürgen Habermas, el estatus de ciudadano/a se debe constituir por redes de relaciones igualitarias de reconocimiento mutuo, establecidas mediante prácticas compartidas de intersubjetividad, por las que cada persona pueda adoptar la perspectiva participante y no sólo la de observador o actor preocupado sólo de su propio éxito (Habermas 1996 [1990]: 498-499). De esta forma, se podría garantizar la igualdad en la protección y el respeto de su

integridad como individuos, como miembros de grupos étnicos o culturales y como ciudadanos o miembros de una comunidad política (ib. 496) para decidir sobre los aspectos que determinan un reconocimiento recíproco por el que cada persona espera que su libertad y equidad sea respetada por todos.

Este hecho de ubicar el reconocimiento dentro del paradigma de justicia (y no en el paradigma psicológico), sugiere tratar los problemas morales como cuestiones de estatus social y analizar el modo en que los patrones de valoración cultural son construidos para hacer que algunas personas sean excluidas, invisibilizadas o vistas como inferiores en el terreno de la política (Lara y Fine 2007: 41). Es por esto por lo que considero la adecuación de esta perspectiva al tema que trato aquí, y es por eso que me he detenido al comienzo de este texto a mostrar cómo se han construido culturalmente los conceptos de ‘moro’, marroquí y musulmán, de acuerdo a determinados acontecimientos dados a lo largo de la historia política del contexto en que se ubica esta investigación. En esta construcción no sólo ha influido la política nacional, sino que las relaciones hispano-marroquíes, mediterráneas e internacionales tienen un efecto local que no debe olvidarse.

Como aquí se puede ver, estos/as jóvenes no se caracterizan por homogeneizar sus reivindicaciones, sino que alternan los marcos en función de las características de sus demandas. Sus reclamos como musulmanes/as les abren las fronteras del estado-nación, mientras que sus demandas como ciudadanos políticos de él les constriñen en su interior. Por esto considero que este ejemplo muestra una necesaria alternancia de marcos de análisis y no la imposición de unos sobre otros, puesto que las características sociohistóricas de los límites territoriales del estado-nación pueden incidir sobre sus ciudadanos/as limitando su poder para ser reconocidos como tales y, de ahí, para dificultar el establecimiento de relaciones paritarias. Así, la persistencia de referencias a marcos nacionales (de acuerdo a políticas *afirmativas*) no tiene por qué considerarse errada para aquellos que carecen de una capitalización de recursos locales (y de representación social), por cuya ausencia han de seguir reivindicando en tales marcos nacionales, trabajando por revertir sus estigmas mediante la representación de los ejemplos de “buena ciudadanía”.

4.3. La “buena ciudadanía”

Este interés de resaltar el calificativo de “buena ciudadanía” no es una novedad en la historia de la política. Desde la Grecia clásica hasta nuestros días, la teoría política ha desarrollado un gran cuerpo teórico sobre la conceptualización de la ‘ciudadanía’ (Zapata 2001: 9-20) y de los elementos de su significado que hablan de las responsabilidades, virtudes y requisitos que caracterizan al “buen ciudadano” (Kymlicka y Norman 1997 [1994]: 7; Suárez Navaz 2005:

30-32). El hecho de alcanzar esta categoría de “buen/a ciudadano/a” es lo que se pretende aquí, cuando lo que se busca es hablar de la conciliación de identidades religiosas y civiles (español/a musulmán/a) para revertir el estigma de unas personas a las que se cuestiona su ciudadanía cuando mencionan su fe islámica. Desde esta perspectiva, si ejercen de ciudadanos/as, y de los/as buenos/as (mediante prácticas como su participación en asociaciones, trabajando por la convivencia, colaborando con partidos políticos, conociendo y usando las administraciones públicas, apareciendo en programas de televisión y/o en documentales, votando, etc –tal y como puede verse con más detalle en el capítulo anterior-), se podrá revertir esa imagen.

Los testimonios de cada una de las siete personas de las que he hablado en este capítulo pueden ser analizados bajo cinco términos, esto es, respeto, reconocimiento, representación, pertenencia y ciudadanía. A partir de sus reivindicaciones se observa un deseo de ser reconocidos/as y respetados/as en la sociedad en la que viven. En la mayoría de los casos no sólo demandan respeto y reconocimiento, sino una adecuada representación de sí mismos/as, que intentan también mostrar mediante sus sentimientos de pertenencia y su estatus de ciudadanos/as, principalmente, de “buenos/as ciudadanos/as”.

Las reivindicaciones de un tipo de ciudadanía u otra implican la ocupación política y social de un lugar determinado en la sociedad civil. Ya que la ‘ciudadanía’ conlleva también la definición clara de la exclusión, se ha hecho necesario para ellos/as identificar con claridad cuál será la reivindicación adecuada, puesto que de ella se derivarán unos imaginarios que definirán a las personas como las incluidas o las excluidas. Y esta definición facilitará o dificultará la coherencia discursiva de quienes solicitan que se reconozca su inclusión. Esta es la conclusión a la que llegaron los/as miembros de la asociación *Halaqa* cuando en octubre de 2008 se plantearon la necesidad de reformular los objetivos que guiaban sus actividades.

Esta reformulación se producía para buscar mayor impacto en el ámbito local. En la reunión en la que debatieron los objetivos no sólo se limitaron a pensar cómo podían renovar su imagen local, sino que también se plantearon cómo gestionar su vinculación con el movimiento social transnacional *Forjadores de Vida*. Las características del grupo de Madrid evidencia la espontaneidad de su organización, la flexibilidad de intereses de las personas que lo componían y la velocidad con que pudieron establecer vínculos con otras personas interesadas en el proyecto y ubicadas en contextos muy diferentes. En este grupo había migrantes, hijos/as de inmigrados/as y nuevos musulmanes españoles, esto es, personas con diversas condiciones sociales, políticas y legales, que terminaron influyendo en las formas y direcciones de sus prácticas (Soysal, 1994: 5), donde los vínculos transnacionales se debilitaron ante la fuerza que cobraban las injusticias o los debates locales por los que se unieron y movilizaron para clamar la reparación de los déficits y las desigualdades (derivados de la falta

de reconocimiento y representación –manifestadas en la dificultad para participar de relaciones paritarias-). Como demandaba Abraham al principio del capítulo, en su medio local, estos/as jóvenes no deseaban vincularse con entes ajenas a él, sino que con sus prácticas y sus ejemplos procuraban que el resto de conciudadanos/as les valoraran por las opiniones que tenían sobre un gran abanico de temáticas (participación juvenil, convivencia, igualdad, etc.) que no quedara circunscrito a las demandas para satisfacer su “musulmanidad”.

Esta reivindicación se trata de un tipo de ciudadanía que, como refiere Pnina Werbner es subjetiva; construida en interacción dialógica; con particulares asunciones históricas, culturales y sociales sobre las similitudes y las diferencias; reivindica el derecho a ser diferente y reconocido social y políticamente; y la negociación de estas premisas en tiempos y lugares diferentes generan prácticas, compromisos e interacciones sociales distintos dada su relación holística con una particular comunidad política plural. A diferencia del nacionalismo que mira hacia el pasado para legitimarse, este tipo de ciudadanía subjetiva dirige su mirada hacia el futuro (Werbner, 1998: 5-7). Además, se trata de una ciudadanía en cuyos discursos locales se observan reclamos globales como el derecho a un trato igualitario por encima de las diferencias. En este sentido, es una ciudadanía que se asemeja a la que Soysal llamó postnacional (1994: 7, 10, 136-162), pero con la diferencia de que aquellos/as que la poseen no son solo inmigrantes (ib. 119-135) (a excepción de Karim y otros/as como él), sino también ciudadanos/as españoles/as que, sin embargo, son considerados/as extranjeros/as en su país por la recreación de una “identidad nacional” étnica y no civil.

Este tipo de ciudadanía postnacional les ha dado a algunos/as de ellos/as el derecho y el deber a participar en las estructuras de autoridad y en la vida pública de una comunidad política, con independencia de los lazos históricos y/o culturales a esa comunidad (Soysal, 1994: 5). Es interesante mencionarla aquí porque permite observar cómo los discursos globales penetran los marcos nacionales (Habermas 1996 [1990]: 515; Soysal 1994: 143-156) y esto puede observarse también aquí, como se pone de manifiesto en personas como Karim, Mustafa y Amr, oficialmente registrados como marroquíes residentes en Madrid, que se convierten en beneficiarios de este tipo de derechos. Sin embargo, junto a estos/as jóvenes, se encuentran también nativos/as considerados/as extranjeros/as por el origen inmigrante de sus padres, por sus creencias religiosas (consideradas ajenas a la que se entiende como la “identidad nacional” tradicional del país), por su nombre, o por sus rasgos. Esta situación muestra una injusticia y una falta de representación y reconocimiento de los derechos y deberes de una parte de sus ciudadanos/as. Por esto considero que las críticas a la teoría de la justicia social elaboradas por Fraser son las que más pueden ayudarnos a comprender los procesos de exclusión que promueven los procesos de extranjerización a los que se somete a algunas personas del país.

Esta dificultad de establecer relaciones paritarias en cualquiera de las interacciones sociales de estos/as jóvenes, era mencionada por Abraham cuando refería que en la elaboración de las leyes no se tiene en cuenta las aportaciones de todos los colectivos o de todas las personas o, más en concreto, cuando critica que los programas de debate en televisión reproducen relaciones desequilibradas al llamar a participar por un lado a expertos en distintos temas y, por otro lado, a personas que con mejor o peor preparación intentan defender su postura simplemente desde su experiencia de musulmanes/as. Con esta manifestación Abraham estaba denunciando una de las opresiones a las que Young alude y define como ‘carencia de poder’, esto es, la condición de las personas sobre las que se ejerce el poder sin que ellas lo ejerzan; a las que se les dejan pocas oportunidades para desarrollar y usar sus capacidades; las que tienen que aceptar normas y rara vez tienen derecho a darlas (Young 2000 [1990]: 99). Al mismo tiempo, Abraham llamaba la atención de las distintas percepciones que cada miembro del grupo tiene sobre las mismas instituciones, relaciones o hechos. Esto determina que los miembros de algunos grupos se encuentren en mejor posición que los miembros de otros para entender y anticipar las probables consecuencias de implementar políticas sociales particulares (Young 2000 [1990]: 312-313).

Esta mención a la carencia de poder y el sentimiento de necesitar establecer relaciones paritarias en la elaboración de las leyes, muestra la relevancia de la propuesta de Fraser de no olvidar el aspecto político (en un sentido normativo y jurisdiccional) que establece los criterios de pertenencia social y determina *quién* cuenta como miembro, *quién* está incluido y *quién* excluido dentro de una distribución justa y un reconocimiento recíproco. Al mismo tiempo, no se deberían olvidar los criterios por los que se decide *quién* puede reivindicar la redistribución y el reconocimiento, así como de qué manera pueden reivindicarse y arbitrarse o juzgarse ambos, es decir, *quién* puede ser miembro y *cómo* ha de realizarse este procedimiento de juicio y membresía, más allá de las estructuras económicas y la jerarquía de valores culturales que niega a algunas personas la posibilidad de mantener una posición esencial, ubicándoles en un estatus desigual o siendo mal reconocidos (Fraser 2007: 20-21).

Las desigualdades de capacidad de participación que pueden observarse entre estos/as jóvenes conducen a pensar que sólo aquellos/as que pueden entenderse como la elite (de la elite a la que todos/as ellos/as pertenecen en un sentido amplio) pueden acceder al marco de justicia post-Westfaliano y a la puesta en práctica de las políticas *transformadoras* que le corresponden. Todos/as ellos/as luchan por una justicia social en un mundo globalizado, pero no todos/as ellos/as tienen la capacidad de desmarcarse de los límites nacionales. Y es que, como recordaba Somers la posición social, política y cultural de ciudadanos en situaciones similares establece las diferencias en sus grados de participación (1999: 221). Porque, además, parece que algo más de una década después, la afirmación de Soysal sigue estando vigente, y el mundo aún sigue estando organizado en unidades políticas, y las

demarcaciones topográficas aún indican los modelos y las prácticas de los actores nacionales e internacionales (1994: 143). Por esto, los estados-nación permanecen siendo las estructuras centrales de regulación en el acceso a la distribución de bienes sociales como la educación y la salud pública, a pesar de que los derechos que se reivindican en estos marcos son legitimados por el orden transnacional que define las reglas y organización de los sistemas de estos estado-nación (Soysal, 1994: 143, 157).

Desde estas instituciones, relaciones y estructuras transnacionales se configura la auto-determinación política y los derechos culturales colectivos a modo de prerrogativas universalistas que fomentan movilizaciones y demandas sobre las identidades particulares manifestadas en el interior de los estados-naciones (ib. 160-161). Puede que la ciudadanía nacional, tal y como sugiere también Soysal (1994: 167), no sea importante para los/as inmigrantes. Sin embargo, sigue siendo un concepto adecuado para aquellos/as que desean que se reconozca su tenencia para que queden correctamente representados/as social y políticamente (a pesar de que muchas de sus reivindicaciones vengan determinadas por discursos globales en los que el respeto a los derechos humanos prevalezca sobre las particularidades que se demandan a los estados-naciones). El desarrollo de su conciencia de pertenencia a una comunidad política territorializada (la española), no entra en contradicción con sus sentimientos de pertenencia a una comunidad religiosa que es imaginada como universal. Sus reivindicaciones, aunque proclamadas en un ámbito local, aluden a injusticias globales. Su participación, sus derechos y su sentimiento de pertenencia quedan reunidos en sus reivindicaciones y manifestaciones de ciudadanía que, en el fondo, lo que buscan es su reconocimiento en términos de adecuada representación.

En aquellos/as casos en que estos/as jóvenes desean diferenciarse en tanto que ‘ciudadanos/as españoles/as musulmanes’ la religión debe tener un espacio dentro de su representación política. Si la práctica de la ciudadanía entrena a la persona en su condición de ciudadano/a, la práctica del Islam ofrece una serie de actitudes, pensamientos, valores y virtudes que promuevan una ética y una moral individual y colectiva por medio de la cual también se pretende representar una serie de ejemplos de modos de ser con los que poder revertir los estigmas. Pero, ¿cómo se llevan a cabo estos procesos? ¿Cómo se eligen y encarnan esas prácticas? ¿Quién las juzga? ¿Cuáles son las adecuadas para tal fin?

5. El “Islam verdadero”

El 26 de noviembre de 2010 un amigo me regaló un libro. Mientras me lo daba me contó la historia por la que había llegado a sus manos. Dando vueltas por el Rastro de Madrid se había encontrado con un puesto en el que se alternaba la mezcla de perfumes con folletos informativos sobre el hiyab, y el Islam como religión de paz. Dicha mezcla le sorprendió y se detuvo en el puesto unos instantes, curioseando la mercancía. El dueño del puesto observó su interés y comenzó a hablar con él. Después de la charla le regaló el libro *El Islam y su respuesta a las cuestiones actuales*. Mi amigo insistió en pagarlo, pero, en lugar de eso, el dueño del puesto rechazó el dinero y le dedicó el libro. Estaba contento con la conversación que había mantenido con mi amigo y le firmó una dedicatoria “Para que conozcas el Ahmadiyyat, el verdadero Islam”.

Las preocupaciones por mostrar el “verdadero Islam” no eran sólo un capricho del vendedor del Rastro. Otros/as muchos/as musulmanes/as, desde distintas perspectivas, y a lo largo de la historia del pensamiento islámico, principalmente en momentos de cambio histórico como invasiones, expansiones, colonizaciones y emigraciones, también han estimulado el acercamiento a la interpretación de las fuentes islámicas (Benzine 2004: 14-18) para difundir los valores, prácticas e ideas que para ellos definían lo que consideraban como el “Islam verdadero” (Bunt 2003: 126-129). En la actualidad, principalmente después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, este interés en mostrar el “verdadero Islam” se ha multiplicado entre los/as musulmanes/as que conforman una minoría religiosa en distintos países cuyas políticas de seguridad han establecido una diferenciación entre “musulmanes moderados” y “musulmanes fundamentalistas/ violentos”, según la posición que estos adoptan en apoyo a los gobiernos de las sociedades en las que se encuentran, o a las actuaciones de Al-Qaeda y sus células afines (Mandaville 2007: 112-113).

En este capítulo se verá cómo esta misma diferenciación se ha realizado también en el imaginario político y social de los habitantes de Madrid. Los/as musulmanes/as jóvenes de la ciudad también se han visto apelados/as por esta dicotomía que en un primer lugar les hace cuestionarse cuál es el “Islam verdadero” para, a continuación, mostrar qué se entiende por

“buen/a musulmán/a”. Este cuestionamiento, de larga trayectoria en el pensamiento islámico, en la actualidad, además, se ha trasladado a las estructuras de poder de sociedades donde los/as musulmanes/as son concebidos/as como minorías sociales. En este caso, las respuestas de los/as musulmanes/as se dan y se realizan de cara al resto de fieles y de cara a aquellos/as que no lo son (buscando el respeto, el reconocimiento y la representación de los que hablaba en el capítulo anterior). De este modo, este cuestionamiento puede tomarse como la oportunidad para ofrecer respuestas (ejemplos) de “musulmaneidad” que contravengan las representaciones estigmatizadas de los imaginarios de su sociedad. Estos ejemplos implican la visibilización del Islam en las esferas públicas y la reislamización de los discursos, imágenes y comportamientos que se articulan, en ocasiones, siguiendo los manuales del/a “buen/a musulmán/a” redactados por predicadores con mayor o menor formación en Islam. Y esta representación (ejemplificación) es la que puede explicar los comportamientos de parte de los/as jóvenes a los que me refiero en esta tesis doctoral. Aquí, me interesa conocer de qué modo afecta en sus discursos y sus prácticas, cuáles son los sistemas que se articulan para poder participar de esta visibilización y qué implicaciones tiene de cara al Islam.

5.1. Cuestión de conceptos: significados de una categoría religiosa empleada de modo político y social

En el diccionario de la Lengua de la Real Academia Española el término ‘musulmán’ recoge dos acepciones. En primer lugar, dice que se trata de un adjetivo, usado también como sustantivo, que hace referencia a la persona que profesa la religión de Mahoma¹³⁸. En segundo lugar, define ‘musulmán’ como perteneciente o relativo a Mahoma o a su religión¹³⁹. En cualquiera de estas dos acepciones estos términos son definidos en sentido religioso. Sin embargo, en la actualidad, las circunscripciones a las que se limita a un ‘musulmán’ no son meramente religiosas. En torno a estos términos hay una fuerte carga social, política e identitaria.

Desde un punto de vista social, cuando se habla de un ‘musulmán’ se suele hacer alusión a un perfil sociodemográfico que va a ofrecer información de una serie de características que determinarán unas prácticas sociales y modos de entender la cotidianidad particulares. En nuestro medio, España, y nuestro entorno, Europa, estos dos conceptos no sólo se entienden

¹³⁸ Mantengo esta manera de llamar al Profeta Muhammad para permanecer fiel a la definición dada en el Diccionario de la Lengua Española, sin embargo algunos de mis informantes consideran que los términos ‘Mahoma’ y su derivación ‘religión mahometana’ contienen una carga despectiva con la que no desean identificarse.

¹³⁹ Real Academia Española (2001) *Diccionario de la Lengua Española*. Tomo II. Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A. Pp. 1559.

como algo relativo a la religión, sino que se relacionan con procesos migratorios y con políticas de integración social. Además, el papel político de los musulmanes es observado desde el reconocimiento de los derechos de participación social y política de los/as inmigrantes residentes y ciudadanos/as de un estado europeo. En este caso, al igual que en el anterior, se valora el peso que su religión tiene sobre las decisiones y prácticas políticas que llevan a cabo.

Esta perspectiva corresponde a las personas que les/as definen desde el exterior. Pero entre los distintos grupos de musulmanes/as también se ha dado un cuestionamiento sobre qué significa “ser musulmán”, cómo ha de ser un/a “buen/a musulmán/a” y qué interpretación del Islam es la acertada, la que puede reconocerse como el “Islam verdadero” (Eickelman y Piscatori 2004 [1996]: xiv). Para comprender estas definiciones y los modos de proceder que se derivan de ellas es adecuado concebir a cada una de las personas insertas en un mundo relacional donde las decisiones personales dialogan con las situaciones políticas, sociales e históricas de los contextos que habita física y/o virtualmente.

Hasta aquí se está hablando de cómo determinadas personas son vistas por otras que, por regla general, suelen enmarcarse dentro de la hegemonía política y social. Sin embargo, en esta tesis doctoral se muestran y analizan los distintos modos en los que diferentes jóvenes musulmanes de Madrid entienden los términos ‘musulmán’, los motivos por los que comienzan a reflexionar sobre ellos, las intenciones por las que consideran conveniente estas reflexiones, así como las prácticas derivadas de ellas y los objetivos que pretenden alcanzar con las mismas. Por todo ello, es adecuado comprender a cada una de estas personas situaciones políticas, sociales e históricas de los contextos que habitan física y/o virtualmente.

De ahí que los contextos sociales, políticos e históricos en los que se mueven de un modo más inmediato; las características de otros contextos que parecen más distantes, pero por los que también se sienten afectados; el devenir de la historia del pensamiento islámico; los modos de información por los que acceden a su entorno; las nuevas tecnologías gracias a las que se comunican; y los procesos globales que favorecen unas direcciones de actuación en lugar o, además, de otras generen distintas prácticas y reflexiones sobre los términos ‘musulmán’ y ‘musulmana’.

El conocimiento de estas direcciones de actuación individual y/o colectiva, de la experiencia humana y de la primera persona, son tres objetivos que caracterizan a las humanidades en la búsqueda de nuevas formas de subjetividad que existen entre la realidad y la imaginación, y entre el mundo causal y el mundo escrito (Broncano 2009: 3). Los/as jóvenes que han ofrecido sus testimonios aquí han reflexionado a partir de su experiencia, y en el diálogo consigo mismos/as, con sus familiares, con amigos/as y compañeros/as, con sus referentes

religiosos, con desconocidos/as correligionarios/as o no, en relación a los desafíos de su contexto social, político e histórico. Así, tres factores han estimulado su reflexión sobre el significado del concepto y la práctica de “ser musulmán/a” (“buen/a” musulmán/a). Por un lado, ha incidido el aumento de la referencia a los/as musulmanes/as en los medios de comunicación desde las dos últimas décadas del siglo XX. Por otro lado, ha influido el hecho de que esta referencia haya estado relacionada con noticias que han versado sobre política internacional y violencia, sobre todo desde comienzos del siglo XXI. Finalmente, ha sido relevante el hecho de que el medio en el que se encuentran no les reconoce como “originarios/as” seculares de él, sino como nuevos/as ciudadanos/as que han ido apareciendo en la geografía europea a partir de la segunda mitad del siglo XX. Así, se piensa aquí que es este último factor el que ha impulsado a muchos/as de ellos/s a interesarse más por un conocimiento de los fundamentos de su religión y a elegir una práctica religiosa social y políticamente comprometida. Esta práctica, en lugar de reproducirla de un modo hereditario o como una nueva adopción incuestionable, les permite encontrar elementos para mostrar mediante el ejemplo el lugar social en el que desean ubicarse, es decir, el lugar de ‘españoles/as musulmanes/as’, o simplemente ‘españoles/as’.

Esta definición resultante ha de ser entendida como un dispositivo articulado que -como sugiere Broncano para cualquier concepto-, tiene cuatro utilidades. En primer lugar, sirve para señalar la diferencia. En segundo lugar, identifica y reidentifica a un mismo objeto que pertenece a una clase configurada por diferencias. En tercer lugar, funciona como ordenamiento de prácticas de discriminación y reconocimiento en el espacio social. Finalmente, en cuarto lugar, es productor de inferencias ya que produce juicios, razones y aseveraciones que se relacionan entre sí como legitimantes (Broncano 2009: 14).

Por su parte, la categoría de ‘españoles/as musulmanes/as’, como se verá aquí y como apuntaba Broncano para la generalidad de los conceptos, ha sido sometida por los/as que la detentan a procesos de inestabilidad y subjetividad con el fin de transformarla en un concepto que, revestido de estabilidad y objetividad, se convierta en un elemento de juicios intersubjetivos útiles para contribuir a la configuración de conocimientos, la definición de planes, la transformación de la mente de otros, el establecimiento de instituciones y, en definitiva, el cambio del mundo (Broncano 2009: 13). Estas acciones son las que, a mi entender, se encuentran implícitas en las reflexiones llevadas a cabo por las personas que irán argumentado y contra-argumentando desde aquí.

La interacción dialógica mediante la cual se producen estas reflexiones, y las nuevas categorías sociales, políticas, religiosas y culturales resultantes, sigue una lógica multiescalar donde procesos globales se manifiestan en espacios locales y donde las representaciones locales influyen en los imaginarios globales. Estas nuevas categorías han de ser entendidas como una

relación dependiente de representaciones caleidoscópicas adquiridas tras un largo proceso en constante reformulación donde cada una de las personas que lo protagoniza han aprendido a mirar y escuchar dentro y fuera de sí misma. De este modo, en su conversión en conceptos ha de ser entendida como nodos relacionales que no pueden ser pensados individualmente, sino que se tiene que concebir como sistemas y dispositivos que permiten articular experiencias (Broncano 2009: 12). Estas experiencias, en el caso del Islam, se han traducido en la visibilización de esta religión en las esferas públicas, promoviendo procesos de reislamización con distintos significados.

5.2. La reislamización y el “Islam verdadero”: una conducta y un cuestionamiento clásico

El trabajo de campo realizado en Madrid me ha mostrado que cada una de las experiencias individuales de los jóvenes que han colaborado en esta investigación no puede ser comprendida si no se tiene en cuenta su imbricación con otros lugares que amplían los límites geográficos de la ciudad y región en la que inicialmente se enmarcan. Las relaciones entabladas con personas de otros lugares del estado español, de Europa y de países del Magreb y de Oriente Medio hablan de una redimensión geográfica de redes sociales, configuradas gracias a las tecnologías de información y comunicación, como Internet, e influidas y/o motivadas por mensajes emitidos en canales de televisión recibidos vía satélite. A su vez, el mayor acceso a medios de transporte veloces y económicos ha favorecido los encuentros personales entre estas personas que, con anterioridad, parecían sentirse más distantes.

Cuando Nisrine me contó los orígenes de la asociación de la que forma parte, me habló de su participación en un encuentro de hijos de marroquíes celebrado en Marsella (Francia), en 1998. El día que entrevisté a Sofía supe de su interés asociativo en Madrid, debido a su anterior participación en una asociación musulmana de Alemania. Driss se animó a formar parte de varias asociaciones socioculturales de la región de Madrid, para mantener el ritmo asociativo que había desarrollado en Marruecos. Gracias a su participación en una asociación de Madrid, Layal mantuvo un contacto activo con otros jóvenes de Cataluña, Valencia, Granada, Reino Unido y Alemania. Ismael ya era miembro de una asociación de Madrid cuando conoció distintas asociaciones de Medina (Arabia Saudí).

Estos cinco ejemplos pueden ser útiles para ilustrar los nodos relacionales de estos tipos de jóvenes. Para entenderlos han de ser observados desde las teorías sobre ‘globalización’ que aquí hace alusión a la

“condición en la que los límites estatales-nacionales se ven superados por el veloz flujo de capitales, personas, bienes, imágenes e ideologías que transforman y reordenan el mundo en redes de interconexión donde el sentido del tiempo y el espacio se comprime y provoca como resultado el sentimiento de habitar un mundo cada vez más pequeño y cercano” (Inda y Rosaldo 2006 [2002]: 1-26).

En este mundo, lo digital y lo no-digital establecen una relación de interdependencia simultánea para favorecer el encuentro de grupos de personas ubicadas en geografías dispares. Tal imbricación estimula la formación de identidades y lealtades entre varios segmentos de población más allá de los límites de la nación, ampliándose las posibilidades de identificación, solidaridad y pertenencia (Sassen 2003: 28). Estas nuevas manifestaciones y estos modos culturales específicos son mediados por diferentes factores. Como señala Beck, la religión puede ser un elemento útil para redefinir identidades y para reconstituir sujetos colectivos que quedarían dispersos por la geografía mundial, una vez que se erosionaran los límites de los estados nacionales (Beck 1998 [1997]: 35). A su vez, los procesos migratorios y la etnia pueden aglutinar a las personas que buscan identificaciones que terminan siendo localizaciones de lo global, al ser entendidas como “otredades” desterritorializadas de sus lugares originales y reterritorializadas en espacios considerados centros neurálgicos de atención (Sassen 2003: 29).

De esta desvinculación del territorio en la formación de identidades, resultan nuevas nociones de comunidad, de pertenencia y de derechos (Sassen 2003: 30) que, a diferencia de lo que explicaba Anderson para el caso de las comunidades imaginadas resultantes del nacionalismo (2006 [1983]), no se circunscriben a unos límites nacionales sino, como apunta Sassen, a nuevas formaciones transterritoriales distantes geográficamente pero intensamente conectados entre sí (2003: 31). Las migraciones, y el incremento de desplazamientos a lo largo y ancho del globo, facilitados por el acceso generalizado a los transportes modernos, favorecen la referida proliferación de identidades desvinculadas de un ámbito territorial concreto. Estos movimientos de población y su asentamiento promueven la aparición de una heterogeneidad de identificaciones que, en ocasiones, faltas de referente geográfico concreto, pasan a definirse por medio de la imaginación, creándose así comunidades imaginadas con las que se establecen vínculos de pertenencia y lealtad (Anderson 2006 [1983]). En este caso, la idea previa de *umma*, o comunidad de creyentes del Islam, favorece la conciencia de la existencia de un grupo de personas con las que cada uno de estos fieles se identifica, más allá de los límites del territorio del Estado-nación.

En la narración de esa identidad, los ‘paisajes’ étnicos, mediáticos, tecnológicos, financieros e ideológicos identificados por Appadurai, ofrecen herramientas para construir mundos imaginados, dirigidos por la imaginación históricamente situada de personas y grupos dispersos por todo el globo. De este modo, aparecen cartografías propias donde las

coordinadas de ubicación y localización geográficas no desaparecen sino que se reinventan por medio de fenómenos de desterritorialización y reterritorialización donde la imaginación no se utiliza como válvula de escape, sino como escenario de acción para constituir la subjetividad moderna (Appadurai 2001 [1996]: 19).

Las reformulaciones del concepto ‘musulmán’, ‘marroquí’ y ‘moro’ parecen ajustarse a estas dinámicas donde la imaginación es el escenario en el que se desterritorializan y reterritorializan las cartografías propias y donde se cuestiona la veracidad y coherencia epistemológica del modo en que dichos conceptos son pensados en cartografías ajenas. El aumento de este interés de reformulación ha sido definido por autores como Roy o Ramadan bajo la categoría de ‘reislamización’. Según Ramadan, se trata de un proceso observable en los últimos diez o quince años entre musulmanes/as jóvenes que redescubren su origen y su religión y desean reafirmarse y vivir de acuerdo a las enseñanzas del Islam, con un renacimiento profundo de la espiritualidad y de la práctica religiosa (Ramadan 2002: 164). Para Roy, la ‘reislamización’ es

“la conciencia de que la identidad musulmana, hasta ahora simplemente considerada algo evidente porque formaba parte de un conjunto cultural heredado, no puede sobrevivir más que si es reformulada y explicitada al margen de su contextualización” (Roy 2003: 14).

Este proceso promueve un acercamiento al Islam que induce a cuestionarse qué interpretación del Islam es aquella que fomenta el renacimiento profundo de la espiritualidad y puede reformularse y explicitarse al margen de su contextualización, esto es cuál es el “Islam verdadero”. Según me contaba Yaser, un joven doctorando marroquí, este debate no correspondía sólo al presente del Islam, sino que era una recurrencia de su pasado histórico. La novedad ahora residía en el conjunto de circunstancias que lo promovían, esto es, la ubicación de estos debates en contextos donde los/as musulmanes/as conforman una minoría religiosa; el resurgir de grupos de interpretación rigorista del Islam que busca recrear los tiempos iniciales de esta religión sin adaptar sus textos al contexto actual; el incremento de los debates mediáticos en los que se habla de y se desea conocer la naturaleza, preceptos y valores del Islam (con independencia de sus interpretaciones y resultados); el interés de diferenciar la religiosidad cultural desarrollada en distintos lugares a lo largo de los años, de la religiosidad prístina derivada del ejemplo de Muhammad recogido en las fuentes islámicas; el temor despertado entre algunas personas de ser víctimas de una violencia irracional manifestada por un terrorismo reivindicado en el nombre del Islam; y, entre otras más, el acercamiento al Islam por parte de jóvenes que, a pesar de haberlo recibido como parte de una herencia familiar, reconocían interesarse por el conocimiento y práctica de esta religión con la intención de encontrar los aspectos éticos por los que conformarse como “buenas personas”.

Efectivamente, al menos a lo largo de siete siglos, el pensamiento islámico se ha caracterizado por la clasificación de los/as musulmanes/as en “ortodoxos” y heterodoxos” (en relación a las ideas religiosas y políticas de quien realizara la clasificación, el momento histórico en que se realizaban y las relaciones de poder que se establecían entre las personas que regulaban estas categorías y aquellas que eran reguladas (Asad 1986: 15)), así como por la diferenciación de sus prácticas como “genuinas” o “corruptas”. Cada una de estas prácticas han sido concebidas como dogmas religiosos “auténticos” que hacían valorarse a uno y otro de estos grupos como los adalides del “Islam verdadero” (Knysh 1993: 49-50). Esta característica de la historia del Islam se ha relacionado con el supuesto de que cada creyente puede realizar su propia interpretación de su religión (Calder 2000: 68) al mismo tiempo que condenar a otras interpretaciones como corruptas de acuerdo al inicial estado “puro” del mensaje del Corán y la *Sunna* (los testimonios del profeta Muhammad) (Knysh 1993: 52). En la actualidad, este debate se ha intensificado en un contexto en el que las autoridades religiosas tradicionales (los *ulemas*) han perdido la condición de exclusividad dado el aumento del nivel educativo de la población y la participación de esta en la vida pública y los debates cívicos bajo símbolos islámicos (Eickelman y Piscatori 2004 [1996]: xvii).

Así, este simbolismo islámico, que se visibiliza en la vida pública, conduce a la reislamización de esta a través de distintos movimientos de revitalización que van desde el salafismo (Amghar 2007: 38-51), el sufismo político (Boubekeur 2007: 14-37), el tradicionalismo, el modernismo, el fundamentalismo y el islamismo político en contraposición al secularismo que también se manifiesta (Muslih 2006: 62-95).

Lo relevante de estos debates es quién determina el significado de una y otra categoría y qué se considera que caracteriza estas diferenciaciones que han generado y siguen generando controversias y disputas que evidencian, tal y como destacan algunos autores, cómo a pesar del autoritarismo político de muchos países de población mayoritariamente musulmana, la esfera pública a escala global en la que participan la mayoría musulmana se caracteriza por no ser monolítica, sino por encontrarse en constante reflexión y resignificación, tanto en sus límites como en sus temas de confrontación (Salvatore y Eickelman 2003: 52; Anderson 2003 [1999]: 57; Benzine 2004: 12-13).

En otros contextos europeos el cuestionamiento del significado de “ser musulmán” se ha realizado bajo la etiqueta del “Islam verdadero” (Amir-Moazamin y Salvatore 2003: 70-71). En nuestro medio, algunos autores han entrado también a categorizar las prácticas e interpretaciones islámicas entre las “verdaderas” y las “erradas”. Un ejemplo puede verse en Abdennur Prado, coordinador del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica, escritor, conferenciante, editor de webislam y director del Congreso Internacional

de Feminismo Islámico celebrado en los últimos seis años (2005-2006, 2008-2010). Entre sus distintas publicaciones, en 2007 salió a la luz *El islam anterior al Islam*, donde diferenciaba entre el “Islam desviado” y el “Islam verdadero”. Este primero, en el momento en que escribo esta tesis doctoral, correspondería al menos con dos lecturas del Islam, aquella que justifica, legítima e incluso incita a la violencia (relacionada con los ataques terroristas reivindicados por grupos como Al-Qaeda), y el “Islam legalista”, o conjunto coherente de leyes a las cuales los musulmanes deben obediencia y por las que, según estos críticos, los musulmanes que las siguen sufren un recorte de su creatividad (Prado 2007: 9-12) donde “la mediocridad es la norma, y todo lo que se salga de la norma es rechazado” (Prado 2007: 13). Con el segundo, el “Islam verdadero”, Prado se refería a aquel que “no es una ley ni un sistema político, sino un camino espiritual a través del cual el individuo se libera de toda idolatría y se hace califa de Dios sobre la tierra” (ib.).

Esta divergencia de significados y posturas corresponden a uno de los marcos reflexivos en los que se enmarcan las prácticas y discursos de los/as musulmanes/as jóvenes que he conocido durante mi trabajo de campo. Principalmente, aquellos/as que deseaban ser reconocidas como ‘españoles/as o ciudadanos/as musulmanes/as’. Su mayor interés en conocer el Islam ha sido vigilado desde el exterior, tanto por otros/as musulmanes/as como por los/as que no lo son. Incluso, como se verá en el próximo capítulo, ellos/as mismos/as han incorporado en sus reflexiones y procesos de aprendizaje las distinciones a las que aludía más arriba, esto es “Islam desviado”, “Islam legalista” e “Islam verdadero”. Los modos mediante los que son definidos muestran la variedad de actores y significados que intervienen y resultan de ellas. Al mismo tiempo, la falta de acuerdo sobre las prácticas y valores que las definen indican las constantes modificaciones de las mismas. Lo interesante de ambas radica en la influencia que ejercen en la configuración de imágenes que se proyectan para identificar a las “buenas” y “malas” personas entre los/as musulmanes/as.

Por este motivo, sus definiciones (y los discursos y prácticas que se derivan de ellas) pueden ser comprendidas como directrices que se siguen -o contra las que se reacciona- cuando se desea ofrecer ejemplos de la “buena musulmanidad”. De ahí que, ser ubicados/as en una u otra de estas concepciones –“Islam verdadero” o “Islam legalista” e “Islam desviado”- determine la aparición de unas prácticas de reproducción o subversión que reafirmen o redefinan las mismas. Esto es lo que pasó en una ocasión muy concreta mientras realizaba mi trabajo de campo. Mediante su exposición intentaré ejemplificar la presión que recae sobre cada musulmán/a cada vez que realiza una intervención pública. Esta presión se ejerce desde dentro y fuera de las distintas comunidades de musulmanes. Desde el exterior se practica cuando se les/as fuerza a una transformación de su “musulmanidad”, y desde el interior se aplica puesto que se hace necesario controlar las prácticas y los discursos de aquellas personas que son interpeladas públicamente para que se expresen en tanto que musulmanes/as. La

naturaleza y representación de estas prácticas y estos discursos pueden reproducir o revertir los estigmas que se les atribuyen a los/as musulmanes. De ahí que sobre ellos/as recaiga una estrecha vigilancia por parte de aquellos/as otros/as musulmanes/as que se encuentran en esferas de representación islámica ante la administración pública. Este podría ser el caso de Abdennur Prado que expondré a continuación.

5.2.1. Un documental y una cadena de reflexiones

El 10 de junio de 2008, a las 22:45h, el canal de televisión La 2 emitió el documental “Mujeres con pañuelo” en su programa *Documentos TV*. Había transcurrido ya algo más de un año y medio desde que dos periodistas contactaran con las chicas que aparecen en el documental. Les habían propuesto hablar sobre el día a día de una chica joven musulmana en Madrid y, después de reflexionarlo en profundidad, decidieron participar en el proyecto.

En una charla de ascensor tras finalizar la reunión del 18 de noviembre de 2006, cuatro de las chicas que aparecen en el documental me comentaron que unos periodistas se habían acercado al Centro Cultural Islámico de Madrid para conocer a jóvenes musulmanas que quisieran participar en un reportaje en el que se mostrara la vida cotidiana de cuatro chicas musulmanas. Estaban allí para buscar candidatas. En primer lugar las entrevistarían y luego tendrían que filmarlas en su vida cotidiana. Las cuatro chicas con las que iba en el ascensor mostraron sus dudas en ese momento, el temor a cómo serían tratadas, la vergüenza a aparecer en la televisión y las dificultades que podrían encontrar al comentarlo con sus familiares. A pesar de manifestar estas dudas, la periodista fue ganándose su confianza y a ellas les gustó el proyecto, por lo que terminaron aceptando ser las protagonistas –junto a otras- del documental.

Para el 2 de diciembre de 2006 el compromiso de participar en el documental era firme y se comentó que los periodistas les acompañarían en un viaje a Granada que iban a realizar trece días después. Mientras tanto, las estaban entrevistando y filmando en su cotidianeidad. Aunque el viaje a Granada se realizaba por motivos asociativos e iban a encontrarse con otros musulmanes jóvenes de distintas ciudades de España -miembros de distintas asociaciones con las que habían pensado unirse para crear una federación-, en el documental quedó representado como una mera excursión a la Alhambra. Esto hizo que no se recogiera todo el trabajo asociativo que iba detrás de él, las reuniones, llamadas y correos dedicados a organizar el acontecimiento, las inquietudes ante la nueva empresa federativa, los intereses por los que buscaban federarse y sus deseos de participar social y políticamente por promover situaciones de diálogo social en España y alcanzar la armonía de las relaciones interculturales en este país. Los directores del documental tenían unos intereses claros. Su guión ya estaba previamente fijado y no parecían receptivos a incorporar las “verdaderas” motivaciones de las jóvenes. El

uso del pañuelo se antepuso a cualquier otro aspecto que podría haberse tratado. Sin embargo, los periodistas fueron invitados a los actos de la asociación a la que pertenecían la mayoría de las chicas y acudieron a ellos, incluso colaboraron.

El 23 de diciembre de 2006 ya estaba hecha la selección de personas, al final serían 7. Fueron grabadas en la facultad, en casa, en el metro, en el trabajo, en una pista de patinaje, en la mezquita, en un estadio de fútbol, en un taller de puesta a punto de vehículos, durante el viaje, en un restaurante y en una tienda de Granada. Parecían haber disfrutado de ese momento, aunque seguían manifestando el temor al resultado del montaje de las distintas grabaciones, a si este reflejaría lo que una chica musulmana “debe” ser o si estas actitudes no quedarían bien recogidas. Un mes después, me comunicaron que iban a repetir las grabaciones de algunos fragmentos del documental porque consideraban que habían sido reflejadas de un modo frívolo y rechazaban salir así. La preocupación por el resultado se mantenía viva y el 3 de febrero de 2007, se reunieron para preparar las conversaciones que tendrían durante la escena de la cena que grabarían unos días después. En esta reunión una de las chicas me pidió que tomara la posición de una espectadora española no musulmana para darles mi opinión sobre los temas que habían pensado tratar y el modo en que iban a desarrollarlo. La preocupación por el resultado del documental se hizo allí mucho más patente. Querían hacerse una idea de las reacciones que podrían tener con él.

En aquel momento les pregunté qué imagen querían transmitir. Me respondieron que querían aparecer

“como nosotras somos: chicas normales. Queremos que se vea que es una reunión de chicas que hablan de temas de chicas”.

Sin embargo, parecía que la espontaneidad no iba a ser registrada. Por un lado, los periodistas les habían propuesto una lista de temas a tratar, esto es, el noviazgo, el matrimonio, la poligamia y el divorcio, con la posibilidad de incluir nuevos temas o eliminar alguno de ellos. Por otro, estaban definiendo cómo lo desarrollarían. Como me dijo una de las chicas del documental, su decisión de comportarse así pretendía controlar el efecto posterior que podía sentir con una entrevista.

“Las palabras que dices pueden cambiarse. A veces cuentas algo sin importancia y resulta que es lo que los periodistas destacan como lo más importante”.

Ella sabía a qué se refería pues había sido entrevistada para una revista de moda (que había tratado con anterioridad el tema del uso del *hiyab*) y había intervenido en un debate televisado (en el que se planteaba la inviabilidad de los valores musulmanes con los españoles). En otra

ocasión, me había contado que en ambas experiencias no había logrado transmitir las ideas que ella quería emitir, porque tenía la sensación de que los periodistas habían utilizado sus palabras como ella no quería, o no le habían facilitado un ambiente de diálogo que le ofreciera tiempo para explicarse pausada y adecuadamente.

El resto de las chicas mantenían sus temores a ser malinterpretadas y se preguntaban si el Islam admitía el viaje en solitario de un grupo de chicas y si este sería bien visto o no entre los musulmanes. Sobre esto no me preguntaron, pues ya sabían que yo carecía de una respuesta correcta. Sin embargo, sí me escucharon con atención cuando les dije que lo que no me gustaba es que los temas no hubieran sido elegidos por ellas, sino por los periodistas, quienes parecían estar interesados en crear polémica, en mi opinión, al querer tocar determinados aspectos –como la poligamia– que no formaba parte de la cotidianidad de las conversaciones que yo había compartido con ellas. La amistad, el noviazgo, el matrimonio, los estudios, la familia y el trabajo, sí formaban parte de estas conversaciones, pero no había escuchado los otros temas entre sus inquietudes. Una de las chicas me contestó que ella quería crear polémica y que por eso prefería tratar temas que la crearan. Las otras chicas me comentaron que

“lo que querían los periodistas es que se creara un debate que mostrara las diferentes opiniones que había entre ellas, para que se viera que no existe una única interpretación del Islam, sino varias; y que piensan y se cuestionan las situaciones cotidianas”.

En aquel momento pensaron que la discusión que aparecería en el documental podía ser rica para transmitir información sobre sus reflexiones y su vida diaria.

Pero la polémica que ellas temían no surgió principalmente entre los telespectadores de distinta o ninguna fe, sino entre los musulmanes que parecían haber sido mayoría viendo el documental. Antes de que este se emitiera, a través de la dirección de correo electrónico de la asociación a la que pertenecían la mayoría de sus protagonistas, una de ellas invitó a sus contactos a que lo vieran. En ella se decía:

“Quizá muchos estén en desacuerdo con nuestras ideas y forma de plantear las cosas, todo es criticable, pero queremos hacerles llegar que en este trabajo, se puso mucha ilusión y sobretodo [sic] la buena y sincera intención, la idea no es presentarnos como representantes de los musulmanes en España, sino simplemente corregir los diferentes equívocos que hay, y más sobre la mujer, y que se conozca cada vez más a la amplia comunidad musulmana de España.

Os invitábamos [sic] de nuevo a verlo, porque creemos que eso ayudará a que haya más producciones de este estilo, la audiencia es el juez en este tipo de cosas, partiendo de esto último, deciros que en caso de que veáis oportuno escribir a la cadena en concreto, no dudéis en hacerlo, es más, os animamos a ello; y también que en caso de que tengáis críticas, opiniones, ideas o cualquier cosa que nos queréis hacer llegar, lo podéis hacer a través del e-mail de nuestra asociación”.

A continuación se daban dos direcciones de correo electrónico a las que, tras ver el documental, llegaron respuestas de distintas personas. La mayoría, agradecía la iniciativa de participar en el documental para mostrar cómo vive una mujer musulmana en España. De todos los correos, he seleccionado los cuatro primeros que llegaron a la dirección de la asociación de la que formaban parte las protagonistas del documental. Estos cuatro primeros correos fueron redactados por cuatro chicas. La primera no daba información sobre sus creencias religiosas, por lo que cabe pensar que disfrutó el documental a pesar de no identificarse con la experiencia de las personas que lo protagonizaban. En cualquier caso, parecía una persona sensible a la diversidad social, cultural y religiosa y deseaba que su emisión hubiera servido para erradicar estereotipos (que de antemano calificaba de absurdos) y replantearse ideas. La segunda era una chica musulmana que se había identificado con las protagonistas del documental y agradecía su emisión porque consideraba que era útil para que la gente entendiera a los musulmanes. Las dos últimas eran chicas españolas conversas al Islam que encontraban en el documental la fuerza para mantener su nueva fe. La primera de ellas les hablaba de la emoción con que lo había visto y sus deseos de que fuera útil para eliminar los miedos que se asocian a la diferencia. La segunda de ellas les confesaba los problemas cotidianos por los que aún no había podido desarrollar su “identidad musulmana” y sus deseos de que un día su sociedad dejara de rechazar al Islam y a las mujeres musulmanas.

En estos cuatro comentarios, las chicas que protagonizaron el documental encontraron felicitaciones, apoyo, comprensión y confianzas. Además reforzaban las ideas por las que habían decidido participar en el documental, es decir, como decían en la nota que enviaron por correo electrónico antes de su emisión, corregir equívocos (sobre todo en lo relativo a la mujer musulmana) y dar a conocer la diversidad de opiniones y actitudes presentes en la comunidad musulmana de España. En ellos decían:

“Fecha: martes, 10 junio, 2008 23:52

Hola,

Os escribo para felicitaros por el reportaje de la 2. Me ha parecido realmente muy interesante.

Ojalá sirva para erradicar estereotipos absurdos. Es un reportaje muy sencillo y cercano.

Seguro que mucha población española no musulmana lo ha visto y le ha hecho pensar y replantearse ideas.

Felicidades, de verdad.

Un abrazo,

Patricia

Fecha: miércoles, 11 junio, 2008 11:37

Bismi Allah Arrahman Arrahim

Salam Wa Alaykom

Creo que me dirijo a la asociación de musulmanas que participaron en el documental de “mujeres con pañuelo” que salió en el canal de televisión en La 2, si no me equivoco, os quiero felicitar y agradecer la buena voluntad que habéis tenido, y lo bien que os habéis expresado. Hacían falta este tipo de documentales para que la gente nos entienda y sepa el porqué nosotros (los musulmanes) hacemos determinadas cosas... espero que se hagan más programas o documentales de este tipo.

Vuestra hermana Amal os manda saludos desde aquí.

Fi amani Allah

Fecha: miércoles, 11 junio, 2008 11:56

Salam Aleikum

No sabéis lo bien que nos viene un documental de este tipo para darnos fuerzas a las que estamos comenzando, a mí personalmente me ha gustado muchísimo. Me emocioné y me di cuenta de la fuerza y de la claridad de ideas que hay que tener para ponerse el pañuelo. Yo todavía no me atrevo por circunstancias familiares (soy conversa), pero espero algún día ponerlo con tanta fuerza como lo llevan las chicas del documental, si Allah quiere. Espero que se sigan emitiendo documentales de este tipo para aclarar las cosas a mucha gente que nos tiene miedo solamente por llevar un pañuelo y procesar [sic] una religión diferente de la suya. Gracias.

Fecha: miércoles, 11 junio, 2008 1:05

hola soy una chica musulmana conversa de Granada, hace dos años que entré en el islam.

Anoche vi vuestro reportaje y quiero daros todo mi apoyo y felicitaciones porque fue estupendo.

Mi situación aquí es difícil, por la familia y por motivos de trabajo es imposible

poder tener mi identidad como mujer musulmana, en esta sociedad.
Espero que algún día Allah abra los ojos a tanta gente que muestra su rechazo al Islam y sobre todo a la mujer musulmana.
Os mando un gran saludo y espero tener noticias vuestras y consejo.
Un beso leyla”

Esta diversidad de opiniones y actitudes es lo primero que se hizo notar tras la emisión del documental. En la misma nota que habían enviado con anterioridad decían que la audiencia era el juez en este tipo de cosas e invitaban a escribir opiniones, críticas, ideas o cualquier cosa a la cadena que lo había emitido (*La 2* de Televisión Española), o a ellas mismas a través de la dirección de correo electrónico de la asociación. Estaban abiertas al diálogo, pero lo que no esperaban era la crítica que encontraron en la página web www.webislam.com. El 12 de junio de 2008, Abdennur Prado, Presidente de la Junta Islámica de Cataluña y director del Congreso Internacional de Feminismo Islámico, publicó en dicha página¹⁴⁰ la opinión que le había merecido el documental¹⁴¹. Comenzó renombrándolo “Mentiras con pañuelo” y vinculando a sus protagonistas con el movimiento wahabí:

“[...]El documental nos muestra el modo como entienden el islam determinadas mujeres vinculadas al wahabismo y su visión puritana del islam. Tiene la virtud de dejar hablar a las mujeres en cuestión, poniendo en evidencia la existencia de una mentalidad patriarcal, que en realidad poco tiene que ver con el islam, pero que lo utiliza para justificarse.[...]”

Abdennur Prado sentía la necesidad de aclarar los términos de su propia religión y explicar las características de “El islam anterior al Islam” al que me refería más arriba, esto es, en su opinión, la oposición entre el Islam genuino –que ha de entenderse como una espiritualidad y una creencia- y el Islam legalista – que como decía más arriba se reduce a un conjunto coherente de leyes a las que los musulmanes deben obediencia- (Prado, 2007: 11-12). Para él, este último tipo de Islam, es el que estaba difundándose con mayor rapidez por las mezquitas a las que acuden predicadores contratados por ministerios de asuntos religiosos de distintos países. De ahí que calificara a las chicas de “wahabíes” pues, según él, la mezquita con la que habían sido asociadas es una de las que se rige por estas conductas tendentes a “cortar cualquier atisbo de creatividad entre los fieles” transformando “una de las grandes tradiciones espirituales de la humanidad en una religión de Estado”, donde el Estado es “el instrumento a través del cual otros poderes ejercen la coacción universal” (Prado, 2007: 9-10).

¹⁴⁰ Véase <http://www.webislam.com/?idt=10121>, consultado el 12 de junio de 2008.

¹⁴¹ Quiero agradecer a Juan F. Caraballo Resto la prontitud con la que me hizo saber de esta polémica desatada mientras yo estaba en Holanda. Gracias a él pude seguir más de cerca lo que estaba aconteciendo en Internet.

Para Abdennur Prado, la diferencia y las intenciones de la carta que realizó en webislam, en respuesta a este documental parecían estar claras. Como reconoció posteriormente, más allá de sus formas, lo que buscaba era atraer la atención de estas jóvenes para que se centraran en la experimentación del ‘Islam genuino’ del que él hablaba y al que se refería en otra parte de su artículo en Internet con las siguientes palabras:

“[...]Evidentemente, éstas jóvenes no saben que en la comunidad profética de Medina hombres y mujeres participaban juntos en todos los ámbitos de la sociedad, sin ninguna clase de segregación o roles asignados según sexo. Creen estar siguiendo unos preceptos islámicos, pero en realidad están adoptando costumbres culturales extrañas al islam. ¡Y se creen más y mejor musulmanas por ello! [...]”

Pero, como se ve también al final de este fragmento, Abdennur Prado, más que enseñar, también se dedicó a calificar. Por esta segunda actitud es por lo que se generó la polémica. Entre todos los aspectos que la motivaron, uno de los problemas vino cuando categorizaba la conducta y los argumentos de las chicas como elementos útiles para alimentar los estereotipos sobre los musulmanes:

“[...]¿Nos quejamos los musulmanes de los estereotipos? Pues aquí tenemos la representación de siete mujeres musulmanas aferrándose a un estereotipo, luchando por vivir de acuerdo con un estereotipo.

Muestran con orgullo una mentalidad represiva cuya única salida es la segregación, anular toda naturalidad en el trato con los otros, con la mente puesta en no cometer determinadas transgresiones [...]”

Su intención parecía ser la de clarificar su posición. Como él decía, las actitudes y comportamientos que él criticaba sólo pertenecían a una minoría de los musulmanes. Incluso, se cuestionaba si los testimonios de las jóvenes representaban los valores de las musulmanas con hiyab a las que, según él (y a pesar de que en la nota decían no querer representar a nadie) ellas parecían representar. En su opinión no eran más que el producto de la sociedad del espectáculo y la moda identitaria simbolizada por el “hiyab fashion”:

“[...]Ni que decir tiene que la inmensa mayoría de los musulmanes no tienen nada que ver con estas actitudes. De hecho estas jóvenes no son ni siquiera representativas de las mujeres musulmanas ‘normales’ con hiyab. Son el signo de una obsesión muy moderna con la propia imagen; muy poco tradicional. No nos engañemos: todo esto tiene muy poco que ver con el islam. No es más que una moda identitaria: [hiyab fashion](#), lo llaman los sociólogos.[...]”

[...]Hablan de modestia, pero se visten de forma que todo el mundo las mire por la calle. Se sienten ‘musulmanas resistentes’ frente a la sociedad española lasciva y degenerada, y por eso se creen heroínas. Se sienten especiales, pero no son más que un producto de consumo dentro de la [sociedad del espectáculo](#).

Pero Al-lâh sabe más.”

Estas palabras fueron interpretadas por las protagonistas del documental como un ataque directo y una falta de comprensión de lo que habían querido transmitir en él con sus testimonios. Por esto, decidieron escribir una carta a Abdennur Prado respondiendo a esta carta que había sido publicada como un artículo de opinión¹⁴². En ella denunciaban la relación que se había hecho de ellas con el wahabismo y la definición de sus testimonios como mentiras. A su vez, acusaban a Abdennur Prado de haber visto el documental desde una perspectiva prejuiciosa y querían destacar como idea más importante que:

“[...]el documental no hablaba de la mujer musulmana, del Islam o de la espiritualidad, hablaba del velo como un fenómeno y de cómo es el día a día de una persona que lo lleva, no se trataba de explicar lo que es el Islam o la creencia de los musulmanes en España o en el mundo.[...]”

Ante esta carta, Abdennur Prado volvió a dirigirse a ellas, pidiendo disculpas por el tono utilizado, pero reafirmando en las ideas de que:

“[...]Quiero aclarar también que no dudo de vuestras buenas intenciones, pero también creo necesario que seáis conscientes de que algunas de las opiniones que se expresan en el documental han resultado ofensivas para otras personas. Creo que la difusión del documental ha sido negativa para el islam en España, y que se sitúa en la línea del refuerzo de los estereotipos, además de ser una autoafirmación de la cultura de la imagen.[...]”

“[...]varias de las frases que os han molestado más de mi escrito ni siquiera son mías: han sido tomadas de e-mails recibidos de varias amigas musulmanas. Con esto quiero haceros notar que el documental es visto como ofensivo para otros, cosa que tal vez consideréis injusta, e incluso lamentéis, pero que no podéis pasar por alto.

¹⁴² Véase <http://www.webislam.com/?idt=10130> , consultado el 12 de junio de 2008.

En primer lugar, el documental ha sido considerado como insultante por algunas mujeres musulmanas sin pañuelo. Al afirmar de forma tajante que “el hiyab es obligatorio” y que “el Corán lo ordena” se está diciendo que las mujeres musulmanas que no llevan hiyab no cumplen con un precepto del islam. Las buenas musulmanas serían las que han tenido la valentía de cubrirse, y las otras serían “menos musulmanas”, o musulmanas acobardadas por la islamofobia reinante en nuestra sociedad. Desde mi punto de vista, esto es algo implícito en vuestro discurso.[...]”

Quizá Abdennur Prado tenía razón cuando señalaba los mensajes implícitos en su discurso, pero como indican los correos de las musulmanas conversas que escribieron a la asociación, al menos en una parte, sí que es el temor al rechazo el que parece influir en ellas a la hora de no ponerse el hiyab. De ahí que las protagonistas del vídeo decidieran parar el intercambio de mensajes con Abdennur y desoyeran la sugerencia que les ofrecía:

“[...]Os sugiero que hagáis un comunicado explicando que consideraréis que no cubrirse con hiyab es una manera lícita de entender el mandato del Corán, y que una mujer que viste con modestia según las costumbres de la sociedad en la que vive está cumpliendo de forma honorable y con valentía con los preceptos del islam. Esto serviría para demostrar que, como decís, “todos somos hermanos en el islam”, y que esto es lo que debe prevalecer, insha Al-lâh.[...]”

“[...]No trato de juzgar vuestras intenciones ni lo que hay en vuestros corazones, solo Al-lâh sabe, y que Al-lâh me perdone. Lo que hago es basarme en lo que decís en el reportaje y leerlo desde una perspectiva crítica, no con vosotras, sino con el conjunto de la sociedad.[...]”

Y concluía:

“[...]El hiyab no es un símbolo del islam, porque el sometimiento a la Realidad Única no acepta ser representado. En términos coránicos, se trata de la lucha contra la idolatría. Esto sí es una obligación para todo musulmán y musulmana.

Pero solo Al-lâh sabe.”

Las protagonistas no redactaron ese comunicado. Una semana después de este intercambio de correspondencia¹⁴³, y aunque las protagonistas del documental dijeran que la voluntad de este

¹⁴³ El registro de la información contenida en el foro generado a raíz del documental y el artículo de opinión escrito a modo de respuesta por Abdennur Prado lo realicé el 18 de junio de 2008.

no era la de explicar lo que es el Islam o la creencia de los musulmanes en España o en el mundo, había 188 comentarios en el foro que Abdennur Prado había creado a raíz del pequeño debate epistolar establecido con las chicas que aparecían en el documental. Este foro que comenzó con opiniones relativas al uso del hiyab dio pie –mediante personas que se posicionaban a favor o en contra de lo expuesto en el documental- a un intercambio de reflexiones sobre la imagen y/o filosofía de vida del Islam transmitida en el documental, el significado de ser ‘musulmán’, el desarrollo de una “identidad islámica europea”, la representación del Islam en España, las prácticas y actitudes relativas a esta profesión de fe y las interpretaciones correctas y/o erróneas del Islam.¹⁴⁴

De algún modo, las opiniones recogidas en este foro reflejaban la situación de búsqueda individual de cada musulmán/a y algunos de los modos de entender y practicar el Islam que aparecerán en esta tesis doctoral. Como Abdennur Prado citaba en el libro que he mencionado más arriba, los testimonios que sintonizaban más con su opinión se caracterizaban por reivindicar un dimensión interna del Islam basada en la espiritualidad. Uno de esos ejemplos puede leerse en los fragmentos que he seleccionado de la opinión de Omar:

“Omar Dice:

[Junio 12, 2008 a las 10:34 am](#)

Salam Aleikum

como persona que lleva algo más de tres años en el Islam me gustaría decir algo al respecto.

Lo primero que el programa no lo he visto. Porque ya sabía lo que me iba a encontrar. Lo mismo de siempre: el velo, el cerdo, el sexo, la mujer.... Como si de una dosis de hipnotismo conceptual se tratase, la dosis de “islam comercial” requerida ha sido de nuevo dada. Ya lo sabía antes de que lo transmitiesen.

Sólo el nombre del programa lo dice todo: “mujeres con velo”. Es exactamente lo dictado desde arriba, que lo único que se vea del Islam sea eso, mujeres con velo. La carne de cerdo, pecado mortal. Así está bien. Si. Estamos en un sendero recto. En un camino de puros.

Lo que me duele de todo esto es que lo único que la gente dice del Islam, el mensaje que le llega al europeo medio es que el Islam es una cosa formalista, ritualista enfermiza y manejada dentro de mezquitas millonarias pagadas con

¹⁴⁴ Para leer con detenimiento cada uno de los comentarios, véase <http://abdennurprado.wordpress.com/2008/06/11/mentiras-con-panuelo/> (consultado el 12 de junio de 2008).

dinero de estados déspotas, mientras que la gente en esos países está en una pobreza terrible y una situación deplorable.

Mientras tanto, aquí a los nuevos musulmanes se les adoctrina con tener miedo al infierno, ten cuidado con no cometer shirk, ten cuidado que si miras a no se quien te conviertes en un kufar, si haces esto otro eres un hipócrita..... cerdo, velo.... se les habla de todo menos del Tawhid, de la Unicidad. [...]

A base de denigrar el Islam tradicional, su fiqh, sus cuatro mahhdab (maliki, shafii, hambali y hanifi), su espiritualidad... el próximo paso es denigrar la espiritualidad pura y dura y al finar [sic] acabar negando todo lo que no sea manejable, esto es, una “desviación exotérica del Islam”, un culto a la letra de modo que al no haber escuelas de fiqh al no haber ,maestros, al no haber nada que detenga a los adinerados, puedan hacer con el Coran y la Sunna lo que les de la gana. [...]

Según Abdennur Prado, la espiritualidad a la que él y Omar (participante en el foro) se referían, debe entenderse como antídoto y superación del ‘Islam legalista’ por un lado, y por otro, a la superación de las restricciones del sufismo derivadas de la pertenencia a una tariqa, a una línea determinada de enseñanza y/o a un sheik concreto. El único método que se debe seguir para considerarse un “musulmán a secas” es el de los cinco pilares del Islam (la rendición a Dios), de los cinco pilares del *imam* (la confianza en Dios) y del *ihsan* (la búsqueda de la excelencia, de ver el reflejo de Dios en nuestras creaciones) (Prado, 2007: 14-15).

Pero este modo de entender la espiritualidad no sólo era discutido por los participantes en el foro, sino también la determinación con que Abdennur Prado se posicionaba ante las jóvenes y las ideas que ellas transmitían. Por esto, había otras opiniones que manifestaban su acuerdo con la perspectiva transmitida por los directores del documental y sus protagonistas. La presencia de este tipo de intervenciones en el foro ponían de manifiesto los argumentos contemporáneos al debate que sobre el “Islam verdadero” ha protagonizado, como se ve más arriba, la historia del pensamiento islámico (Asad 1986; Amir-Moazami y Salvatorie 2003; Bunt 2003; Calder 2000; Knysh (1993) y Zaman 2002 a modo de ejemplo). Husein, fue uno de los participantes del foro que desvelaba esta idea cuando sostenía que las protagonistas del documental no habían querido transmitir la imagen verdadera del Islam, las defendía de la acusación que Prado les hacía calificándolas de wahabíes y cuestionaba la afirmación de Abdennur Prado mediante la cual defendía la voluntariedad del uso del hiyab. Estas eran sus palabras:

Husein Dice:

[Junio 12, 2008 a las 12:00 pm](#)

Assalamu alaikum,

He leído el artículo detenidamente al igual que los comentarios. Vi el documental, _____ y _____ digo: En ningún momento las jóvenes se presentan como representantes del Islam ni que fueran la imagen perfecta del Islam. Al reportage [sic] se le quiere dar una dimensión que no han pretendido ni Pedro Erquicia ni las jovencitas, y es hablar del Islam o de la mujer y etcétera. Lean el título del documental [sic]: mujeres con pañuelo, no las musulmanas de España. [...]

El santo Corán deja claro que la mujer debe cubrirse, ¿cómo osa llamar a eso falsedad?, si no está de acuerdo con la interpretación de ese versículo del capítulo de Los Partidos no le da derecho a llamarlo falsedad puesto que la mayoría de los sabios, si no todos y de todas las escuelas, dicen que es cubrirse de la cabeza a los piés [sic] (yalabibihinna) y dejar al descubierto su cara y sus manos para que se les identificara [sic] y no se les molestara; y es así como lo demuestra la vida de las mujeres de la época del profeta, bendiciones sean con él y con su familia.[...]

No sé a qué viene la acusación del wahabismo, excepto que sea una obsesión del articulista que lo reduce todo al wahabismom [sic] es decir, o se es liberal a la europea y se lleva a la fe en el corazón solamente [sic] o se es wahabí. Pues no señor, el Islam ni es esto ni aquello [sic]. Sino el término medio. Además, para el wahabismo el hiyab correcto es el niqab, lo que destruye [sic] toda esa acusación que sí es falsa. Digo esto sin hablar de las aficiones que tienen esas chicas como la aficionada al Rayo Vallecano Club de Fútbol.[...]

El documental es lo que es, no hay que darle más dimensión de la que tiene. Por primera vez se les da voz a estas jovencitas musulmanas con velo para que hablen ellas de sí mismas, al contrario de lo que estamos acostumbrados a leer y a ver. Enhorabuena al director del programa de Documentos TV, Pedro Erquicia, y a su equipo, a televisión española y a las hermanas protagonistas del documental.

Ojalá llegue el día en que se vea el Islam en todas sus dimensiones sin prejuicios, especialmente la gran riqueza espiritual.

Allah sabe más.”

La actualidad de este debate se enmarca por un lado, de cara a las mujeres (principalmente jóvenes) en una crítica al consumo y el culto a la imagen. Por otro lado, al igual que refería

Knysch más arriba (1993: 49-50) se observa un desencuentro entre los/as que promueven una interpretación del Islam más espiritual y los/as que realizan revisiones tradicionalistas en las que las prácticas se llenan de normas. Unos/as y otros/as se alternan el calificativo de “ortodoxos” o “heterodoxos” según se miren a sí mismos/as o a los/as otros/as. Entre esta lucha de supremacías el hecho que puede destacarse es el carácter de representatividad que se otorga a la práctica de todos/as y cada uno/a de los/as musulmanes/as. Aunque las protagonistas del documental habían especificado que no deseaban erigirse como representativas de las mujeres musulmanas, incluso por parte de otros/as musulmanes/as fueron vistas como si sus experiencias sirvieran para que los/as telespectadores/as crearan perfiles sobre “la mujer musulmana”. De esta reacción en la audiencia se pone en evidencia la ‘bifocalidad’ a la que se refería Peters por la que la globalidad que se ofrece en los medios goza de mayor credibilidad que las experiencias cercanas e individuales (2001 [1997]: 78-84); así como la importancia del ejemplo personal para calificar a una persona como “buena” o “mala” musulmana.

Esta diferenciación ejerce una presión sobre los/as musulmanes que, además de luchar contra los estereotipos con los que les definen y observan los/as que no comparten su fe, han de validarse delante de otros/as fieles que están juzgando las prácticas de otros/as musulmanes como erróneas o acertadas. Ante esta presión, las personas que se han acercado recientemente al Islam (aunque fuera la religión que recibieron por herencia) se sienten desorientadas y buscan en distintos lugares la guía para el conocimiento de los fundamentos de su fe. Como se verá en el próximo capítulo, en esta búsqueda se obvian las vías tradicionales para acceder a las autoridades religiosas, su exclusividad se cuestiona y se “consumen” representaciones y prácticas de acuerdo a las recomendaciones de ciertas personas erigidas autoridades religiosas, con independencia del grado de formación que ostentan.

Así pueden interpretarse el caso del telepredicador Amr Khaled y de su proyecto de *Forjadores de Vida* al que ya he hecho otras referencias. Desde el punto de vista de algunos autores como Patrick Haenni, la aparición de un Islam de consumo o “Islam de mercado” es una de las características contemporáneas de las pugnas por la veracidad de unas interpretaciones del Islam sobre otras (2005). Y así es como se conciben los fenómenos de masas como el proyecto de Amr Khaled que había servido para ofrecer pautas de comportamiento entre los sectores islámicos de clase media (Haenni 2005: 87-92).

5.2.2. *Islam en fascículos*

Como resultado de este cuestionamiento contemporáneo sobre el “Islam verdadero” se han multiplicado las opciones de aprender por uno/a mismo/a cómo conducirse por el camino correcto. Entre todas ellas han aparecido unos modos de militancia político-religiosa fundamentados por una lógica empresarial mediante la cual se favorece el logro personal de

ser y comportarse como un/a “buen/a musulmán/a”, a través del cumplimiento de unas pautas que, una vez incorporadas, permiten al creyente ir progresando de los niveles de práctica más básicos a los más avanzados (Haenni 2005: 87). La organización en fases del proyecto de *Forjadores de Vida* induce a pensar que se trata de un ejemplo que sigue esta dinámica.

La primera vez que conversé con Aixa me habló del proyecto *Forjadores de vida*. Aquel momento no fui consciente de la relevancia que este proyecto tenía en su cotidianidad, en la de las personas con las que formaba su asociación, o en los telespectadores del canal árabe Iqra’, donde el proyecto fue presentado por su ideólogo Amr Khaled. Poco a poco fui sabiendo más de él y pude aprender cómo su consecución se lograba siguiendo unas fases que iban desde los aspectos más cercanos (y sencillos) a las metas más distantes (y esforzadas).

El proyecto de *Forjadores de Vida* fue emitido por primera vez, entre 2001 y 2002, durante un mes de Ramadán. La propuesta consistía en implementar un macro proyecto de desarrollo en los países árabes, basándose en los principios y valores de la fe islámica, así como en el conocimiento del mundo de los negocios y marketing. El lema de este proyecto era “desarrollo con fe”. Su puesta en práctica en distintas ciudades, de diferentes países árabes, provocó un impacto social que se tradujo en la génesis de un movimiento social que procuraba transformar las situaciones desfavorables de sus sociedades con la intención de ubicar a los países árabes en un posición competitiva entre el resto de países.

A lo largo de los días del mes de Ramadán, ‘Amr Khaled pudo explicar las diferentes fases de su proyecto. Cada capítulo de la emisión exponía uno de los pasos a realizar, dentro del total de cuarenta y seis. Estos pasos estaban englobados en las tres fases en las que se subdividía el proyecto. Cada fase buscaba la obtención de un objetivo diferente dentro del mismo lema común: “¡Adelante, forjemos la vida de nuestros países!”. El nombre de la primera fase era “Desatar los grilletes”. En ella se pretendía concienciar a los árabes de las condiciones sociales y económicas de sus respectivos países. De esta concienciación se esperaba animarles para que ocuparan una posición activa, eficiente, útil e influyente en la tarea de superar los problemas específicos explorados en cada capítulo del programa. En esta primera fase, estos problemas trataban los niveles de subdesarrollo de los países árabes, tasas de desempleo, analfabetismo, consumo de drogas, sentimientos personales de fracaso e inadecuación y escepticismo a la hora de pensar en alcanzar mejores resultados. Aunque la emisión iba dirigida a cualquier persona, los jóvenes era el grupo al que se pretendía motivar en la puesta en práctica del proyecto. Para ello, ‘Amr Khaled procuraba estimularles y fortalecerles con ejemplos de las actitudes del profeta Muhammad, sus compañeros y otros musulmanes ejemplares. La intención era mostrar cómo en su ejemplo se podría encontrar el motor que alcanzara el “desarrollo con fe”.

El título de la segunda fase del proyecto era “El despegue”. En ella se pretendía potenciar la fuerza de voluntad individual. Lo que se buscaba era reforzar la idea de que el proyecto de *Fojadores de Vida* podía llevarse a cabo como un proyecto personal. Por esto, se le pedía a cada persona que visualizara imágenes concretas sobre las condiciones que deseaban alcanzar en el futuro, con la idea de que esta técnica sirviera para preparar a la persona a lograr metas específicas en el presente, tendentes a conseguir los objetivos futuros. Las imágenes visualizadas debían antecederse de una reflexión sobre las condiciones de su medio en materia de agricultura, investigación científica, educación, relaciones bilaterales entre países, tecnología, industria, cultura, arte y opresión de la mujer. Después se pedía que las proyecciones imaginadas se fortalecieran por medio de oraciones.

La tercera fase llamada “Los proyectos del resurgimiento”, se centraba en llevar a la práctica los objetivos presentados a lo largo de los capítulos en los que se habían expuesto las dos fases anteriores. Por esto, en el programa se mostraban diferentes logros obtenidos con pequeños proyectos implementados en distintas partes de los países árabes, desde que el programa había comenzado a emitirse. Los proyectos presentados estaban relacionados con desempleo, salud, agricultura, educación y pequeños negocios.

Según Nur, una de las personas que decidió implicarse en el proyecto y en la creación de *Fojadores de Vida de Madrid*, el programa satisfizo a muchas personas que, durante la emisión (y principalmente cuando esta terminó), mediante el boca a boca, decidieron agruparse para adoptar las tres fases del proyecto como base para sus actividades cotidianas. En un viaje a Londres, Nur pudo hablar personalmente con Amr Khaled quien le explicó por qué el programa no había continuado emitiéndose en años posteriores. Él abogaba por una práctica del proyecto en la vida cotidiana de las personas. En su opinión, si él seguía participando en las emisiones del proyecto, se corría el riesgo de entenderlo como un proyecto personal de Amr Khaled y eso era justo el objetivo contrario a la intención que él tenía de que fuera desarrollado por cualquier persona.

Esta intención de Amr Khaled puede interpretarse como el intento de estimular a los/as musulmanes/as en el compromiso individual de ser y mostrar cómo ser un/a “buen/a musulmán/a”. Este compromiso requiere pasar por otra serie de fases donde el cuerpo en sus acciones se somete a unas técnicas de disciplina mediante las que poder encarnar ese comportamiento y esa imagen de “buen/a musulmán/a”. Pero, ¿mediante qué procesos se lleva a cabo esto? ¿Cuáles son sus características? ¿Qué objetivos buscan?

6. La “buena ‘musulmaneidad’”

“Conocer la significación de algo es saber cómo y por qué ese algo importa, si consideramos que “importar” significa a la vez “materializar” y “significar”
Judith Butler (2002 [1993]: 60)

La existencia de un “Islam verdadero” indica la presencia de otros que no lo son. De esta premisa se deriva que, de igual modo, la religiosidad islámica (o “musulmaneidad”) admite una variedad de formas que pueden considerarse acertadas o erróneas. Para unos/as (principalmente aquellos/as permeados/as por los discursos culturalistas a los que hacía alusión en el capítulo 1) la moderación en la práctica de la religión es el indicador que permite definir una “musulmaneidad” como acertada. Para otros/as (como algunos/as de los/as musulmanes/as jóvenes que conocí durante mi trabajo de campo), el indicador de acierto radica en la bondad y en la piedad que se deriva de los valores y las prácticas de la religión. Así, para estos/as últimos/as la “buena musulmaneidad” será aquella que se experimenta en primer lugar en el cuerpo de uno/a, para posteriormente proyectarse hacia el exterior por medio de prácticas, actitudes y comportamientos que generen modos de “ser musulmán/a” válidos para revertir los estereotipos negativos o estigmas que este tipo de jóvenes desean transformar.

Para que este efecto pueda alcanzarse se requiere pasar por una serie de fases. En primer lugar el cuerpo ha de experimentar la necesidad del cambio. En segundo lugar, estas sensaciones serán insuficientes y se hará necesario aprender los conocimientos que permitan la incorporación de las prácticas y las conductas adecuadas para ejemplificar una “buena musulmaneidad”. Esta ejemplificación, a modo de proyección exterior, se realizará en una tercera fase que no podrá llevarse a cabo como una representación vacía, sino como un deseo de experimentación por el cual la persona aprehende la serenidad y el bienestar interior, requeridos en la proyección del ejemplo hacia el exterior.

En este capítulo expondré estas tres fases mediante las experiencias personales narradas por seis jóvenes. A través de ellos/as se verá cómo el cuerpo se convierte en el camino por el cual

se puede alcanzar un comportamiento y una actitud piadosa y bondadosa en el trato con otras personas. De igual modo, la formación religiosa se convertirá en el requisito indispensable por el cual se acude a distintas fuentes, desafiando en ocasiones las formas tradicionales de aprendizaje de la religión.

6.1. El cuerpo como camino hacia la “buena musulmanidad”

Las chicas que participaron en el documental de *Mujeres con pañuelo*, al que me refiero en el capítulo anterior, comprobaron tras su emisión que sus representaciones en la televisión habían generado debates sobre su correcto o erróneo modo de comprender el Islam, y sobre la repercusión que eso podía tener a la hora de revertir estereotipos negativos sobre los/as musulmanes/as. Layal (como se ve en el capítulo 2) se había dado cuenta de que su presencia en la calle se acompañaba de la visibilización de los prejuicios hacia los/as musulmanes/as. Lo mismo le sucedía a Bilal (también descrito en el capítulo 2), quien sentía que sus rasgos despertaban recelos en otras personas. Por esto mismo, Abraham (en el capítulo 4) deseaba mostrar su comportamiento ejemplar, incidiendo en su condición de ciudadano comprometido con su sociedad. Así deseaban mostrarse también Adam, Fatiha, Nisrine, Karim, Mustafa y Marwan (en los capítulos 1, 2 y 4). Y con mayor acento en su aspecto religioso, y en las posibilidades de encontrar los patrones de actuación ejemplar en el Islam, deseaban ser comprendidos Arwa (en metodología), Abdul, Meia y Sofia (en el capítulo 4), Ismael, Karima, Javier, Fatima, Nur y Rayan (a continuación). En estos/as últimos/as, al igual que en todos/as los/as anteriores, los estigmas acudían a sus mentes cada vez que demandaban respeto, reconocimiento social y representación política. Estas tres condiciones podían conseguirse por varias vías. Anteriormente mencioné la práctica de la “buena ciudadanía”. A continuación me centraré en la práctica de la “buena musulmanidad” tal y como es concebida por los/as jóvenes que se expresarán en las siguientes páginas.

En el caso de todos/as ellos/as, con independencia de sus diferencias en cuanto al compromiso con la religión islámica, el significado de su presencia en la esfera pública hegemónica tiene una fuerte relación con su imagen. Como señala Nilüfer Göle para las mujeres turcas parlamentarias, el cuerpo de estos/as jóvenes es un registro sensorial y emocional que les permite transmitir, de un modo no verbal, conscientemente y en público, sus prácticas y sus disposiciones adquiridas (Göle 2002: 177). A continuación, a través de las palabras de Nur, veremos cómo esta experiencia se concreta individualmente. Ella ha trabajado con (y desde) el cuerpo, como aglutinador de emociones, experiencias y conocimientos, para encontrar un equilibrio, un bienestar y, a medio y largo plazo una recompensa.

6.1.1. Nur incorpora el Islam

Nur había llegado a España diez años antes de que yo la conociera. Había nacido en Marruecos treinta y tres años atrás. Allí se había formado en Geología. Las posibilidades de encontrar trabajo en su ciudad eran limitadas y, puesto que tenía que dejar de vivir con su familia si quería encontrar un trabajo en su país, decidió probar suerte en el mercado laboral español, ya que cuando viniera aquí estaría en compañía. Otra parte de su familia había llegado con anterioridad a España y podían asegurarle que ella estaría bien. La apuesta fue exitosa. Sin embargo Nur, sin conocer la causa, no se encontraba bien

“Nur: Creo que por mis creencias y tal que ha sido una intervención de Allah (swt)¹⁴⁵ porque para que cambies tu vida 180° pues no es fácil ni sencillo. Lo pasé mal. Lo pasé mal sola. O sea, no tenía problemas en aquellos momentos. No tenía la verdad nada para estar mal, para pasarlo mal. Mi vida pues, era la vida de cualquier chica: trabajo, casa, amigas, salir, tal y ya. Empecé a sentirme mal y era Ramadan además, cosa que me extrañé. Digo, se supone que estamos en un mes así de paz y tranquilidad. Pero no tenía esta paz ni tranquilidad. Empecé a tener ataques de ansiedad, así, sin más, sin... o sea, no... no..., no había motivos. Y mi escapatoria era la mezquita, ir a rezo nocturno y, estar ahí, estar ahí y estar ahí. Y de ahí empecé a escuchar conferencias, y al escuchar las conferencias pues me di cuenta de que la verdad, que había una parte que... que no le daba su... la importancia que merecía, que era lo religioso. Bueno, yo siempre rezaba, siempre... o sea que, algo que nunca dejé, pero no era eso. Era hacer las cosas y hacerlas y ya, pero no sentirlas por dentro ni saber el porqué de cada cosa y tal. Entonces, a medida que iba escuchando las conferencias y me iba enterando de más cosas, me sentía como... como una musulmana nueva. Eh... Además, empecé a participar en un foro de nuevos musulmanes y me identificaba con lo que ellos veían, que ellos... Y entonces, pues a medida que he ido escuchando y tal, el cambio se ha ido produciendo poco a poco. Primero en mis creencias, no en mis creencias, o sea, yo siempre he creído en Allah (swt), pero nunca te paras a pensar. Entonces fue como que, ay, esto lo hacemos por esto, ay, esto lo hago mal, esto lo hago mal, descubriendo mi religión. Y al descubrir pues es normal, porque la religión es una forma de vida, no es... Y de ahí vino el cambio.

Virtudes: El cambio, pero no sé si cuando tú dices lo de las crisis de ansiedad es que...que realmente a ti no te gustaba tu forma de vida o...

¹⁴⁵ Estas letras son la manera árabe abreviada para decir “Glorificado y enaltecido sea [Dios o el Profeta Muhammad]”.

Nur: Yo estaba contentísima con mi vida. O sea, es lo que a mí me llama la atención. Estaba muy bien. O sea, tenía mi trabajo, pues el mismo trabajo de donde estoy ahora, no... Aquí en casa, pues no había ningún cambio. Además, acababa de venir de las vacaciones que eran las mejores, o sea, con mi familia, con mis hermanos y tal. Lo pasé súper bien. Fue llegar aquí y empezar el mes de Ramadán y... y empezar a sentirme mal.

Virtudes: ¿En qué año fue esto?

Nur: En el... 2005

Virtudes: Que fue justo...

Nur: Exacto, fue el mismo año que empecé a cambiar poco a poco y el mismo año me puse el hiyab y...”.

A partir de ese momento, Nur comenzó a escuchar conferencias sobre temas concretos de religión (sobre paciencia, pudor, rezos, etc). Las referencias las tomaba de los/as nuevos/as musulmanes/as con los que contactó a través de una página de Internet. Mientras que en los siete años que llevaba en España había ido dos veces a la mezquita, después de ese cambio (que sólo explica como una voluntad divina) comenzó a frecuentarla y a rezar con otra predisposición de ánimo. Tenía medicación para evitar y superar sus crisis de ansiedad. No se encontraba bien en ningún sitio y sólo estaba en paz cuando escuchaba las conferencias. Según aprendía más sobre su religión, así modificaba más sus prácticas. Sentía que su alma estaba vacía y que necesitaba llenarla con su religión. Aunque su familia era musulmana ella había mantenido una relación más distante con el Islam. Rezaba y cumplía el ayuno del mes de Ramadán, pero hasta ese momento no aprendió “realmente” el significado de “ser musulmana”

“Nur: Ser musulmana es para mí, es someterme al 100% a Allah (swt), pero al 100%. Y no poner en duda nada de lo que él dijo ni tampoco de lo que el Profeta (swt) dijo. Ser buena persona conmigo misma y con la gente también. O sea, ser buena musulmana, no se limita a unas prácticas que ve todo el mundo, sino en... algo tuyo entre tú y tu creador y luego tu comportamiento... Cuando digo unas prácticas, me refiero a prácticas religiosas, rezo, dar limosna y tal, sino, digo todo, engloba todo, el comportamiento con tus padres, con tus hermanos, con tus amigos, en tu trabajo, con tu marido, tus hijos, o sea todo. Es la idea que no tenía antes que ahora tengo.

Virtudes: O sea que realmente lo defines como algo más de bondad que...

Nur: No es bondad, yo diría más... No es bondad, diría lo correcto porque... Así vamos a entrar un poco... en filosofía. Porque el ser humano, yo creo que cada ser, cada persona, nosotros tenemos que tener algo que nos dirige, si no, vamos a ser o demasiado... vamos a ir a uno de los extremos, porque es la naturaleza del

ser humano. En ese caso están las leyes del Islam, que son las órdenes de Allah (swt), que si es nuestro creador no va a ponernos nada que nos va a perjudicar. Entonces tú, aplicando estas reglas y llevando todo a cabo, garantizas que tú vas a estar bien contigo mismo y que tú vas a estar también bien con la gente que te rodea. No es bondad.”

Nur prefería no insistir en la bondad, pero sí reconocía que había un determinado modo de ser por el que se podía reconocer a aquella persona que era “buena musulmana”, esto es

“Es una práctica correcta de la religión y ya está. Porque..., hombre, quien se quiere liar, se va a liar. Pero, quien no se quiere liar siempre coge la vida del Profeta (swt) que es su guía, o sea, no hace falta. Mi abuela no es una persona que ha estudiado. No es una persona que tiene..., ¿sabes?, que tiene un nivel. No sabe leer ni escribir. Y, sin embargo, tiene cosas, ¿sabes?, de la religión, de cómo la entiende, cómo tal, las cosas que hace. Y dices, ¿cómo puede ser una persona analfabeta, que no ha estudiado en nada, sabe estas cosas y las lleva a la práctica, las hace de esta manera? Porque son personas que se han basado en la vida del Profeta, lo que hacía y lo que ha dejado de hacer. Y punto. Y con eso ya es suficiente, no hace falta [...] Para ser un buen musulmán no hace falta escuchar muchas conferencias, ni leer muchos libros, sino es sencillo, es ver la vida del Profeta, cómo ha sido y cómo... y ya esta. Esa es tu guía, y el Corán, es tu guía. Es verdad, es que no hace falta, no hace falta más”

Sin embargo, a pesar de creer que el ejemplo del Profeta era la guía y que no hacía falta nada más, a ella le gustaba saber más. Por eso, escuchaba los mensajes de las conferencias, participaba en un foro con nuevos/as musulmanes/as y leía el Corán y otros libros religiosos. En todas estas consultas buscaba aprender e incorporar las pautas de comportamiento por las que llegar a ser una “buena musulmana”, en el sentido de practicar el Islam desde su conocimiento. Para poder llevar a cabo esto, encontró gran ayuda en las conferencias a través de las que, como describe Charles Hirschkind en su investigación en El Cairo, podía cultivarse en las virtudes islámicas (2001: 3-34). Cada vez que las escuchaba se producía un impacto en sus emociones que se transmitían posteriormente en el análisis de sus actos y en el conocimiento de cómo debían ser a partir de ese momento

“El 90% de las conferencias acababa llorando. Era una mezcla de emoción, sentirme mal por haber hecho mal las cosas hasta ahora, que todo este tiempo perdido, sentirme un poco avergonzada de Dios porque... por todo lo que había mal hecho, digamos, que tenía que haber hecho bien, por mi ignorancia. No sé, un poco de todo. Luego sentía una tranquilidad y una paz...”

A partir de desarrollar estos sentimientos y sentir la necesidad de formarse, comenzó a acercarse a la mezquita no sólo a rezar, sino a encontrarse con otras personas. Durante el mes de Ramadán en el que había experimentado los cambios iba por la noche a rezar y volvía a casa sola porque no conocía a nadie

“Era justo pasar todo el día con la angustia, llegar a romper el ayuno y luego ya justo después vomitaba. Siempre. Eran eso los nervios de estar pasándolo mal. Todas mis pastillas eran la mezquita. Era justo llegar y sentir esa tranquilidad que... Digo, deseo que esto siga después cuando salga, ¿sabes? Es que era algo inexplicable. Digo, ¿pero por qué es en este sitio que me siento bien? Y entraba a rezar y me emocionaba con la recitación del imam y lloraba, lloraba y lloraba y salía nueva, de verdad. Es que, no, no... no te lo puedo explicar. Es algo...”

Un día de ese mes de Ramadán quedó con una nueva musulmana que había conocido en el foro de Internet para acudir a las clases para nuevos/as musulmanes/as que se celebraban en el Centro Cultural Islámico de Madrid los sábados por la mañana. A partir de ese momento empezó a acudir todas las semanas y a conocer a más gente. Según iban trabándose las relaciones surgió la propuesta de formar una asociación. Tenía la necesidad de compartir todo esto con su familia, pero pensaba que ellos no la entenderían porque en su casa la práctica de la religión se llevaba de un modo más relajado que como ella lo estaba experimentando en ese momento

“Mis padres como estaban ahí [en Marruecos] tampoco vivieron conmigo esta fase, porque ha sido todo por fases. Yo creo que empezó esto en el Ramadán que tocó aquel año en enero, no me acuerdo bien, y ellos no me vieron hasta agosto. Entonces no vivieron conmigo el cambio. Solamente se enteraron de que yo lo estaba pasando mal y después yo empecé a cambiar, cambiar, cambiar y ya me vieron. Entonces para ellos fue un poco duro y chocante, pero con mi tía, al revés, ella también pues empezó, ah pues sí, eso está bien, esto está mal... Y me hacía caso, me escuchaba y las cosas que estaban mal pues intentaba cambiarlas ella también. Se puso el hiyab, no lo llevaba y... tal. O sea que con ella no tuve ningún problema, pero con mi padre sí, mi padre sobre todo, a mi madre no, pero con mi padre sí. Recuerdo cuando le llamé para decirle que ya me iba a poner el hiyab y no le gustó.”

En su casa no habían tenido una educación religiosa. Nadie le había obligado a rezar. Recordaba el mes de Ramadán como un mes de “diversión” en el que los familiares y amigos llegaban a casa para compartir la ruptura del ayuno, ver la televisión, salir a pasear, jugar, etc.

Según Nur, esta festividad era vivida por sus familiares como una mezcla de cultura y tradición. Hasta ese momento nadie le había sugerido aislar el Islam de las tradiciones del lugar en el que ella se encontraba. Nadie le había dicho lo que debía hacer como mujer musulmana. Sobre su vestimenta nadie se había metido

“Nur: En lo que es la vestimenta mi padre jamás, jamás, jamás y mi madre jamás se metieron en el tema de la vestimenta. Yo me vestí con minifalda, pantalones apretados, tirantes, he ido a la playa. Por ejemplo, una familia que practica la religión al 100% pues desde el principio, desde pequeña, no vas, o sea cuando crezcas no va a ser un choque para ti. Es algo que ya has visto desde pequeña y cuando crezcas no... no te va a suponer ningún problema. Yo me acuerdo una vez que llevaba un pantalón súper apretado que mi padre le dijo a mi madre, ese pantalón se le va a romper, y nos va a hacer el ridículo en la calle (risas). Tenía 12 años o 13, por ahí. Era por eso que le dijo a mi madre, es la última vez que la quiero ver con este pantalón. Ya. Pero aparte de eso, nada, nada. Entonces yo, al empezar poco a poco. Que yo no empecé con el tema del hiyab. Yo empecé con todo, con el rezo, con el ayuno, con el día a día, el comportamiento, los modales, no es que yo no tuviera modales, pero, era poco a poco... Y luego ya llegué al tema del hiyab y que es una obligación y tal. Y me convencí de ello. Y además, me lo ponía los sábados, entonces por la tarde cuando me lo quitaba, me acuerdo de un día que fui a la mezquita por la mañana, me lo ponía bien, bien y a la tarde salí con mi tía. A la tarde me lo quitaba porque yo durante la semana no... Me encontré con una chica que me vio en la mezquita y me sentí como desnuda, porque no lo llevaba. Me sentí fatal. De verdad, la chica se me quedó así mirando y me sentí fatal. Y cuando me lo quitaba el sábado por la tarde y el lunes por la mañana para ir a trabajar digo no... es que ya creo, es que llegó el momento, es que ya no lo puedo atrasar más. Y, volviendo al tema de la familia, pues llamé a mi padre y se lo dije y me dijo que no. Que si quiero... me acuerdo todavía de sus palabras, que si quiero una ermita, que me pone una ermita en casa, ahí. Dice, si quieres ser ermitaña yo te hago una ermita y te vienes, te vuelves para acá, pero ahí con tu turbante. Digo, papá no se llama turbante (risas). Así, tal cual, porque como habla castellano...

Virtudes: Ah, ¿sí? No lo sabía...

Nur: Sí, sí, sí. Sí, sí, habla castellano. Y me dice, pues ahí con tu turbante... Dice, tú eres mi hija, sé lo que vales, sé lo que eres y no hace falta que te pongas ahí el turbante para que vayas por la calle y todo el mundo señalándote. Yo le entiendo, de una parte. Él por el miedo. Además después de... todo lo que pasó... La movida esa. Todo el mundo hablaba mal del Islam y tal, ¿sabes? y él no quería que nadie me señalara. Por parte es por eso”.

La decisión de ponerse el hiyab no fue la única cosa que su padre concebía como un problema. La frecuentación de la mezquita también le preocupaba porque como explica Nur

“él lo que tiene es miedo, en el fondo es miedo, a que me van a meter ideas raras, porque no solamente aquí todo lo musulmán asusta, o todo lo islámico asusta. Incluso en los países árabes, musulmanes, de mayoría musulmana, todo lo islámico asusta. Todo lo que salga de la práctica, todo lo que sale de la mezcla de tradición y religión, a practicar la religión bien, asusta. Se ve como algo nuevo, algo extremo y tiene que ser algo malo, ¿sabes? Y mi padre es eso, hasta el día de hoy”.

Su padre creía que por aumentar su compromiso con su fe podría realizar una interpretación religiosa inadecuada. Del mismo modo pensaba que si Nur se ponía el hiyab sería peor tratada en la calle. Él creía que como mujer su presencia sería fácilmente identificable con el pañuelo. Pero ella pensaba que gracias a él, su comportamiento sería valorado de otra manera y, por medio de él, podría incidir en la producción de nuevas imágenes e ideas sobre las mujeres musulmanas

“Nur: La ventaja que tenemos, la ventaja y a veces desventaja que tenemos las mujeres, es el..., nos identifican, que somos musulmanas. Entonces, a veces, pues no hace falta que sigas... Pero con tu comportamiento, con... En el tipo de trabajo en el que estás colaborando ya estás dando... Aunque estés trabajando en una campaña de drogas, y tú con tu hiyab ya estás transmitiendo una idea indirectamente. [...] Estamos luchando como contra corriente. Nosotros queremos mejorar la imagen del Islam, y hay un montón de manos que están a nuestro alrededor que quieren que la imagen del Islam sea así. Hay que ser también un poco realistas. Pero yo digo, con que una persona aquí, me llegue a conocer a mí. Y no le hablo yo de la religión ni nada. Se lleva una buena impresión del Islam, para mí es suficiente, ¿sabes? Y que a esta persona le llegue el mensaje del Islam a través mío, para mí es suficiente.

Virtudes: Cuando dices que le llegue el mensaje del Islam es que sepa algo más sobre el Islam o que... que lo interiorice

Nur: Eh... no, interiorizar ya no. Yo ahí no llego. Porque eso ya no depende de mí, lo que te acabo de decir. O sea, si yo siendo musulmana, necesito la mano de Dios para guiarme. O sea, una persona que no cree en nada, o que tiene una “x” creencia, sin la ayuda de Dios no lo va a conseguir. O sea, eso ya no, eso ya está en las manos de Allah (swt). Si no que le han dicho, por ejemplo, la mujer musulmana, es que volvemos a hablar de mujeres, porque como soy mujer es el

tema que más se toca. Entonces, la mujer musulmana es no sé como, tal y cual, o sea, ignorante, no... no tiene personalidad, tal y cual. Llega por ejemplo alguien a mi trabajo y le abro yo. No hace falta que hable, con mi hiyab y tal ya ahí, uh, trabaja aquí..., ¿sabes? Igual piensa que soy la chica de la limpieza, pero a veces, se abre la puerta y estoy sentada en mi ordenador y me ven, ¿sabes? O estamos simplemente hablando Sarah y yo en el metro, que si esto, hablando de un tema determinado y ya te miran. Son unos mensajes indirectos que vas lanzando”.

Nur insiste en la relevancia que la mujer tiene en los discursos sobre los estereotipos. Ella explica sus referencias a la mujer desde su propia condición de mujer. En el medio en el que se encuentra es interpelada como tal, y en el medio del que procede también se espera de ella que actúe de acuerdo a las pautas sociales y culturales que se asocian con su género. Como mujer considera que es más fácilmente identificable (dado que lleva el hiyab) y, que es justo esa identificación la que le permite trabajar desde el ejemplo para procurar revertir los estereotipos negativos que desearía transformar.

El papel que se ha atribuido históricamente a la mujer como ejemplo de su “cultura” (entendida en el modo en que ya ha sido cuestionada más arriba, en el capítulo 1), es uno de los primeros aspectos que criticó la teoría feminista en cuanto a la concepción generalizada de considerar a la mujer como receptáculo y expositor (principalmente en su vestimenta y comportamiento) de la misma. Sin embargo, el comportamiento de Nur no debería ser interpretado de un modo tan pasivo, sino como una decisión consciente y activa de aprovechar tal idea para modelar y disciplinar su cuerpo que, a modo de escaparate y en sus relaciones con él, servirá para evocar la línea discursiva que ella desea despertar con su corporeidad.

La religión islámica le servirá de guía para tal fin. En concreto, podrá basarse en las grandes corrientes del reformismo islámico caracterizadas por enfatizar en el papel que la fe tiene en la necesaria adquisición de correctas disposiciones morales que permitan reconstruir la moral de una comunidad y conducirla a su prosperidad. Son estas mismas interpretaciones del Islam las que consideran que en esta tarea la mujer tiene un rol crucial. La prosperidad y reconstrucción moral que se pretende alcanzar no se conseguirá sin la educación de las mujeres, entendidas como pieza clave en la educación de su descendencia. Para conseguir un efecto social primero habrá que focalizar los esfuerzos en enseñar la educación, las virtudes y la modestia por la que se caracteriza una “buena musulmana” (Amir-Moazami y Salvatore 2003: 57-58). Por estos motivos Nur considera que su rol es determinante en la intención de incidir en los imaginarios sociales de su medio. Su imagen de mujer educada (sentada frente al ordenador) y su modestia ante los demás (con su hiyab cuando abre la puerta) hablan de sus virtudes, sin necesidad de que ella diga una palabra.

Y es que, como afirma Esteban, las mujeres, más que los hombres, personifican el control sobre el ejemplo que representan, al mismo tiempo que

“individual y colectivamente están configurando sus vidas y definiendo su participación en distintos espacios sociales desde la gestión de sus procesos y conflictos corporales, muchas veces de forma alternativa y rompedora con las normas dominantes. Los cuerpos femeninos están hablando, actuando, comunicando, expresando y materializando diferentes visiones del mundo, que no siempre coinciden con lo que se dice sobre ellas” (Esteban 2004: 115-116).

Seguir reflexionando aquí sobre los significados de sus prácticas me permitirá visibilizar estas cuestiones y sus contradicciones inherentes.

6.1.2. El cuerpo de Nur como camino hacia la “buena musulmanidad”

En Nur la actitud, las conversaciones, los modales y el comportamiento se erigen como elementos de las prácticas por las cuales muchos/as de estos/as jóvenes buscan ofrecer ejemplos de prácticas que permitan revertir las imágenes negativas o preconcepciones que su presencia despierta en diversas personas. Y es que, como nos recuerdan Laplantine y Göle, la dimensión ética de la persona se encuentra estrechamente relacionada con el cuerpo, la figura, la cara y la mirada. El conocimiento de los otros se produce en la corporeidad de las interacciones sociales, en su reencuentro, escucha y visualización (Göle 2002: 177; Laplantine 2007: 100). Y el desconocimiento se deriva de la insuficiencia con la que miramos, escuchamos y pasamos tiempo con ellos. Así, conocemos a los otros en tanto que los reconocemos en su dignidad (y singularidad) de personas, y no sólo en su identidad de individuos. Es decir, en el encuentro la visualización del cuerpo del otro nos conduce a su reconocimiento (Laplantine 2007: 100-101; Göle 2002: 186). Del mismo modo, y por este proceso, la intersubjetividad precede a la subjetividad.

Bajo esta concepción la persona no puede aparecer de la nada (o de la profundidad de la conciencia), sino que surge de los espacios de interacción, cuando es vista, y cuando se ponen en marcha los usos sociales de los significantes (Laplantine 2007: 105). Así, la intersubjetividad precede a la subjetividad (o los procesos de subjetivación). Esta concepción es de gran relevancia aquí, entre unas personas que son conscientes de la existencia de unos imaginarios sobre ellas (personas que se encuentran en la profundidad de la conciencia) y que insisten en la importancia que radica en la materialización de sí mismas por medio de sus comportamientos en los espacios de interacción. Es decir, estos/as jóvenes desean que sus cuerpos (y su materialización) sean los que aparezcan en las relaciones de intersubjetividad,

para revertir estereotipos a partir de la génesis de unas subjetividades que se caractericen por la concreción de sus comportamientos, y no por las concepciones de las conciencias de otras personas. O como Nur decía con mayor claridad

“la mujer musulmana es no sé como, tal y cual, o sea, ignorante, no... no tiene personalidad, tal y cual. Llega por ejemplo alguien a mi trabajo y le abro yo. No hace falta que hable, con mi hiyab y tal ya ahí, uh, trabaja aquí..., ¿sabes? Igual piensa que soy la chica de la limpieza, pero a veces, se abre la puerta y estoy sentada en mi ordenador y me ven, ¿sabes? O estamos simplemente hablando Sarah y yo en el metro, que si esto, hablando de un tema determinado y ya te miran. Son unos mensajes indirectos que vas lanzando”.

Es su imagen, su cuerpo y el modo de presentarlo lo que le permite circular entre diferentes ubicaciones, y con ello modelar nuevos imaginarios sociales (Göle 2002: 182). Así, Nur y otros/as jóvenes pueden poner en cuestionamiento los límites fijos y las categorías estrictas de los imaginarios sociales. Por medio de estas microprácticas pueden representar un modo de ser y estar en público. Es en este espacio público donde las representaciones corporales y auto-presentaciones tienen más fuerza que las prácticas discursivas y las subjetividades abstractas. Y son esas microprácticas las que muestran la “reflexividad performativa” de la que hablaba Víctor Turner, esto es

“una condición por la que un grupo sociocultural, o sus miembros más visibles actúan de un modo representativo, incidiendo, mutando, o repercutiendo en sí mismos; en las relaciones, acciones, símbolos, significados, códigos, roles, estatus, estructuras sociales, normas éticas y legales, y otros componentes socioculturales que componen sus ‘yoes’ en público” (en Göle 2002: 183).

Por medio de este proceso, pueden alternarse o revertirse los imaginarios sociales incrustados en los hábitos de la población, o portados en las ideas implícitas que subyacen y hacen posible las prácticas comunes (Göle 2002: 176). Los imaginarios sociales se reproducen a modo de imágenes y es ahí cuando el cuerpo gana protagonismo, como un registro sensorial y emocional que permite enlazar las prácticas no verbales con las disposiciones aprendidas (y aprehendidas). Este aprendizaje se realiza con un significado consciente y desde el interior de la visibilidad pública. Es decir, se lleva a cabo a través de técnicas de trabajo que desde el interior hacia el exterior transforman las prácticas implícitas en visibles (observables) y audibles (ib. 177).

Y es que, las imágenes corporales buscan ser el reflejo del trabajo reflexivo interno, caracterizado por un dinamismo manifestado en prácticas físicas, sensoriales, motrices,

emocionales, etc. (Esteban 2004: 11). Esta circularidad entre el pensamiento y el sentimiento nos hablan de la imposibilidad de separarlos, cuando se piensa en los debates, desafíos y luchas por el reconocimiento social y la representación política como materializaciones corporales en las que, como mencionaba Esteban para la generalidad de este tipo de actos (2004: 19), el cuerpo se convierte en un nudo de estructura y acción. Así podemos ver cómo el cuerpo no es un indicador de lo social, sino que se trata de un auténtico campo de la cultura por medio del que se toma conciencia, se experimenta, se actúa, se interpreta, etc. (ib. 21), en relación a circunstancias fortuitas que contribuyen a determinar cómo sucede el cambio (Gutmann 2000: 51).

Las sensaciones corporales relatadas por Nur, y las respuestas familiares (principalmente las respuestas paternas) sobre su decisión de provocar un cambio en su representación corporal, indican esta toma de conciencia, experimentación, actuación e interpretación. Nur ubica este cambio en 2005 y dice que en el mes de enero, durante el Ramadán ya sufría crisis de ansiedad y angustia que sólo mejoraban cuando estaba en la mezquita donde sentía tranquilidad, rezaba y lloraba al escuchar la recitación del imam. Con anterioridad había sido medicada y, aunque ella no indica el momento en que comenzaron sus manifestaciones clínicas ni su tratamiento, sí que afirma no conocer la causa de dicho mal, al mismo tiempo que menciona superficialmente un hecho que sucedió en Madrid, un poco antes de que ella se encontrara así (“después de... todo lo que pasó... La movida esa”).

Ya llevaba seis años en Madrid cuando se sucedieron los atentados del 11 de marzo de 2004. Ella prefiere no citarlos directamente, pero sí resalta que las sensaciones que tenía y sus modificaciones posteriores no podían estar relacionadas con su decisión de haber migrado siete años atrás. Aquello formaba parte del pasado y las circunstancias fortuitas del momento en que comenzó el malestar podían influir más, principalmente, en el cuestionamiento sobre el significado de “ser musulmán/a (entre musulmanes/as y no musulmanes/as) y en el temor a poder ser rechazada del que ya hablaban Yousef y Bouazza en el capítulo 1. La religión aparecía como un bálsamo para Nur, a la vez que como la guía donde poder incorporar los comportamientos e ideas por las que se revertirían los imaginarios que despertaban sus temores. Mediante la encarnación de su religiosidad, como ya decía Esteban (2004: 21), podía subrayarse la dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional que se encontraban inscritas en su cuerpo.

A su vez, en su cuerpo podía distinguirse entre su “cuerpo externo” y su “cuerpo visto” (Esteban 2004: 30). Este último era el que debía modelarse y disciplinarse para revertir el estigma por el que se veía la totalidad de su cuerpo externo. Para comprender este proceso, se hacía preciso diferenciar igualmente entre la performatividad y la materialización. Con el primer término Esteban se refiere a la práctica reiterativa y referencial mediante la que el

discurso produce los efectos que nombra (y no sólo un “acto” singular y deliberado). De su reiteración se constituye la materialidad de los cuerpos (Butler 2002 [1993]: 18, 33-39), más específicamente, la ejemplaridad de la “buena ‘musulmaneidad’” (y la “buena ciudadanía”) que permite materializar otras subjetividades útiles para revertir los estereotipos que se desea transformar.

Así, la reiteración performativa (del ejemplo del Profeta y sus compañeros) produce los efectos deseados (la aprehensión de unos comportamientos e ideas) que terminan constituyendo un tipo de materialidades (la “buena ‘musulmaneidad’”) aptas para revertir las imágenes negativas que se desea transformar. Del mismo modo debería entenderse el proceso por el que la materialidad de la “buena ciudadanía” intenta ponerse en marcha tal y como decía en el capítulo 4. La reiteración performativa de un comportamiento cívico ejemplar, tal y como se concibe en el contexto en el que se produce y manifiesta (por ejemplo mediante la creación de asociaciones con las que se muestra el reconocimiento de las estructuras de participación civil), conduce a la encarnación de unos comportamientos e ideas que, tras ser repetidos, terminan por instaurar una serie de materialidades o subjetividades adecuadas para revertir las imágenes que desean transformar.

Aunque el padre de Nur desea que no se ponga su “turbante”, para ella ha de llevarlo en primer lugar, por sí misma, para incorporar aquellos aspectos que ella entiende como las prácticas de la ejemplaridad de su “musulmaneidad” y, en segundo lugar, para que su presentación y representación social sea eficaz en el medio en el que desea incidir políticamente mediante la búsqueda de un reconocimiento social adecuado y una representación social justa. Para tal fin, Nur sabe que su visibilización no es suficiente, sino que como resaltan más arriba Laplantine y Göle, el hecho de conseguir ser vista será el paso previo para que otros la conozcan en la corporeidad de las interacciones sociales, en su reencuentro y escucha, además de en su visibilización (Göle 2002: 177; Laplantine 2007: 100).

De este modo, al igual que identificara Butler en relación al “sexo” (2002 [1993]: 19), las cuestiones que entran en juego en esta reformulación de la materialidad de los cuerpos son cinco. En primer lugar, se trata de la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de tal modo que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales (que la presentación de los cuerpos sea indisociable del ejemplo cívico y/o islámico que con sus normas regula y gobierna dicha presentación y sus significados –ejemplos regulados por las dinámicas del poder-). En segundo lugar, se considera que la performatividad no es el acto mediante el que un sujeto da vida a lo que nombra, sino, el poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone (con la presentación y representación del cuerpo de estos jóvenes no se trata de personificar el

concepto por el que se les conoce, sino que su reiteración permite producir los fenómenos que desea regular e imponer –la ejemplaridad ciudadana e islámica-). En tercer lugar, la construcción del concepto ‘musulmán/a’ (y ‘ciudadano/a’), no se concibe como un dato corporal dado, sino como una norma religiosa (y social y cultural) que gobierna la materialización de los cuerpos (esto es, como decía Nur en relación a su abuela, para ser un/a “buen/a musulmán/a” no hay más que seguir el ejemplo del Profeta y sus compañeros –sus normas de comportamiento y sus pensamientos, sus dichos y hechos- que han de dirigir y gobernar la materialización de sus cuerpos presentes; así como para ser un/a “buen/a ciudadano/a” no hay más que aprender y encarnar (incorporar) el comportamiento cívico ejemplar para el contexto de uno/a, y dejar que gobierne la materialización del cuerpo). En cuarto lugar, hay que considerar una reconcepción del proceso mediante el que una persona asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, se somete, sino, más bien, como una evolución en la que la persona, el “yo” hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir una categoría religiosa o sociopolítica (la decisión de Nur, y de otros, de acercarse al Islam, no se debe comprender simplemente como un sometimiento, sino como el proceso formativo por el que asume esa identificación). En quinto lugar, se admite una vinculación de este proceso de “asumir” una categoría religiosa o sociopolítica con la identificación y los medios discursivos que emplea el imperativo social para permitir ciertas identificaciones religiosas y sociopolíticas, y excluir y repudiar otras (la asunción de las categorías de “buena musulmanidad” y “buena ciudadanía” y la identificación con las mismas, a pesar de que pueda observarse un desajuste entre los remitentes que unos/as y otros/as reconocen para dichos términos – el moderado y el laico/asimilado ante el conocedor de su religión y visto como otros como un potencial fundamentalista, y el comprometido con y activo en su medio, en algunos casos sin dejar de lado su religiosidad, sino desde ella- pero un total acuerdo sobre las actitudes violentas que deben ser excluidas y repudiadas).

Esta última cuestión nos indica cómo la matriz excluyente por la que se forman las personas requiere de la producción simultánea de seres abyectos o rechazables que no son reconocidos como “personas”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de las personas. Como también indica Butler, lo repudiable designa las zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están ocupadas por quienes no gozan de la jerarquía de las personas, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invisible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. En esta zona de inhabitabilidad se constituirá los límites que definan el terreno de la persona, es decir, el sitio de identificaciones temidas contra las cuales –y en virtud de las cuales- el terreno de la persona circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida. Así, la persona se constituirá a través de la fuerza de la exclusión y la abyección de un exterior que se considera constitutivo de la persona, del mismo modo que el repudio por el que desea expulsarlo (Butler 2002 [1993]: 19-20).

De este modo, el temor del padre de Nur representa la concepción de todas esas ideas que son repudiadas (el fundamentalista, el terrorista, el radical, el aislado). Para Nur, para su padre y para muchas otras personas, los referentes a los que remiten estos seres abyectos no alcanzan el calificativo de “musulmanes/as ejemplares”, pero sí constituyen un exterior que conforma el campo de los/as ‘musulmanes/as’, esas zonas “inhabitables” que, sin embargo, son necesarias para circunscribir la esfera de los/as “musulmanes/as ejemplares”. Esto indica que la performatividad de la persona se realiza desde la exclusión de un exterior que es considerado por unos/as como un elemento constitutivo de la persona (todos aquellos estigmas a los que aludo constantemente), al mismo tiempo que esa persona los considera rechazables. Ante esta situación, el objetivo será considerar que esta amenaza y este rechazo no son una oposición permanente a las normas sociales y condenada al eterno fracaso, sino un recurso crítico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica y la inteligibilidad (Butler 2002 [1993]: 20-21).

Esta abyección no deberá comprenderse desde un esencialismo o un constructivismo (por el que tanto el/la “musulmán/a ejemplar” como aquel que no lo es se circunscriben en lo “humanamente” concebible e inconcebible), sino desde un deconstructivismo por el que se reconoce la fuerza constitutiva de la exclusión, el repudio y la abyección dentro de los términos de la legitimidad discursiva (Butler 2002 [1993]: 21). Para ello, ha de admitirse en primer lugar que la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados, sino que es un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas que producen a la vez que desestabilizan (ib. 29), en este caso, tanto la religiosidad como el civismo. Y esto es así porque la performatividad del cuerpo, a pesar de tener una materialización presente, es un proceso histórico (ib. 34) en el que se van encarnando diferentes posibilidades históricas condicionadas y circunscritas por convenciones (o esquemas reguladores y productores de posibilidades inteligibles y morfológicas) igualmente históricas, tanto para la determinación de esa performatividad como para la de su modificación y contestación (Butler 2002 [1993]: 36; Esteban 2004: 60).

En esta performatividad histórica, su modificación y su contestación, el poder ocupará un papel central, tal y como decía más arriba en relación a las cuestiones que intervienen en la reformulación de la materialidad de los cuerpos. En este sentido, será interesante tener en cuenta la diferenciación que Foucault realiza entre el cuerpo y el alma. Mediante esta diferenciación, el cuerpo será cultivado y formado por medio del alma que será concebida como un instrumento de poder erigido como ideal imaginario, históricamente específico, hacia el cual se materializa efectivamente el cuerpo (Foucault 2002 [1975]: 36; Butler 2002 [1993]: 62). En este tipo de concepción, el alma no se imagina como una sustancia, sino como

“el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder” (Foucault 2002 [1975]: 36).

En el caso de los/as jóvenes que aparecen aquí, el saber estará representado por sus conocimientos religiosos que permitan generar una religiosidad apta para prolongar y reforzar la ejemplaridad de la ‘ciudadanía’ y la “musulmaneidad” aceptable desde el poder. De esta manera, las prácticas por las que se manifiestan dependerán de las posibilidades que ofrece el poder, porque este produce a los sujetos que controla, no sólo se impone externamente, sino que funciona como el medio regulador y normativo que permite la formación de los sujetos (Foucault en Butler 2002 [1993]: 48-49, 63). Así, como de Certeau apunta (en Comaroff & Comaroff 1991: xii), estos/as jóvenes “escapan [del orden dominante] sin abandonarlo”, por lo que, como entiendo, algunas de sus acciones (por ejemplo, el mayor compromiso religioso para encontrar los elementos por los que ejemplificar la reversión de los estereotipos con los que son representados) terminan contribuyendo a su propia subordinación (dados los estereotipos negativos contenidos en la religiosidad que utilizan con el fin de subvertir).

Mediante la regulación del poder, estos/as jóvenes encuentran las normas que les permiten materializar sus ejemplos de “buena ciudadanía” y “buena musulmaneidad”, con las que contestar a los imaginarios que igualmente son regulados desde el poder. La ejemplaridad ha de entenderse así como la normativización del poder gracias a la cual se podrá alcanzar el reconocimiento social y la representación política que ese poder regula. Si en el curso de ese proceso el poder incorpora estos ejemplos, entonces la subversión se logra y la reversión de estereotipos se alcanza. Ahí radica la dificultad, y de ahí deriva la performatividad reiterativa por la que se espera que, un día, el contenido que estos/as jóvenes asocian a sus prácticas coincidan con el ideario hegemónico, siendo la hegemonía entendida como

“las ideas y prácticas dominantes que prevalecen a un grado tal que se tornan algo obvio para los miembros de la sociedad, y mediante las cuales las elites obtienen el consenso popular necesario para seguir gobernando” (Gutmann 2000: 46).

En pro de conseguir este efecto, el cuerpo aparece, en la mayoría de los casos, como el único bien accesible (Foucault 2002 [1975]: 32). Desde esta perspectiva la materialización aparece como una investidura del discurso y del poder (así, en la corporeidad de las prácticas se observa el efecto del poder, en su capacidad de engendrar deseos de reconocimiento social, representación política y pertenencia) ya que se centra en la dimensión productiva y formativa del poder. Sin embargo, las distintas materializaciones no pueden reducirse a las diferentes

posturas del poder (Comaroff & Comaroff 1991: 21), motivo por el que cabe preguntarse qué circunscribe la esfera de lo materializable y si hay modalidades de materialización (Butler 2002 [1993]: 65), para poder apuntar el éxito o el fracaso de la reversión que estos/as jóvenes pretenden realizar, de acuerdo al efecto o no del poder en la circunscripción de la esfera de lo materializable, dependiente de las circunstancias y coyunturas históricas que impidan o favorezcan tal subversión.

Para dar respuesta a estos interrogantes tendremos que centrarnos en la microfísica del poder, cuyo campo de validez se sitúa entre los aparatos y las instituciones que ponen en juego el poder y la materialidad y fuerzas de los cuerpos. El abordaje de esta microfísica supone que el poder ejercido en ella no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia; y que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, maniobras, tácticas, y unos funcionamientos. Es un poder que se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos/as que son dominados/as. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes “no lo tienen”, los/as invade, pasa por ellos/as y a través de ellos/as, se apoya sobre ellos/as, del mismo modo que ellos/as mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos/as (Foucault 2002 [1975]: 32-34).

Es en el ejercicio de este poder que Nur (y otros/as jóvenes como ella) idea unas prácticas y/o ejemplos determinados por el saber producido por el mismo poder (como menciona Foucault (2002 [1975]: 34-35), no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil). Pero en la materialización de estas prácticas se observa una resistencia a coincidir con las visiones devaluadas, objetivadas y estereotipadas de sí mismos/as, es decir una resistencia a admitir las visiones del poder. En tal sentido, las materializaciones de estos/as jóvenes muestran por un lado, la búsqueda del reconocimiento como humano, capaz de actuar, lleno de deseos y posibilidades y por otro lado, la declaración dominante de estar marcado, de ser diferente e inferior. Así, pasan por la experiencia descrita por Du Bois como ‘doble conciencia’ o

“sensación de vernos a nosotras mismas siempre a través de los ojos de otras personas, de medir nuestras almas con la vara de un mundo que nos contempla con divertido desprecio y lástima” (1969 [1903]: 45 en Young (2000 [1990]: 104).

Este modo de proceder contradice a aquel expuesto por Gramsci cuando, bajo el concepto de ‘conciencia contradictoria’, aludía a la existencia de dos conciencias teóricas, una implícita en la actividad de las personas y por la que se unen a sus iguales en la transformación práctica del

mundo real; y otra, superficialmente explícita o verbal, heredada del pasado y absorbida sin discriminación alguna (Thompson 1991: 10). La conciencia heredada del pasado no está siendo absorbida sin discriminación, sino desde la contestación. Como apunta Gutmann en su estudio sobre masculinidades en México, la frase descriptiva que dirige el análisis de los entendimientos, identificaciones y prácticas de estos/as jóvenes en relación con los entendimientos, identificaciones y prácticas dominantes (Gutmann, 2000: 38), tanto entre sus familiares (residentes en sus países de origen o en España) como en su sociedad madrileña, no se establece como una mera comparación, sino que busca la reversión de identificaciones y conceptos.

Nur comprende los temores de su padre cuando él teme que la mayor frecuentación de su hija a la mezquita se traduzca en una radicalización de prácticas políticas, pero piensa que estas ideas se deben a una religiosidad donde los aspectos culturales no se han diferenciado de los estrictamente religiosos y, en lugar de entender negativamente el deseo de conocer y practicar su religión, espera que este entendimiento sea comprendido desde otros parámetros desde los que la “musulmanidad” ha sido resignificada positivamente, centrándose en la ejemplaridad de los nuevos significados que atribuye a su nueva presentación y representación social.

Siguiendo las aportaciones de Comaroff & Comaroff (1991: 24-25), la fuerza que empuja los actos de Nur y otros/as jóvenes radica en la idea de que sus reivindicaciones son políticas en las que se dan luchas ideológicas. El hecho de pensar esto último estimula su esperanza porque las ideologías pertenecen a un grupo social concreto. Como tales son opiniones e intereses sujetos a contestación y dejan espacio a la aparición de otras ideologías discordantes de grupos subordinados que, hasta ahora, carecían de voz pero que la hegemonía dominante no puede esconder por más tiempo. Si hasta el momento la hegemonía había compartido y naturalizado unas convenciones en una comunidad política, las experiencias discordantes como esta, muestran cómo la aparición de ideologías alternativas pueden llegar a rearticular dichas convenciones. Las hegemonías, en tanto que convenciones, son constantemente establecidas e instauradas por medio de una persistente repetición que termina por normalizar (y no cuestionar) los signos y las prácticas que desea instaurar como naturales. Pero del mismo modo que este proceso instituye unas situaciones, la reproducción de su mecanismo puede generar la instauración de otras. De ahí la agencia con la que cuenta el carácter performativo del cuerpo, en tanto que la reiteración de su discurso contiene el poder para producir los fenómenos que regula e impone. Y de ahí la idea de estos/as jóvenes de que su firmeza y constancia performativa será la herramienta por la que un día consigan alcanzar sus objetivos de adecuado reconocimiento social y justa representación política.

La particularidad de esta herramienta es que comparte su carácter procesal con el poder regulador y con su materialización en hegemonía. En este proceso su experiencia comienza a

hacerse más remarcable y a contestar con mayor frecuencia las representaciones del contexto en que se manifiesta y a establecer una disonancia entre el mundo hegemónicamente constituido y el mundo que las personas subordinadas aprehenden en sus prácticas y en sus representaciones ideologizadas (Comaroff & Comaroff 1991: 26). Así se configura en ellos la ‘conciencia contradictoria’ de la que hablaba Gramsci. Es decir, por un lado se acomodan al orden hegemónico, y por otro lado realizan diversas expresiones de resistencia práctica y simbólica, a veces mediante la reproducción de signos y estructuras que se atribuyen al poder de la dominación.

Mediante este tipo de conciencia se favorecen y articulan resistencias. De este modo, Nur y otros/as muchos/as jóvenes demandan sus derechos desde la conciliación de sus particularidades religiosas y/o culturales con las características y conceptos civiles que en su contexto son hegemónicas. Ellos/as se reconocen por identificaciones colectivas y saben que sus reivindicaciones políticas son también ideológicas y, con ello, susceptibles de ser modificadas mediante un esfuerzo por el que puedan controlar en términos culturales el orden social y el poder legitimado. Pero también saben que, como matizan Comaroff & Comaroff, esta tarea requiere de un tiempo prolongado ya que hace falta que una conciencia antihegemónica se haga obvia para lograr el éxito de una lucha ideológica (1991: 26). Por esto saben que su día a día y el trabajo en sus asociaciones es básico y ha de ser mantenido en el tiempo y espacio.

En su caso el espacio público es crucial. A diferencia de Foucault que analizó la disciplina de los cuerpos mediante la distribución de los individuos en espacios cerrados donde poder controlar sus actividades (2002 [1975]: 145-160), aquí, es justo en los espacios comunes donde estos/as jóvenes han de poner en marcha las disciplinas, o los métodos por los que controlar minuciosamente las operaciones de su cuerpo e imponer en él las relaciones de docilidad-utilidad (ib. 141) (tanto en aquellos/as que desean resignificar su religiosidad como en los/as que anhelan evidenciar su condición de ciudadanos/as, ambos/as mediante la implementación de prácticas concebidas como ejemplos). La calle, el transporte público, los lugares de trabajo y estudio, las tiendas, los restaurantes, las cafeterías, etc., se convierten en los espacios diana para la performatividad de estos/as jóvenes. En muchas ocasiones, a lo largo del trabajo de campo (y como he mencionado más arriba), hemos compartido y comentado las reacciones de otras personas que miraban con asombro cómo entrábamos en la cafetería del Museo Nacional de Arte Reina Sofía (o en un restaurante de barrio), y escuchaban con sorpresa el tipo de conversaciones que entablábamos en el metro, a la vuelta de las reuniones y actividades. Incluso, en varias ocasiones, yendo con un grupo de chicas con pañuelo, se nos acercaban distintas mujeres para comunicarles su agrado por verlas allí.

Para Nur y otros/as jóvenes ningún detalle de su cuerpo debía ser indiferente, como decía también Foucault (2002 [1975]: 143), por la presa que en él encontraba el poder que quería aprehenderlo. El mal hacer, así como la anécdota que cuenta cuando comenzó a utilizar el hiyab y el sentimiento de desnudez al no llevarlo, indican cómo hasta el detalle más minúsculo (aunque este justo sea uno de los más visibles y debatidos) ha de ser disciplinado. El poder entra por los hiatos y la resistencia, que también obra desde él, ha de sellar todas las rendijas por las que pretende contestarle. Así, la mirada en la calle de una musulmana con pañuelo hacía que Nur se sintiera desnuda por no llevar su hiyab. Y es que, la disciplina se manifiesta por el sostenimiento de órdenes cuya eficacia reposa en la brevedad y claridad (ib. 170) (una mirada de reprobación o de sorpresa) para provocar el comportamiento deseado (el uso del hiyab en todos los espacios públicos y no sólo en la mezquita).

En este sentido, su cuerpo necesitaba ser dócil para poder transformar y perfeccionar su propia representación y la evocada al presentarse ante aquellas personas con las que se encontraba intencionalmente o por casualidad. Desde la edad clásica, decía Foucault, el cuerpo ha sido un objeto y blanco de poder al que se le ha manipulado, dado forma, educado y que ha obedecido, respondido, se ha vuelto hábil y ha multiplicado sus fuerzas mediante las 'disciplinas' (2002 [1975]: 140-141) que permiten componer unas fuerzas para obtener un aparato eficaz (ib. 168), que vendría a ser aquí el conjunto de prácticas y/o ejemplos que permitan alcanzar la reversión deseada de los estigmas. Así, los cuerpos comienzan a definirse por el lugar que ocupan, el intervalo que cubren, la regularidad y el orden según el que se lleva a cabo sus desplazamientos, en todo un conjunto sobre el que se articula (ib. 168-169).

Pero esta docilidad no ha de interpretarse como una vuelta a valores tradicionales por los que Nur, y otros/as jóvenes que llevan a cabo las mismas estrategias, se aíslan de su contexto, sino que, como sostiene Sabah Mahmood para los movimientos de mujeres en las mezquitas egipcias (Mahmood 2001: 202-236; 2005), es gracias a ella que participan en él mediante la corporeidad de los ejemplos representados. Sin ella sería más difícil incorporar una serie de saberes, valores y prácticas por medio de las cuales, y con las cuales, poder exhibir ejemplos opuestos a aquellos conceptos y objetivaciones que desea resignificar. Para provocar estos cambios necesita aprender y encarnar ese tipo de conocimiento (que por procurar mostrar la conciliación entre una identificación civil y una religiosa, y/o cultural, no ha de comprenderse sólo en términos religiosos, sino también civiles) y para ello la docilidad es básica para su cuerpo, objeto primordial de las representaciones de sus ejemplos.

La manera de incorporar esta docilidad requiere de un proceso formativo por el que se profundice en el conocimiento de la religión islámica; fuente donde poder encontrar los conceptos, los valores y las prácticas mediante las cuales alcanzar la docilidad deseada. Este proceso se caracteriza por haber sido aquel que se ha realizado durante distintos momentos a

lo largo de la historia del Islam, con la diferencia de que, en la actualidad, se beneficia de las tecnologías de la información y la comunicación (TICs) para agilizar el acceso a los conocimientos buscados.

6.2. El conocimiento como guía hacia la “buena musulmanidad”

El esfuerzo de aprendizaje observable entre estos/as jóvenes, es equiparable a las demandas que, según Lumbard, los/as intelectuales musulmanes/as llevan realizando a lo largo de todo el siglo XX cada vez que han reclamado la reactivación de la tradición intelectual islámica para restituir el malestar espiritual de los pueblos musulmanes de todo el mundo (Lumbard 2007 [2004]: 85). Para este autor, este malestar corresponde a una decrepitud intelectual que mostró su cenit en los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York como

“último síntoma de una dolencia subyacente, un cáncer que ha estado corroyendo el cuerpo moral e intelectual colectivo de la comunidad islámica internacional. Retrospectivamente, estos hechos no fueron una sorpresa, sino un doloroso indicio de cuán profunda ha llegado a ser esta crisis” (Lumbard 2007 [2004]: 85).

Desde esta idea, esos/as intelectuales han considerado que es preciso acabar con la ignorancia -entendida como su único verdadero enemigo- y ahondar en el conocimiento -concebido como su única verdadera necesidad que al aplicarse y vivirse proporciona todo lo necesario para superar la decrepitud espiritual, moral, emocional e incluso física- (Lumbard 2007 [2004]: 86). Estas ideas coinciden con los pensamientos de los/as jóvenes que ven en la religión islámica un aliciente vital y una guía para solucionar sus problemas. Estas nociones ya podían intuirse con anterioridad en las palabras de Abdul, cuando en el capítulo 3 aludía a la desorientación que él creía que predominaba entre muchos/as musulmanes/as:

“La vuelta a la religión implica la vuelta a la gloria, o a... al esplendor digamos. Yo estoy de acuerdo en que la gente tiene que tener una formación religiosa. O sea, cuando yo te digo, menos Corán y más ciencia, no estoy diciendo que vamos a abandonar... Porque el Islam siempre tiene este efecto dual de cuerpo y mente, cuerpo y espíritu y... Digamos, rezar pero hacer también. Yo, ahora veo que los musulmanes están más en rezar que en hacer y hay que poner más énfasis en el hacer que en el rezar, pero sin dejar de rezar”.

Además, pueden observarse con claridad en la de otros/as musulmanes jóvenes como Ismael, Karima, Javier, Fátima, Rayan o Nur que, al igual que Abdul, se han preocupado por

conocer cuál es la mejor manera de actuar, cómo ser bueno/a con el prójimo, cómo lograr tener una buena intención con los demás, y cómo concebir e implementar una ética, una moral o una política, en su caso, de acuerdo a los principios y valores de la fe islámica. En definitiva, estos/as jóvenes están interviniendo en un discurso público contemporáneo en el cual, como afirman ciertos autores, musulmanes/as de muchos lugares están utilizando los medios de comunicación a su alcance (como libros, cassettes, CDs, canales satélites de televisión, Internet, etc.) y los lugares intermediarios de socialización y comunicación (como las mezquitas, *madradas*, lugares de ocio e intercambio cultural –del tipo de círculos de pensamiento o reuniones de amigos-, etc.), para reflexionar, renovar y expandir las ideas de debates que tratan sobre los significados y las implicaciones de “ser musulmán/a” (Anderson y González-Quijano 2004: 53-71; Eickelman y Piscatori 2004 [1996]: xiv-xv), en concreto de ser un/a “buen/a musulmán/a”.

Para lograr estos objetivos, cada joven ha recorrido distintas trayectorias. A continuación, voy a presentar tres de ellas por ser las que mejor representan la generalidad de los procesos llevados a cabo con el fin de profundizar en el conocimiento de la religión islámica, para incorporarlo en las prácticas y pensamientos del día a día; momento en el que se espera una mayor esfuerzo y efectividad en la reversión de las imágenes negativas sobre el/la ‘musulmán/a’, el/la ‘marroquí’ y/o el/la ‘moro/a’. Estas trayectorias se presentarán intercaladas con las referencias teóricas que tratan sobre las autoridades religiosas islámicas, las fuentes digitales de información islámica, canales de televisión árabes e islámicos e interpretaciones del Islam en las que se ha buscado la “buena ‘musulmanidad’” desde el origen del pensamiento islámico.

La primera trayectoria, contada mediante los casos de Karima y Javier, ejemplifica las vías y fuentes de conocimiento mediante las que alcanzar un acercamiento y comprensión del Islam en un entorno laico, pero con una trayectoria de institucionalización islámica más prolongada en el tiempo que en el caso español. A través de esta experiencia podemos ver cómo la autoridad islámica por excelencia, el ulema, pierde su exclusividad en la transmisión del conocimiento relativo a la religión islámica. Ante esta pérdida de autoridad del ulema, diversas personas son consultadas bajo la idea de que pueden ser fiables por la profundidad de sus conocimientos, aunque no tengan grados educativos que certifiquen los mismos. Esta situación nos llevará a la segunda trayectoria, relatada mediante el patrón de Fátima, quien representa a una de esas personas a quien sus compañeros/as de asociación le habían concedido autoridad religiosa. Mediante esta trayectoria podremos conocer su bagaje formativo derivado del hecho de haber crecido en una familia religiosa, haber estudiado en un colegio donde recibía clases de religión islámica, y haber accedido a la comprensión e incorporación de su religión tanto en un ambiente islámico como en uno laico. Finalmente, la tercera trayectoria expuesta aquí por el ejemplo de Ismael, muestra cómo ciertos/as jóvenes

pensaban que el modo más rápido e intensivo para alcanzar tales fines era realizar estudios islámicos en prestigiosas universidades islámicas donde adquirir el conocimiento, los valores y los hábitos necesarios. Gracias a las reflexiones de Ismael conoceremos la tradición intelectual *ihsani* por la que desde el comienzo del Islam se ha buscado la “buena ‘musulmanidad’”. El hecho de detallar más detenidamente en la experiencia de Ismael me permitirá exponer cómo esa tradición ha calado su pensamiento y sus prácticas. En ambos se verá cómo su cuerpo (su modo de ser y de actuar) pretende ser el lugar de exposición de ambas.

6.2.1. El abrazo de Karima y Javier: las vías de conocimiento del Islam

Conocí a Karima en 2006. Formaba parte de una asociación que ella misma había ideado y estaba liderando en su proceso de institucionalización y registro en el Ministerio del Interior. Un año antes era una de las voluntarias de un grupo de *da'wa* (predicación del mensaje islámico o invitación al Islam) que se había constituido en 2004 en la mezquita de la M-30. Por aquel tiempo mucha gente se acercaba allí en busca de información en castellano sobre el Islam, y una trabajadora del centro animó a un grupo de jóvenes a que participaran en la labor divulgativa de su religión. El grupo estaba abierto a cualquier persona que necesitara información, fuera musulmana o no.

Las personas que participaban en este voluntariado se veían los sábados por la mañana y aprovechaban su presencia en el Centro Cultural Islámico de Madrid para acudir a las charlas impartidas por el imam de la mezquita. Después de las charlas solían comer juntos y así, con el tiempo, y la coincidencia de intereses, comenzaron a trabar relaciones de amistad. Un día decidieron que aquello podía convertirse en otra estructura y comenzaron a idear la posibilidad de constituir una asociación. Una de las personas que lo propuso fue Karima. Tras varias reuniones, en torno a febrero de 2006, decidieron dejar atrás su voluntariado por el que ofrecían información puntual a personas que se acercaban esporádicamente para realizar trabajos sobre Islam y después desaparecían. A partir de ese momento tomaron la decisión de concentrar sus esfuerzos de otra manera. Su idea era promover actividades, actos y encuentros por medio de los que mejorar la negatividad con la que ellos/as pensaban que el Islam era concebido por un amplio sector de la sociedad española. Para ello se centraron en transmitir lo que ellos/as entendían como “el Islam de verdad”, el del Corán y la Sunna.

Karima había nacido en España hacía 25 años. Sus padres habían venido de Marruecos para trabajar. Ella era española. Le encantaba dedicarse al cuidado de los demás. Por eso disfrutaba su profesión de enfermera. Hacía tres años que se había casado con Javier. Él era ingeniero industrial y tenía 29 años. Llegó de Sevilla a Madrid por motivos profesionales. Su entrada al Islam ya se había producido en su ciudad natal, pero no mucho antes de llegar a la capital. Una de las primeras cosas que hizo al instalarse en Madrid fue buscar una mezquita

cerca de su trabajo. Tuvo suerte. Su oficina estaba en Pueblo Nuevo, muy cerca del Centro Cultural Islámico de Madrid, y de la llamada mezquita de la M-30. Un día acudió a una excursión organizada por el grupo de personas que asistían a las charlas matinales de los sábados, impartidas por el imam y dirigidas principalmente a los/as nuevos/as musulmanes/as. Allí fue donde conoció a Karima, de la que se enamoró rápidamente.

La primera vez que yo vi a Javier fue en una reunión de la asociación de Karima. Él colaboraba esporádicamente como voluntario en las actividades de la asociación, pero nunca fue miembro de ella. Tras su relación de novios, llegó su matrimonio y con él los viajes por Europa. Javier tenía ganas de volver a experimentar la residencia y el trabajo en otro país después de su experiencia en Bélgica y Alemania por lo que le propuso a Karima marcharse al Reino Unido. Allí estuvieron un año. Después volvieron a Madrid para marcharse a Holanda.

Cuando Javier y Karima se iban a sus destinos, yo volvía de ellos tras realizar mis estancias de investigación. De este modo nos fuimos cruzando por el camino durante tres años. Así, desde nuestro primer encuentro en el que yo supe que eran novios, y la entrevista que les realicé, el 14 de abril de 2010, pasaron cuatro años, un matrimonio y el nacimiento de un hijo. Cuando los tres estábamos en Madrid nos habíamos en alguna reunión o algún acto. Manteníamos el contacto, pero no había sido posible entrevistarles. Cuando fui a su casa con tal fin, ya había comenzado la escritura de la tesis doctoral. Con ellos cerré mi trabajo de campo. Aparte de su experiencia en Inglaterra y Holanda, hablamos del modo en que cada uno de ellos se había interesado por el Islam:

“Karima: Estamos todavía en proceso

Javier: Se está toda la vida en proceso de formación

Karima: Sí, pero por ejemplo, en mi caso, al ser, al venir de una familia de origen marroquí y de origen musulmán pues, desde pequeña mis padres me han estado enseñando cosillas del Islam y tal. Y luego, pues nada, llegas a una edad en la que tú, en la que necesitas más. Entonces buscas por tu cuenta, leyendo libros, Internet, yendo a la mezquita, yendo a las charlas estas en español, del imam y conociendo gente e intercambiando conocimiento y experiencias

Javier: Sobre todo creo que es principal lo de conocer gente

Virtudes: Cuando dices, llega un momento, ¿cómo sientes ese momento? ¿O qué cosas hay que te hacen a ti...?

Karima: Pues yo, personalmente tuve como un conflicto de identidad. No sé, tenía dieciséis años o así. Entonces era eso, el decir, bueno entonces, vale, ¿yo que soy? O, ¿qué camino debo seguir? ¿Qué ruta? ¿Qué...? Entonces fue ahí, a raíz de ese conflicto, cuando... a ese conflicto de identidad, cuando decidí...

necesitaba buscar, saber más. Porque sabía que lo que más me atraía era el Islam, ¿no? Porque mis padres desde pequeña me lo han inculcado y, aparte, me sentía atraída por ello. Entonces por eso necesitaba conocer más. Y fue a raíz de ese conflicto cuando empecé a leer más, fui a la mezquita, me metí en Internet, conocí a gente en Internet, también...”

En esta aproximación a la religión, entre las distintas lecturas que realizó, Karima quedó marcada por la vida del Profeta porque ahí accedió a los ejemplos de cómo un musulmán debe llevar el Islam y su vida. Los ejemplos de los compañeros del Profeta también eran un referente. Sus búsquedas en Internet le hicieron ver que se encontraba muy próxima a los/as nuevos/as musulmanes/as

“Karima: había una página que se llamaba ‘nuevos musulmanes’. Yo en ese momento, me sentía casi como nueva porque empezaba a conocer ya por mi propia persona. Entonces, me metí en esa página y conocí a mucha gente que era gente con conocimiento. No un conocimiento de formativo, tal, de que se hayan formado, pero sí que ya tenían muchas experiencias en el Islam y nos iban recomendando libros”

Los canales árabes fueron muy importantes en su formación, pero pensaba que los consejos que se transmiten a través de ellos no eran útiles para su contexto. Su demanda podría estar cubierta si pudiera tener acceso sencillo a personalidades musulmanas que hubieran crecido y vivido en España o que conocieran muy bien este medio. No confiaba en las personas extranjeras que, sin conocer su medio, opinaban según las condiciones de otro lugar. Sin embargo, personas como Isa García y Mansur Mota (nuevos musulmanes) le servían de referencia y daba importancia a su opinión, ya que ellos habían entrado al Islam en un contexto muy similar al suyo. Karima contactaba con ellos personalmente (o por correo electrónico) para aumentar su formación y comentarles sus dudas y preguntas. Sin embargo, consideraba que estos dos recursos no eran suficientes para satisfacer sus necesidades formativas y que en España era difícil suplirlas dada la prácticamente inexistente estructura educativa en religión islámica. La ausencia de esta estructura, en opinión de Karima, dificultaba las tareas que se proponía realizar desde su asociación. Ante la carencia de conocimiento religioso, se preguntaba, ¿cómo iba a ser posible cambiar la imagen negativa de los/as musulmanes/as? Había aprendido en sus períodos de residencia en Inglaterra y Holanda que allí era bastante diferente

“Karima: En la comunidad islámica hay un vacío en relación a lo que es el conocimiento del Islam.

Javier: También.

Karima: Eso es también lo que se ve bastante aquí. A lo mejor en Inglaterra y en Holanda lo tienen bien cubierto. Y es que a los, allí, según hemos visto, vamos es que se les empieza la formación desde niños, para que conozcan su religión, su cultura... Y conozcan y se sientan orgullosos (entre comillas), ¿no? Porque muchas veces, aquí, muchos jóvenes de hoy en día que son hijos de inmigrantes, hijos de musulmanes se avergüenzan

Javier: se desvinculan totalmente

Karima: se desvinculan pero, ¿por qué? Porque muchas veces se avergüenzan o lo ven como... Porque como está tan estigmatizado el ser musulmán

Javier: No tengo nada que ver con esto

Karima: No quiero saber nada de lo que es el Islam y ya está

Javier: pero, por ejemplo, una de las cosas que también me sorprendía en Inglaterra, es que, a ver, tú aquí puedes ir a la M-30, un día cualquiera a rezar, ¿vale? Y..., a lo mejor en el rezo de la mañana. Y te puedes encontrar todo gente de edades de cincuenta para arriba. En Inglaterra, ibas a lo mejor a rezar a una mezquita y la mitad o más eran jóvenes. ¿Me entiendes? Se nota la diferencia, ¿no?, de implicación

Karima: Sí, implicación y yo creo que es por eso, porque conocen, conocen lo que es el...[...] Es que yo creo que aquí no hay transmisión de conocimiento.

Javier: No

Karima: No hay. Hay transmisión de cultura. Ese es el problema. Entonces claro, llega una edad en que los chavales, pues bueno, es que no les convence todo lo que les...

Javier: No, y que puede que hagan las cosas, hacen, a veces hacen las cosas por inercia. Mis padres a lo mejor están ayunando porque es Ramadán y...

Karima: O lo hago o no lo hago, porque como es por inercia. Sin embargo allí, como desde chiquititos ya les enseñan, oye, pues mira, se hace esto por esto, se hace, pues ya lo hacen con conocimiento. Entonces llegan a una edad que, si pues, por ejemplo, se fomenta este tipo de actividades que él decía [partidos de fútbol entre musulmanes y no musulmanes]. Pues es que si te va a ir la comunidad, o sea, personas de la comunidad, jóvenes de la comunidad que no tienen ningún tipo de conocimiento y que incluso rehuyen de ella pues, ¿qué relación va a haber entre musulmanes y no musulmanes? ¿Qué ejemplo se les va a dar a los no musulmanes si los propios musulmanes, los propios jóvenes musulmanes tienen ese vacío?''.

Esta situación había sido descrita por autores como Levine, quien incluso valoraban que aquellos lugares que según Karima y Javier gozaban de una mejor dotación de recursos y estructuras para acceder al conocimiento islámico, no disponían de suficientes personas

formadas para guiar y satisfacer las necesidades de los/as musulmanes/as que allí residían (Levine 2003: 101). A pesar de estas supuestas carencias, Karima había buscado y encontrado una salida a su propia situación formativa en materia de Islam en otros países europeos. En Holanda comenzó a ir a estudiar el Corán. Y a su vuelta a Madrid siguió con ese proceso de aprendizaje en una mezquita cercana a su casa, pero que contaba con menos medios. Desde la conciencia de estas carencias, Karima había decidido aprovechar esta incipiente estructura para continuar su formación y para participar como voluntaria en la alfabetización de otras mujeres con las que se encontraba allí. Esto le motivaba bastante porque trataba con mujeres de mayor edad, que sin haber podido acceder a la escuela en su infancia, estaban ahora aprendiendo árabe para poder leer el Corán. Gracias a este voluntariado realizaba actividades que le permitían recuperar la motivación que fue perdiendo a lo largo de los cuatro años en los que estuvo vinculada a la asociación que ella misma creó.

Cuando la conocí había participado en un programa de televisión, en un reportaje para un canal sueco, estaba influida por el proyecto “desarrollo con fe” de Amr Khaled y tenía una gran motivación. Con posterioridad, había participado en la instauración de su asociación de la que había sido miembro de la junta directiva, preparaba su participación en un documental y era una de las personas que solía proponer actividades para organizarlas desde la asociación. Pero en el período de cuatro años, su vida personal había cambiado bastante. Su residencia había sido bastante variable. Se había convertido en madre y se había matriculado de nuevo en la universidad. Demasiados cambios y demasiadas responsabilidades como para poder dedicarle el tiempo que el trabajo de la asociación requería.

Por su parte, Javier había seguido una trayectoria contradictoria en el Islam. Antes de entrar en esta religión la había rechazado abiertamente

“Javier: Yo tenía mi serie de prejuicio, ¿no? (sonríe) Contra los musulmanes en general

Virtudes: ¿Y qué decías musulmanes o ‘moros’?

(Risas)

Karima: Di la verdad, di la verdad

Javier: Yo decía ‘moros’, como todo el mundo

Karima: Que no pasa nada, que no pasa nada

Javier: No, pero no sé, yo no es que respetara o no respetara, sino que ellos tenían su lugar y yo tenía el mío y ya está. Lo único que, pues, el tipo de vida que tenía yo anteriormente, pues salía mucho y eso, pues, a lo mejor te relacionabas con alguno y sólo veías a la gente mala. Estaban en droga o hacían trapicheos. Y, a través de empezar a viajar pues ya mi percepción fue cambiando, ¿no? Porque conocí a otro tipo de gente que estaba estudiando o trabajando, y tal. Y ya

empecé a diferenciar, ¿no? Entre que hay gente buena y gente mala en todos los sitios. A través de eso no es que me interesara por el Islam, sino que, bueno, aprendí algunas cosas que no sabía de la religión musulmana y luego, pues seguí viajando. Me fui a otro sitio. Allí pues conocí a otro tipo de personas. Ya empecé a interesarme por el Islam, por saber qué es y tal. Me fui metiendo, poco a poco, poco a poco. Me leía todo lo que encontraba, por Internet buscaba cosas. Incluso coincidía, a lo mejor que, en la casa en la que vivía había gente que era musulmana y me explicaba alguna cosa y eso. Y poco a poco, pues eso, fui aprendiendo un poco más. Hasta que ya, pues eso, decidí dar el paso y me hice musulmán. Y luego, a partir de ahí, ya empecé a recolectar una serie de libros y leer otros textos y tal. No tenía un sitio de formación específica porque claro, como iba viajando pues...

Virtudes: ¿Por dónde viajabas?

Javier: Bueno, viajando. Pues, a lo mejor vivía una temporada, estuve viviendo una temporada en Alemania. Estuve viviendo otra temporada en Bélgica también

Virtudes: ¿En los países árabes?

Javier: No sólo por Europa. Y... y nada. Y, a través de eso, pues me fui interesando por el Islam hasta que me hice musulmán. Y luego, a partir de ahí, es cuando yo creo que empezó mi etapa de formación. Porque antes yo leía cosas, y estaba interesado, hasta que pues decides dar el paso. Pero luego, a partir de ahí, pues ya, ya empezabas a aprender pues cómo rezar, cómo hacer esto, cómo hacer lo otro, qué es el Ramadán, por qué se hace esto. Y me fui interesando un poco más y leyendo, principalmente. Y luego ya, cuando llegué a Madrid, pues eso, lo que te he dicho. Buscas un sitio de referencia y, pues, encontré la mezquita, casualmente al lado de mi trabajo y empecé a ir allí porque era un sitio donde podía practicar libremente, como que te sientes un poco más a salvo, ¿no? Y luego, a partir de ahí pues, empiezas a conocer gente, te hablan de una charla, de otra. Y ha sido un poco así. Es, a través de las personas con las que he podido buscar métodos de formación.”

Javier, al igual que Karima, prestaba más atención a una persona formada en su entorno que a alguien desconocedor del mismo. Basaba sus interpretaciones en el presente y no solía remitirse al pasado para tomar decisiones en su cotidianidad. Como nuevo musulmán prefería seguir a otros nuevos musulmanes, como Muhammad Asad o Martín Lings, más que remontarse al período de Al-Andalus para justificar su entrada en el Islam. Al-Andalus no era más que un período de la historia que había conformado la cultura de su país, en igualdad que otras culturas que habían pasado por España.

“Javier: Me siento identificado con esas personas por el, por esa inquietud, esa búsqueda de respuesta, esa... un poco, el nexo común que tenemos todos los conversos, ¿no?, el buscar respuestas a la vida, el, pues lo típico, lo que hacemos aquí, cuál es el propósito de estar aquí, dónde iremos después o, cosas así. Entonces, a través de todos ellos pues, se aprenden muchísimas cosas y te sientes identificado en las mismas inquietudes [...] Yo siempre tengo como referencia al imam Mansur Mota. No sé, me siento muy cercano a él. Y, tenemos charlas muy distendidas, vamos, somos amigos y todo y... y hablamos de cosas de, de temas de Islam más abiertamente. Sí que lo tengo como referente, pero no el único referente, también Isa García”.

Javier justificaba su identificación con ellos/as para incidir en lo que él identificaba como una diferencia entre la parte cultural y religiosa del Islam

“Siempre lo leo con la perspectiva pues eso, de mi base cultural. Bueno, mi base cultural, mi formación, porque no es lo mismo mi formación que la de una persona que haya podido nacer en Pakistán, la India o Arabia Saudí. A lo mejor yo tengo una formación más occidental, con lo que ello conlleva de, pues has aprendido desde pequeño ciertos autores, cierta forma de pensar, ¿no? Y yo eso lo aplico al Islam, ¿vale? Por eso tengo ese nexo común con los conversos porque nuestra formación ha sido parecida en, una formación parecida. Yo considero que, por ejemplo, la sociedad en países árabes como que se han estancado un poco. Y yo creo que en cierta forma se necesita un, a ver, no voy a hacer un movimiento, pero se necesita un cierto resurgimiento o ideas frescas desde la gente conversa, desde Occidente. Un poco por eso, porque sabemos diferenciar lo que es cultura, por lo menos en mi caso, lo que es cultura de lo que es religión. Y creo que sabemos lo que es importante en cada caso [...] De hecho, tenemos ideas comunes, yo creo, la mayoría de la gente. Falta aplicar todo ese tipo de ideas. Pero quiero decir que, como hemos tenido una formación diferente, pues como que tenemos ideas frescas, ¿no? Yo no quiero decir que haya que cambiar cosas del Islam, ¿sabes? Porque nosotros creemos que es lo que es, y nosotros es lo que tenemos que seguir, pero sí de las sociedades, ¿vale? que se han quedado muy estancadas porque, sobre todo en países árabes, hay regímenes autoritarios o, vamos hay muchísimas cosas y... Yo creo que se necesita una apertura de miras para cambiar las sociedades”.

Como él mismo decía, desde su proximidad al entorno asociativo, tenía ideas, pero encontraba dificultades para aplicarlas. El trabajo, la hipoteca y la crisis económica parecían atraer más su atención que otros temas. Sin embargo, la formación religiosa seguía siendo

importante para él. Para ello, al igual que Karima, desplegaban todos sus recursos para profundizar en el conocimiento de su religión. Por medio de este despliegue de medios ambos habían accedido a una multiplicidad de vías. Para Karima, la familia, las referencias bibliográficas religiosas, ciertas páginas web, las charlas con el imam, o con otras personas de la mezquita, el estudio del Corán en Holanda, su voluntariado en Madrid y las conversaciones con otros/as musulmanes/as se convierten en fuentes en las que encontrar la información que busca. Para Javier, el contacto con las personas que ha conocido durante sus viajes y con sus compañeros de piso musulmanes, la lectura de libros y folletos que ha ido recolectando desde su conversión religiosa, las búsquedas en Internet y las conversaciones con otros nuevos musulmanes, alimentan su proceso formativo.

En ambos casos, la figura que se erguía tradicionalmente como autoridad religiosa en formación islámica, el ulema, parece haber estado ausente a lo largo de su formación. Esta misma ausencia es aquella a la que aluden Eickelman y Piscatori cuando consideran que las autoridades religiosas islámicas han tenido que enfrentarse a los desafíos que sobre su autoridad provocan el aumento de los niveles de educación, de las posibilidades de viajar y del acceso a las TICs (tecnologías de la información y comunicación) entre la mayoría de los musulmanes (2004 [1996]: xiv). Para estos autores, estas circunstancias han promovido la incorporación a la esfera pública de un gran número de personas que, sin representar a la élite económica, política y/o intelectual, se preocupan por, y tratan, aspectos políticos y religiosos que con anterioridad sólo eran planteados por los *ulemas* (Eickelman y Piscatori en Zaman 2002: ix).

Bajo esta idea, Eickelman y Piscatori sentaron las bases de su teoría conocida por “Muslim politics”. Por medio de ella explicaban cómo la arena política de los/as musulmanes/as no estaba ocupada sólo por las personas que representaban tradicionalmente a las autoridades religiosas en el Islam, sino que musulmanes/as de distinta índole (intelectuales, madres, estudiantes, trabajadores, ingenieros, líderes gubernamentales, músicos, etc.) se convertían en los protagonistas de esta arena política cada vez que invocaban a símbolos de los códigos normativos islámicos para reconfigurar los límites de la vida pública y los debates civiles (Eickelman y Piscatori 2004 [1996]: xvii). De esta capacidad del Islam de protagonizar la esfera pública, se deriva el desarrollo de un rol relevante en la configuración de políticas alternativas, ideas y prácticas de la vida social en grandes partes del globo que, por medio de ellas —y como veremos más adelante, gracias a su facilitación mediante las TICs—, sugieren modos de actuación en las esferas locales y globales reconfigurando así los límites de la vida civil y social (Salvatore y Eickelman 2003: 52; Eickelman y Anderson 2003 [1999]: 1-4).

Este cambio es el que justifica por qué, como decían Karima y Javier más arriba, se da credibilidad y autoridad en el conocimiento islámico a personas y elementos que con

anterioridad carecían de ella o eran inexistentes (otros/as musulmanes/as –con conocimiento profundo de la religión o no-, páginas web, la familia, etc.). Entre estas nuevas figuras, Karima y Javier señalan a cuatro intelectuales que también son citados por otros/as jóvenes. Dos de ellos son conocidos por su faceta de escritores (Martin Lings y Muhammad Asad- también conocido por sus funciones como político y representante de Naciones Unidas-); y otros dos por su formación de *cheij* y oficio de imam (Muhammad Isa García y Vicente Manuel Mota Alfaro –Mansur Mota-).

Muhammad Isa García es un nuevo musulmán conocido también por su faceta de escritor. Se licenció en Lengua Árabe y en Teología sobre Estudios Islámicos en la Universidad de Umm Al-Qura de la ciudad de Meca (Arabia Saudí), donde se especializó en los “Orígenes de las tradiciones Proféticas”. Su figura es destacada entre la de otros intelectuales religiosos por la proximidad que ofrece en tanto que nuevo musulmán que también ha tenido que aprender y aprehender el Islam en sus prácticas y discursos, así como los pasos para ser (“buen”) musulmán. Se le considera ejemplar por su talante conciliador que ha buscado desarrollar a lo largo de su formación teórica, mediante la cual se ha preparado para ser mediador en resolución de conflictos, transmisor del Islam mediante sus textos dirigidos a musulmanes y no musulmanes -como el libro *Conozca el Islam-*, sus traducciones sobre el “correcto” entendimiento del Islam y su participación en conferencias, foros europeos, latinoamericanos y estadounidenses, así como en las editoriales (“Internacional Islamic Publishing House” (IIPH), Darussalam) y diferentes páginas web de las que ha sido director¹⁴⁶.

Mansur Mota es un nuevo musulmán que ejerce de imam desde 2004 en el Centro Cultural Islámico de Valencia. Se licenció en Lengua Árabe, Teología y Jurisprudencia Islámica en la Universidad Francesa de Estudios Islámicos y Humanistas de Chateau Chinon (Borgoña-Francia). Su campo de investigación es la terminología islámica en lengua castellana. Realiza traducciones de textos árabes al castellano y ha emprendido un proyecto de enseñanza del Islam en lengua española por Internet, a través del sitio web <http://www.zamzamweb.com/> y <http://zamzamweb.blogspot.com/>.¹⁴⁷ Desde su propia experiencia como nuevo musulmán

¹⁴⁶ Véase el enlace <http://www.islamhouse.com/p/7335>, consultado el 12 de diciembre de 2010. Además, para conocer sus textos y conferencias puede consultarse como ejemplo: <http://www.way-to-allah.com/es/lecciones.html>, <http://www.dawahispana.com/2010/04/el-islam-es-facil-y-moderado-muhammad.html>, <http://www.islamgurea.blogspot.com/2009/10/muhammad-isa-garcia.html>, http://islamparatodos.org/index.php?option=com_musicbox&task=viewAuth&Itemid=59&catid=71&id=2, http://www.google.es/search?q=Muhammad+Isa+Garc%C3%ADa&hl=es&client=firefox-a&hs=ERP&rls=org.mozilla:es-ES:official&prmd=iv&source=univ&tbs=vid:l&tbo=u&ci=LaYETcWeO8OXOvr-nKcB&sa=X&oi=video_result_group&ct=title&resnum=5&ved=0CEMOqwQwBA.

¹⁴⁷ Para conocer más sobre el pensamiento del cheij Mansur Mota puede consultarse: <http://zamzamweb.blogspot.com/2009/04/entrevista-con-vice-mansur-mota-en.html>, <http://www.webislam.com/?ida=582>. En el siguiente enlace se conocerá su opinión sobre el uso del hiyab en relación al caso de N. M.: <http://www.youtube.com/watch?v=d6AqlcwlFmQ>, esto es, no se

español busca facilitar el proceso por el que otros/as españoles/as como él se acercan al Islam por conversión o para profundizar en la religión transmitida por herencia¹⁴⁸.

Ambos son cercanos y, principalmente el último, conoce la cotidianidad de los/as musulmanes/as españoles/as. Por esto son concebidos como referencias entre otras personas que también reconocen como guías a otros nuevos musulmanes como el inglés Martin Lings (Abu Bakr Siraj Ad-Din) o el austriaco Leopold Weiss (Muhammad Asad). El primero es un historiador especialista en misticismo islámico conocido por sus obras sobre sufismo y por su libro *Muhammad, su vida, basada en las fuentes más antiguas*¹⁴⁹. Por medio de este texto, basado en fuentes árabes de los siglos VIII y IX, traduce por primera vez y transmite las palabras de los hombres y mujeres que vivieron con el Profeta Muhammad, le oyeron hablar y fueron testigos de los acontecimientos de su vida (Lings 1989 [1983]). En estos acontecimientos y dichos es donde se encuentran los ejemplos a seguir para ser buen/a musulmán/a. De ahí que esta obra sea una inspiración para la adopción de prácticas y pensamientos islámicos.

El segundo, Muhammad Asad, es una persona de la que no sólo me hablaron Karima y Javier, sino también Abdul, Ismael, Sofía y Layal. Con estas dos últimas acudí en abril de 2010 al estreno de la película *Camino a la Meca. El viaje de Muhammad Asad*. Y los dos primeros me hablaron de sus libros y prestaron *El Islam en la encrucijada*, con el que el autor pretende llamar la atención de los/as musulmanes/as de su generación (años 30 del siglo XX) a apartarles de la imitación ciega de las formas sociales y valores occidentales para conducirles a preservar su propia herencia islámica. Esta llamada de Muhammad Asad tenía la intención de despertar su conciencia e infundirles el orgullo por sus formas e instituciones mediante las que, al volver a ellas, podrían superar su estancamiento y esterilidad cultural de siglos atrás y despertar el espíritu de la ideología islámica procedente del Sagrado Corán y de la Tradición del Profeta Muhammad (Asad 1995: 7-8).

Pero los/as nuevos/as musulmanes/as no son las únicas referencias de otros/as jóvenes de los/as que hablo aquí. Así como señala Gary R. Bunt cuando habla del desarrollo de jutbas (sermones) transmitidas en directo o grabadas disponibles en páginas web (Bunt 2003: 5), estas y los mensajes de telepredicadores, ulemas, imames, intelectuales musulmanes influyentes y autores clásicos (árabes o no) se alternan entre las preferencias de cada uno de ellos/as. Así,

le puede prohibir ni por los derechos reconocidos en la ley de Libertad Religiosa, en la Constitución ni en la Declaración de los Derechos Humanos.

¹⁴⁸ Según me contaba Elías, otro de los jóvenes a los que entrevisté, el bebé que nace de padres musulmanes escucha el primer día de vida el Adán (consistente en la *shahada* o profesión de fe islámica) que su padre le recita al oído. Este es el modo por el que se considera que el bebé es musulmán y que recibe la religión como herencia.

¹⁴⁹ Ver <http://www.webislam.com/?idn=6029>, consultado el 12 de diciembre de 2010.

reformistas como Muhammad Abduh, Jamal Al-Afghani y Hassan al-Banna se alternan con clásicos y sufíes como Ibn Arabi, Abu Hamid al-Ghazali, Rumi, Ibn Jaldún, Averroes, contemporáneos como Tariq Ramadan, Amr Khaled, Baba Ali, Mansur Escudero, Al-Qarni, Ibrahim Duish, Al-Qaradawi, Amina Wadud, Abu Ishaq Al-Huwayni, Mohamed Husain Yaaqub, Omar Abdelkafi, Mohamed Ratib Nabulsi, Mounir Al-Massiri, Riay Tatary, Amparo Sánchez, Ndeye Andujar, Sabora Uribe, Tariq Muhammad Suidan, Hamza Yusef, Al-Buti, Muhammad Abded Al-Yaberi, Shaarai, Muhammad Chahrur, Hassan Hanafi, Muhammad Amara, Rachid Granushi, Muhammad Arkoun y primeros recolectores de hadices (dichos y hechos del profeta Muhammad) como Al-Bujari y Al-Muslim o exegetas del Corán como Ibn Katir.

La enumeración que acabo de realizar habla de la heterogeneidad de corrientes de pensamiento que se encuentran entre estos/as jóvenes (a veces, incluso, en una misma persona que alude tanto a un islamista político, como a un místico sufi o a un pensador árabe socialista laico). La profusión de nombres aconseja el estudio detallado del pensamiento y la doctrina de cada uno/a de ellos/as que, sin embargo, pospongo para otra ocasión futura, ya que no puedo realizar tal tarea aquí por exceder estas capacidades de este texto¹⁵⁰. En cambio, sí puedo añadir que los reformistas suelen tener mayor influencia entre estos jóvenes, ya que como apunta Rachid Benzine, idealizan a las primeras generaciones de musulmanes (Benzine 2004: 49) y estas generaciones (junto al profeta Muhammad como primera referencia) son concebidas como el ejemplo a seguir para encontrar las claves que permitan encarnar sus comportamientos y pensamientos para ser así considerados “buenos/as musulmanes/as”.

Además, me parece interesante señalar, que parte de las referencias de estos jóvenes sí son *ulemas* (como Al-Qarni, Al-Qaradawi, Abu Ishaq Al-Huwayni y Omar Abdelkafi), y que, tal y como apunta Zaman (2002: 1-2), la pérdida de autoridad religiosa a la que Eickelman y Piscatori se referían unos años antes en relación a los *ulemas* (2004 [1996]: 155), no es tan definitiva como ellos creían, ya que algunos se han sumado a los desafíos contemporáneos (como puede decirse de los cuatro citados arriba y de su participación en programas de televisión, e incluso en la dirección y gestión de páginas web de consulta sobre cuestiones islámicas en materia religiosa, sanitaria, de ocio y entretenimiento –como en el caso de Al-Qaradawi en http://www.qaradawi.net/site/topics/index.asp?cu_no=2&temp_type=44, o en sus colaboraciones en la cadena Al-Jazeera o en www.islamonline.net (Shadid y van

¹⁵⁰ Para saber más sobre autoridades religiosas islámicas de influencia en Europa, su participación política, su doctrina de pensamiento y su multiplicación a partir de su participación en los medios de comunicación puede consultarse a modo de ejemplo Amghar (2007) Caeiro (2005), Benzine (2004), Boubekeur (2007), Hirschkind (2004), Lombard (2007 [2004]), Mohsen-Finan (2002), Muslih (2006), Peter (2003, 2006a, 2006b, 2006c, 2006d), Ramadan (2002, 2004), Shadid y Van Koningsveld (2002b), Zaman (2002).

Koningsveld 2002: 152, 157-158; Anderson 2003: 898)-), y han conseguido así mantenerse en la esfera pública y ampliar sus audiencias en cada ocasión que han realizado contribuciones significativas en los discursos públicos (Zaman 2002: 2, 178-179, 191; Mandaville 2007: 108).

Aunque, es cierto que el acceso privilegiado al conocimiento religioso autoritativo de los *ulemas* y su capacidad de adaptación constante a las distintas formas de conocimiento, instituciones y relaciones sociales de los incesantes flujos de información son las que se han visto mermadas por el incremento del nivel educativo de los/as musulmanes/as, el impacto de la imprenta y las TICs, desafiando la credibilidad de los discursos de los *ulemas* (Zaman 2002: 1, 54-55; Eickelman y Anderson 2003 [1999]: 6; Bunt 2003: 13; Benzine 2004: 18-21; De la Puente y Serrano 2007: xxiv; Mandaville 2007: 102). Ellos han hecho un esfuerzo por estar presentes en las fuentes de información (Zaman 2002: 55; Bunt 2003: 131-132), pero la multiplicidad es tal que se han visto obligados a compartir su autoridad y legitimidad con otras fuentes de información y otras vías para alcanzarla (Eickelman y Anderson 2003 [1999]: x, 3; Zaman 2002: 56; Mandaville 2007: 109).

Estas otras vías y fuentes de información han ido ganando protagonismo en los últimos años y, junto al mayor acceso a los textos clásicos (en formato papel o digital), han contribuido al mayor conocimiento de la religión islámica entre personas con un nivel educativo alto –como los jóvenes de esta tesis doctoral- y personas iletradas. Principalmente me estoy refiriendo a canales satélite de televisión con sus programas religiosos y a las páginas web sobre temas islámicos.

Aunque, los jóvenes interesados en ampliar su conocimiento en Islam solían contestarme que las páginas webs no les ofrecían mucha confianza, sin embargo, sí admitían consultarlas y eran capaces de enumerar algunas como *webislam*, *islamonline*, *Islam para todos*, *Islam questions and answers*¹⁵¹. La mayoría de las páginas web que citan tienen un contenido religioso (algunas de ellas como *Islam House*, *Islam- questions and answers* y *Coran*¹⁵² son exclusivamente religiosas). Algunas son blogs personales como *Islam para todos*¹⁵³, mantenida por un nuevo musulmán.

¹⁵¹ Para tener más información sobre estas páginas pueden consultarse los siguientes enlaces: www.webislam.com/, <http://www.islamhouse.com/s/9584>, la versión árabe (<http://www.islamonline.net/arabic/index.shtml>) o inglesa (<http://www.islamonline.net/English/index.shtml>) de *islamonline*, <http://www.islam-qa.com/es>, <http://www.islamlight.net/>, <http://www.islamenlinea.com/>, <http://www.islamway.com/>, <http://www.islamparatodos.com/>, <http://www.islam-guide.com/es/> y/o <http://www.coran.org.ar/>, consultados el 12 de noviembre de 2010.

¹⁵² Ver los siguientes enlaces: <http://www.islamhouse.com/s/9584>, <http://www.islam-qa.com/es> y <http://www.coran.org.ar/>, consultados el 12 de noviembre de 2010.

¹⁵³ Ver el enlace: <http://www.islamparatodos.com/>, consultado el 12 de noviembre de 2010.

Otras, como *Islam guide*¹⁵⁴, son páginas dirigidas a no musulmanes/as que desean entender el Islam, cuestiones relativas a los musulmanes y el Corán. Otra (*webislam*)¹⁵⁵ se considera el portal islámico de referencia en lengua española. Y, aunque no lo había mencionado más arriba, también suelen consultarse algunas páginas web como *Islam Light* y *Al-Jazeera*¹⁵⁶, por sus noticias de actualidad y a pesar de que no sean religiosas, sino páginas árabes que son consultadas por considerar que para ciertos temas de política internacional son más fiables¹⁵⁷.

La proliferación de estas páginas, o del contenido religioso en algunas de ellas, se deriva según Bunt de la mayor conciencia del ciberespacio islámico entre musulmanes/as y no musulmanes/as después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York. Para este autor, 2001 fue el año que sentó las bases de un patrón global en el que puede observarse la expansión de espacios con contenido islámico, en lengua árabe o no (Bunt 2003: 2, 207). El aspecto interesante de esta proliferación de espacios es el propósito mayoritario con el que parecen haber sido creadas. La *da'wa*, o transmisión del mensaje islámico, y la incitación a explorar *fatwas* (respuesta que un experto en derecho islámico da a una pregunta relativa a su disciplina)¹⁵⁸ online hablan de la tendencia compartida con ciertos programas de televisión de ofrecer respuestas sobre los significados del Islam y la identidad de los/as musulmanes/as (Bunt 2003: 4, 206), así como los modos para incorporarlas/encarnarlas.

En cuanto a los canales de televisión satélite, multiplicados en los países árabes desde principios de los años 90 del siglo XX, el islámico *Ar-Risala* es el que recibe la mayoría de las preferencias, seguido de *Iqra'a* (primera cadena de contenido exclusivamente religioso, inaugurada el 21 de octubre de 1998), *An-Nas*, *Al-Jazeera*, *2M* y *Al-Quds* entre los más citados. Estos canales representan a la quincena de cadenas de contenido exclusivamente religioso entre las quinientas cadenas públicas y privadas que se han generado en los países árabes. En ellos suele hablarse de doctrina, dogma, credo y diversos temas sociales relacionados con la conducta personal y colectiva desde una perspectiva islámica, es decir, en ellos se explica cómo debe de comportarse un/a “buen/a musulmán/a” y una “buena sociedad musulmana”

¹⁵⁴ Ver el enlace: <http://www.islam-guide.com/es/>, consultado el 12 de noviembre de 2010.

¹⁵⁵ Ver el enlace: www.webislam.com/, consultado el 12 de noviembre de 2010.

¹⁵⁶ Ver el enlace: <http://www.islamlight.net/>, versión árabe <http://www.aljazeera.net/portal> y versión inglesa <http://english.aljazeera.net/>, consultado el 12 de noviembre de 2010.

¹⁵⁷ Para conocer la información que aparece en algunas de estas páginas web como *Islam questions & answers* e *Islam online* puede consultarse Bunt, G. R. (2003: 135-160). Para saber más sobre la influencia del rol de Internet en la interpretación del Islam véase Anderson, J.W. (2003 [1999]: 45-60). Para ver una revisión histórica sobre las distintas fases en que diversos musulmanes han ido incorporando Internet como herramienta de difusión de textos y debates islámicos consúltese Anderson, J.W., y Gonzalez-Quijano, Y. (2004: 53-71).

¹⁵⁸ Ver el enlace: <http://www.webislam.com/?idt=7549>, consultado el 30 de diciembre de 2010.

en los distintos casos hipotéticos y reales que se plantean en los programas. Aparte de estos canales religiosos, las cadenas genéricas públicas y privadas han introducido también espacios religiosos como el programa “La jurisprudencia islámica (la *Shari'a*) y la vida” presentado y dirigido por Al-Qaradawi en la cadena *Al-Jazeera*.

La relevancia que tiene la visualización de estos programas y estos canales de televisión para esta tesis doctoral, radica en su énfasis en ofrecer el ejemplo a seguir para ser considerado un “buen musulmán” y una “buena musulmana”. Aquí no puedo profundizar en la descripción y/o interpretación de su naturaleza o doctrina de pensamiento, ni en qué elementos de estas nos permiten conocer las razones y los pasos por los que son empleados para el fin transformador de imaginarios que estos/as jóvenes pretenden revertir. Tal tarea deberá ser realizada en investigaciones futuras, ya que, igual que decía más arriba, mi interés actual es comprender y explicar de qué modo estos ejemplos se plantean como estrategias o fuentes de información para incorporar/encarnar discursos y prácticas que permitan revertir los estereotipos negativos que circundan a los/as ‘musulmanes/as’ y/o ‘marroquíes’ en el contexto en el que se ha llevado a cabo esta investigación.

Sin embargo, lo que sí puedo decir es que, tal y como señalan ciertos autores, si bien se admite la pérdida del privilegio de la exclusividad de los *ulemas* como autoridad religiosa, en cambio, siguen liderando la custodia de las tradiciones religiosas en un momento en que se aconseja una vuelta a las fuentes prístinas para conocer el “verdadero” Islam, como una herencia viva que permite conectar el pasado y el presente (Zaman 2002: 180, 189-191; Benzine 2004: 35; De la Puente y Serrano 2007: xxiv). De ahí que el estudio futuro sobre su influencia y sus discursos sea tan importante para comprender los modos en que inciden en las políticas del ejemplo de estos/as jóvenes ya que, esta incidencia sí ha sido señalada por autores como Allievi en estudios sobre redes en espacios transnacionales (2003: 11-20), o como Bentzin en el análisis del impacto de los canales islámicos de televisión en los musulmanes de Berlín (2003: 170-193). Igualmente esta influencia se ha manifestado en mi trabajo de campo, en las entrevistas realizadas en el caso de Al-Qarni, animador de programas religiosos en varias cadenas de televisión, donde se emiten sus sermones y charlas impartidas en mezquitas y diversos foros.

Al-Qarni ha sido una de las personas que ha ganado popularidad gracias a las emisiones televisivas y al gran éxito de ventas de sus libros *No te pongas triste* y *Tú puedes ser la mujer más feliz del mundo*. En el primero, este poeta y ulema saudí, busca en la religión islámica los motivos para el optimismo y la resistencia frente a las adversidades de la vida. En el segundo, invita a las mujeres a que esperen el alivio que viene después de toda dificultad, gracias al desarrollo de la paciencia y de la esperanza que será recompensada por Dios. En ambos se ofrecen las pautas religiosas islámicas con las que disciplinar el cuerpo y la mente de todo/ musulmán/a,

en pro de lograr los objetivos personales. Estos dos libros eran citados en las entrevistas, y cuando se hablaba de ellos se hacía con una gran emoción, puesto que en ellos se encontraban los modos por los que afrontar la cotidianidad del día a día caracterizado por el esfuerzo y el trabajo para revertir los estigmas y estereotipos negativos de los/as musulmanes/as. Pero sobre esto hablaré más adelante.

Mientras tanto, me gustaría recuperar el argumento de la fragmentación de la autoridad religiosa dada la mayor facilidad de acceso a distintas fuentes de información, y al mayor nivel educativo (en relación a otras épocas pasadas) de muchos/as musulmanes/as, sobre todo de los más jóvenes. Con tal fin me gustaría exponer la trayectoria de Fátima quien es legitimada por sus compañeros/as de asociación dado el grado elevado de su conocimiento de la religión islámica, tal y como se puede ver en la anécdota en que Fátima cuenta los modos por los que intentó verificar la certeza de un *hadiz*.

6.2.2. *Fátima y la vida en el Islam: desafíos a la autoridad religiosa tradicional*

Desde la primera vez que vi a Fátima me llamó la atención por su madurez y su juventud. La conocí en abril de 2006. Era una de las más jóvenes de su asociación y sin embargo había sido elegida como presidenta. Tenía 20 años y estudiaba Ciencias Políticas. Era marroquí y había llegado a España con 11 años. Su formación religiosa era vista como un ejemplo entre el resto de sus compañeros/as y por eso querían que presidiera la asociación. Desde pequeña se había sentido muy próxima al Islam. A diferencia de otros/as compañeros/as de la asociación, ella no recordaba un momento a partir del cual su herencia pasara a ser una convicción personal

“Creo que mi vida no tuvo un antes o un después, salvo cuando la mayoría de edad y fue replantearme las cosas y decir, lo que he ido pensando hasta ahora, ¿es lo único correcto u otras visiones del Islam pueden también serlo? Entonces me supuso ahí, todo... Desde pequeña pues... yo crecí en una familia que era practicante, que desde pequeños nos inculcaron los valores más importantes en el Islam. Y yo, yo me acuerdo, por ejemplo, perfectamente de... Una cosa que se sigue haciendo en mi casa es que rezamos juntos, en congregación. Todos, en vez de rezar cada cual por su... A la hora del rezo pues rezábamos toda la familia. Y yo recuerdo que el primer rezo de por la mañana, el *fayar*, el fin de semana, que es cuando podías estar más tiempo y no tienes que estar, no tienes que estar yendo al trabajo luego, ni al colegio de nada, pues podías estar más tiempo después. Entonces, nos levantábamos para la oración del *fayar*, y luego hacíamos una... Nos sentábamos en círculo, así, y hablábamos de algunas cuestiones del Islam, conmigo, con mi otro hermano, los otros eran más pequeños y mi madre. [...] Yo recuerdo que, desde pequeña (ríe)... A veces se lo suelo contar a la gente y se

suele extrañar pero... influye también el entorno, las amistades que tengas o algo... Yo, desde pequeña... Yo me vine a España con once años, con lo cual era pequeña a esa edad. Pero antes de venirme, cuando estaba en Marruecos, pues yo... había unos centros especiales que daban clases de religión y tal a los que yo acudía, pero por mi propia voluntad. Llegaba a casa y mi abuela me decía, ¿tú dónde has estado? Y yo, en “la casa del Corán”, porque lo llamaban así. Y me gustaba leer, leer libros y tal. Y entonces eso me, me, me acercaba mucho. Siempre estaba cerca de la religión. Yo creo que... Por ejemplo, yo siempre que hablo con personas musulmanas y tal, intento hablarle de un tema o algo, me gusta darles un ejemplo sacado de la biografía del Profeta o de algún compañero de él. Porque con el ejemplo creo que se llega más. Por ejemplo, si yo tengo un problema y digo, el Profeta tuvo ese problema y actuó de esa manera, como que reconforta. No, no soy la única. Incluso el Profeta que era tal, tal... Y yo, por ejemplo, la biografía del Profeta y de sus compañeros, de los más destacados, me la leí entera a los trece años y eso lo están leyendo ahora de mi edad o más. Y cuando dices no, no ese libro yo lo leí a los trece años y te dicen ¿y lo entendías? (ríe). Yo recuerdo que ese libro fue el libro que más me marcó porque lloré, vivía las historias. Era para mí como un libro de películas de acción que me trasladaba a la época y vivía lo que sucedía. Y yo recuerdo que, por ejemplo, con una historia de un compañero concreto del Profeta yo lloraba toda la tarde (ríe) por cómo lo habían matado y tal. Entonces, me implicaba”.

Este tipo de familia en el que los padres y los/as hijos/as se reunían a hablar y aprender sobre religión no era común entre los/as compañeros/as de la asociación. Incluso entre ellos/as el caso de Fátima era único. También su experiencia y su educación en el colegio saudí de Madrid era única. El resto de los/as miembros de la asociación habían estudiado en colegios públicos españoles o en los actualmente inexistentes colegios árabes libio e iraquí. En ambos casos no habían tenido acceso a la religión islámica tal y como Fátima podía haber accedido.

“Pero luego ya, cuando me vine aquí con once años es lo que, empezamos a hacer eso. Leíamos Corán y, por ejemplo, mi padre nos preguntaba sobre si conocíamos algún dicho del Profeta, sobre un tema determinado y tal... Y lo recitábamos mi hermano y yo, o fijábamos un tema y leíamos algo sobre él y nos explicaba mi padre y tal o, a veces nos decía, tenéis que memorizar esto y por la, a la semana siguiente o por la tarde y tal, depende del texto pues memorizarlo ante él. Entonces... Y a eso hay que añadirle que el colegio, era un colegio árabe, saudí (ríe), si llega a ser árabe marroquí o, por ejemplo, como el caso de otros compañeros que han estudiado en colegios, en el colegio iraquí o libio, sí, tienes la cultura árabe, tienes la lengua, tienes el todo pero no, el bagaje religioso no es tan

denso. Yo, en el colegio saudí tenía una materia de religión diaria y cuando ya llegué a bachillerato y elegí Literatura y no Ciencias, pues llegué a tener dos clases de religión por día. Y el contenido era concreto y... Por ejemplo, yo lo que daba en primero de bachillerato, eso por ejemplo, la gente en Marruecos lo da en primero de Teología, en la facultad. Por eso digo, que hay... Por eso hay algunos conceptos que yo... me son familiares y puedo responder más fácilmente y preguntas sobre algún tema, por eso mismo, porque lo he visto y no por otro aspecto”.

Por eso su conocimiento era tan valorado por el resto e incluso, ante algunas dudas solía ser consultada porque se esperaba que tuviera la respuesta y se sabía que antes de dar por bueno un dato, ella siempre lo corroboraba. Una vez, viendo un programa de televisión escuché el *hadiz* que un *cheij* estaba relatando. Era sobre las relaciones entre el marido y la mujer. Le pareció precioso y corrió a contárselo por chat a una compañera que estaba conectada. A la otra chica también le gustó y antes de decírselo a más personas buscó su veracidad en la cadena de *hadices* y encontró que era falso

“El Profeta dijo que hay un... que cuando una mujer, cuando un hombre mira a su mujer y ella le mira con mirada de misericordia y que cuando se cogen de la mano es como si los pecados se desprendieran’. O sea que, eso hace que se borre los pecados que pudieran haber cometido. Y me pareció tan bonito que dije voy a buscarlo (ríe). Y estaba conectada Nur y se lo puse y dice, ay, qué bonito, no sé qué y no sé cuál. Y yo me puse a buscarlo y me sale que no, que no es corroborado y que no es un *hadiz*, que no hay constancia de ello. Y yo dije, no es cierto, que no (ríe). Pero en esa búsqueda encontré otros que no conocía. De, por ejemplo, uno que me gustó mucho: ‘El Profeta estaba haciendo unas labores de casa y, con el esfuerzo y tal, le cayó sudor por la frente y, como era blanco y un poco rojito y tal, le estaba mirando Aixa y le dijo, si el poeta fulanita, un poeta pre-islámico, te hubiese visto sabría que nadie merecería los versos que él dijo más que tú. Y le dice, ¿y qué versos dijo? Y le dice... Le dijo el verso y dijo algo como... es como... la luz que los diamantes desprenden cuando (refiriéndose a las gotas de sudor). Y cuando se lo dijo, el Profeta, el Profeta se levantó, se fue hacia donde estaba ella y le dio un beso en la frente y le dijo: Alá te recompense. No creo que seas más feliz y a gusto tú conmigo que yo contigo. Y, por ejemplo, yo eso no lo conocía (sonríe). Por eso te digo. Es verdad. Aprendí a través de esa cadena que el *hadiz* que dijo el hombre ese no existía (ríe), pero que hay otro que incluso puede llegar a ser más bonito y es auténtico. Por eso te digo, que siempre es un hilo conductor, yo si no lo corroboro no... Es que la gente que me suele conocer en esa faceta, en la faceta de.. Por ejemplo, yo contigo y tal no hablo

mucho de eso y entonces quizá no lo conoces, pero la gente con la que comparto esos temas sí lo saben y tienen también la seguridad de que si les digo algo seguro que es porque... Es que el otro día estaba buscando una cosa, me parece que estaba toda la noche buscando y me dice Nur, ¿qué buscas? Y le digo, estoy buscando esto y esto. Y me dice, tú estás loca... Entonces ya me... se estaban riendo como diciendo, tú estás mal de la cabeza. No estoy tranquila hasta que no lo encuentro”.

Esta anécdota que Fátima cuenta manifiesta, tal y como refirió Anderson unos años atrás (2003: 887; 2003 [1999]: 45), la reproducción de lo que he venido llamando el cuestionamiento de la absoluta autoridad de los ulemas, una vez que se ponen de manifiesto nuevas prácticas (como la consulta de fuentes textuales o digitales) y nuevos actores en el discurso religioso (como Fátima, “autodidactas” en el conocimiento de su religión). Esta misma “auto-formación” y “auto-legitimación” para verificar las fuentes y el conocimiento se observaba también en Karima y Javier quienes decían leer todo lo que caía en sus manos y estar lo suficientemente preparados como para discernir las interpretaciones acertadas de las fallidas. Como Qasim Zaman apunta, esta actitud se debe al sentimiento compartido de que una persona no necesita necesariamente la tradición para entender el “verdadero” significado del Islam, por lo que uno no necesita la interpretación del Islam de un ulema para las cuestiones cotidianas, ya que la autoridad pertenece a cualquiera y a nadie en particular (Zaman 2002:10).

Del mismo modo, esta anécdota muestra la difusión de límites entre discursos públicos y privados una vez que se producen y consumen nuevos hábitos facilitados y promovidos por los nuevos medios de comunicación que surgen al servicio del conocimiento del Islam. Es decir, las TICs producen un desplazamiento del lenguaje de los textos clásicos del discurso islámico a nuevas presentaciones como los programas religiosos de televisión, cassettes, conferencias en páginas web, recitación del Corán en canales de televisión o páginas web, donde nuevos públicos demandan nuevas presentaciones que satisfagan sus nuevos hábitos de expresión religiosa (Hirschkind 2001: 3-34; Anderson 2003: 889; Eickelman y Anderson 2003 [1999]: 14).

Estos nuevos hábitos facilitados y promovidos por herramientas como Internet indican cómo, en la actualidad, el acceso a los discursos religiosos no se circunscribe a las mezquitas de barrio o los *shuyuh* más cercanos, sino que se mueven en contextos distantes que ponen en conexión a personas geográficamente distanciadas (Mandaville 2007: 107-108). De este modo, estos discursos no se restringen a los ámbitos privados, sino que se transfieren a los públicos y a los estilos de interacción que les caracterizan. La aparición de esta nueva esfera pública conlleva la reintelectualización del discurso islámico, es decir, su presentación en un discurso

accesible a una gran variedad de públicos gracias al uso de términos vernaculares, estilos de razonamiento y formas de argumentación más amplios, y no sólo exclusivas de los eruditos (Eickelman y Anderson 2003 [1999]: 12).

Así, se mantiene y fortalece la idea de ‘comunidad imaginada’ de Benedict Anderson ya que, a pesar de no compartir espacio físico, cada uno de estos consultores del conocimiento religioso a través de Internet, proyectan una imagen de comunidad global que, en su caso, se representaba tradicionalmente por la *ummah* (comunidad global de creyentes del Islam) (Allievi 2003: 10; Anderson 2003: 900-901; Eickelman y Anderson 2003 [1999]: 9; Eickelman 2004 [1996]: 154). Esto era lo que Fátima sentía con la participación en su asociación. Esta le permitía alcanzar sus objetivos personales. Por un lado quería estar en contacto con otras personas y compartir experiencias para que, por medio de la relación, supieran cómo era ella y que su discurso no se quedaba en palabras, sino que se manifestaba en sus actos. Y si esto no sólo lo conseguía ella, sino que también otras personas hacían lo mismo, el objetivo de Fátima se multiplicaría en los actos de otros/as y ella estaría más satisfecha. Por otro lado, podía aprender del ejemplo de otros/as para animarse y llevarlo a la práctica. Y por otro, su participación en la asociación le permitía conocer a las otras personas que conformaban la sociedad de la que ella formaba parte, la española. Una de las personas a las que había conocido era a Ismael, nuevo musulmán que deseaba obtener un grado universitario en estudios islámicos.

6.2.3. Ismael: el viaje hacia la bondad por la ruta de la ‘tradición intelectual ihsani’

Ismael sentía una gran necesidad de desarrollar su espiritualidad. Con anterioridad había intentado tal fin en el budismo, pero no la había encontrado. Había crecido en un entorno católico practicante y de pequeño había estado en un colegio del Opus Dei. Sin embargo, el catolicismo que había aprendido allí tampoco le había ayudado en este fin. Su deseo le había estimulado a mantener su búsqueda y en 2006 estaba convencido por completo de que el Islam podía ofrecerle las respuestas que había perseguido en su vida.

Ismael había sido una de las personas que había impulsado la asociación de la que formaba parte. Era uno de los miembros fundadores de la junta directiva. La ilusión, la motivación, la esperanza y los deseos de hacer algo en nombre del Islam se acumulaban en su interior y salían de él de una manera atropellada. Su energía parecía agitarle y moverle como a un remolino. Parecía una persona tan entusiasta que, a veces, se ponía a hablar y la pasión que le envolvía no le permitía ver que no dejaba hablar al resto. En su discurso siempre había un claro rechazo a su sociedad y una exaltación de todo aquello que fuera islámico. Decía que era musulmán por decisión y español por casualidad.

El primer día que le vi no hablé prácticamente con él. Nos habían presentado por la mañana y a la hora de la comida, en el restaurante en el que nos encontrábamos, me llamó por mi nombre para preguntarme si fumaba. Tenía delante de él un cenicero y quería saber si me lo dejaba a mí. No hacía falta, no fumo. Me dijo que él había conseguido dejar el tabaco con la ayuda de Dios. Fue lo único que nos dijimos. Un mes después planeábamos ir en el mismo coche a un congreso a Valencia al que ninguno de los dos llegamos a ir por un problema de organización.

Le gustaba que yo interviniera en los debates de la asociación, aunque era consciente de que en algunos aspectos teníamos una opinión opuesta. Poco a poco había ido conociendo el carácter bromista de Ismael. Era muy raro que él faltara a alguna reunión de la asociación y allí se daba a conocer. Cinco meses después de nuestro primer encuentro, Ismael bromeaba sobre mi gusto por los dulces árabes y el té. Intentaba provocarme diciéndome “no te vuelvo a sacar de casa”. Nueve meses después de habernos conocido agradecía que yo fuera su copiloto el día que le ayudé a aparcar el coche. Unos días después, le entrevistaba por primera vez tras su vuelta de la peregrinación. Todo era entusiasmo y deseos de mostrar lo que entonces llamaba “el Islam de verdad, el Islam del Corán y la Sunna”. En aquel momento estaba convencido de que existía y se transmitía una mala imagen del Islam que podía mejorarse gracias a los esfuerzos personales y colectivos como los que quería realizar dentro de su asociación. Por eso era uno de los que había propuesto que esta debía tener un nombre árabe que traducido al español significaba ‘bondad’.

A comienzos de 2007, el 27 de enero, él, el resto de miembros de la asociación y yo quedamos para comer y para que nos contara su experiencia en la peregrinación. Venía de Arabia Saudí con sentimientos encontrados. La peregrinación había sido una experiencia espiritual muy fuerte para él. La actitud de los saudíes también le había impactado por su discriminación principalmente hacia las mujeres y los inmigrantes. A pesar de este desagrado que sentía, deseaba volver allí en búsqueda de la espiritualidad que había encontrado durante la peregrinación. Pocas cosas le sujetaban en Madrid. Su madre había fallecido. No le gustaba su trabajo. Sentía que su vida no estaba aquí. Solicitó una beca para cursar estudios islámicos durante dos años en Arabia Saudí. La consiguió y se marchó. A su vuelta me decía

“Ha sido una experiencia un tanto bipolar y un tanto ambigua, agridulce, como lo quieras decir. Es decir, tú y yo hicimos la última entrevista en febrero de 2007, ¿verdad? En ese tiempo yo estaba ahí con toda la *ratba* que se dice en árabe, es decir, la ansiedad por conseguir esta beca de estudios, bien en Arabia Saudí, bien en otras opciones que había, pero la más fácil era, de hecho al final la que salió fue la de Arabia Saudí. Y bueno, realmente el tema es muy complicado. Es decir, en aquel momento yo estaba con todo el ansia. Allá por junio me llegó la

respuesta de admisión, junio de 2007. Yo, pues claro, me llené de alegría, y tal ¿no? Y bueno, empezó ahí ya la preparación, todo esto, ¿no? Y para septiembre, 3-4 de septiembre de 2007 me fui para allá. [...] Y en fin, con miedo e ilusión a la vez, pues allí fui, allí me planté en el aeropuerto con otro chaval español de origen sirio que iba para allá, que finalmente no fue admitido por un problema de salud que tenía, pero sí que los dos fuimos, ¿verdad? [...] En fin, un país un tanto peculiar, choque climático, choque geográfico, nada más que ves montañas repeladas y desierto. Un choque cultural fortísimo. Ahora mismo, a lo mejor, lo recuerdo con cierto nostalgia pero en aquel momento lo pasaba mal, ¿no? Porque siempre uno lo tiende a recordar con nostalgia, ya decía Jorge Manrique que “cualquier tiempo pasado fue mejor”. Pero, igualmente fue un choque hasta el punto de que yo dije: “bueno, uff, en la que me he metido, en la que estamos aquí...” [...] Esto no sería un problema si no fuera por la burocracia que hay. O sea, es decir, necesitas la *izala*, que es la tarjeta de residencia, yo decía con mis amigos, de broma, hasta para ir al servicio. O sea, la *izala* es para todo. No puedes comprar un coche, no puedes moverte de una ciudad a otra sin un permiso de la universidad. Es decir, allí funciona la *qifala*. La *qifala* es la responsabilidad que alguien toma sobre ti. Tu *qafil* es la universidad, es decir, tu *qafil* te tiene que dar permiso para todo porque, ante cualquier altercado o cualquier tipo de problema judicial, es tu *qafil* el que responde por ti. A nivel de responsabilidad civil, penal de todo, ¿no? Entonces pues claro, es todo muy, muy complicado. La falta de libertad fue lo primero que me chocó. La falta de libertad. Yo... aquí en España que todo el mundo hace lo que le da la gana, ¿no? Porque hay lugares donde hay una libertad social y política mayor que en España, pero no hay tanta libertad personal. [...] Me chocó mucho de Arabia Saudí la falta de libertad política, administrativa, judicial, personal, es decir, me chocó mucho eso. Yo al principio vi que aquel país. Me di cuenta en un par de semanas que yo no quería vivir ahí. Sin embargo, me dije: ‘bueno, he venido aquí a buscar un conocimiento, unos datos, a fin de cuentas, y lo voy a buscar. De aquí no me mueve nadie’, ¿no? Además yo estaba con, yo ya me había casado tanto religiosa como jurídicamente en España y tenía la esperanza de hacer las gestiones necesarias para llevar a mi esposa. Desde el principio ya tenía yo todos sus papeles y tal. Entonces digo, bueno, yo aquí viviré en la universidad, compartir piso, comer en el restaurante de la universidad que era pues, el típico comedor donde había todos los días lo mismo, y tal, ¿no? Es duro, pero, aguanta, obtén el conocimiento, aguanta un año y el año que viene se viene tu mujer y ya va a cambiar todo. Entonces allí aguante”.

Pero según iba pasando más tiempo, la idea que Ismael tenía tanto de la sociedad española como de la saudí se iban transformando. Se había ido a Arabia Saudí en busca de un sistema social que creía que reproducía el orden de los tiempos del Profeta y, sin embargo, se encontró con un orden y una estructura social que le dejó insatisfecho. La reproducción del texto sin la reflexión, según él, no se ajustaba al Islam bien entendido

“Empecé a entrar en contacto con el Islam, pero me di cuenta que el Islam saudita choca mucho con otros. Es que ese es el problema. Hablamos del Islam, ¿qué Islam? Ese es el gran problema que me encontré allí y el que sigo teniendo aquí, es decir, ¿qué Islam? Porque yo, allí, vi un Islam lo que se viene llamando salafismo, *salafyya* en lengua árabe, que es un Islam muy concreto, ¿vale? Para mí es un producto, producto de contenido, de origen político, un Islam muy apegado al *dalid*, a las fuentes, muy apegado a la letra escrita de la ley, no a su espíritu en el cual, la mente humana, o el intelecto humano, o el entendimiento juegan un papel muy superficial. También una visión muy acrítica del Islam. Es decir, allí no puedes criticar o hacer nada, una visión muy doctrinal del Islam, de su Islam, que para mí eso, después de dos años allí, de haber conocido muy a fondo la *salafyya*, te puedo decir que para mí eso no es el Islam bien entendido, no es el Islam correcto. Pero bueno, ese es el Islam que me encontré allí. Entonces me encontré este panorama y a mí no me convence desde el principio. Pero yo, intenté ser inteligente. Es decir, intenté ser inteligente, intenté plantearme las cosas de forma pragmática”.

A esa altura ya había llegado su mujer y la situación se complicó más. El presupuesto con el que contaba era muy justo para uno, por lo que se tornó insuficiente para los dos. Necesitaron encontrar otras formas de financiación y así conocieron a distintas personas que formaban parte de asociaciones de beneficencia. A través de ellas podían conseguir ayudas sociales, pero ni Ismael ni su mujer estaban dispuestos a “entregarles” su pensamiento. Vivieron otra decepción

“Allí eso me dañó mi fe [...] Mira, te voy a poner un ejemplo muy claro allí hay un *hadiz* (de Muhammad, la paz y las bendiciones sean con él) que dice que ‘aquel que da de comer a un ayunante, gana la misma recompensa que el ayunante, sin que el ayunante la pierda’, gana la misma recompensa que el ayunante, es decir, como si hubiera ayunado todo el día, sólo por dar de comer a uno que ha ayunado, en la hora de romper el ayuno [con énfasis]. Bueno, pues te puedo decir que, los jueves, los lunes y jueves que son días de ayuno normalmente para los musulmanes, los lunes y jueves hay uno voluntario. Pues ahí, se puede decir como se dice en español vulgarmente hay hasta puñetazos por que tú comas, el

ayunante coma el mantelito de uno, dentro de la mezquita de Medina hay gente que coloca sus manteles con comida. Ahí te cogen y te dicen, no, ven al mío, ven al mío, no sé qué. Y por competir, unos mantelitos que hay uno que tiene más comida que el otro. Es decir, la religión en Arabia Saudí es una vía tanto de acercamiento a Dios, que no lo dudo, es decir eso entre las personas habrá quien sea más hipócrita y más sincero, eso es algo entre él y Dios. Pero, aparte de una vía de acercamiento a Dios, la religión en Arabia Saudí es una vía de reconocimiento social muy importante y eso claro, a la hora de hacer política, como en todos los sitios, el reconocimiento social influye [...] Vimos mucho ese rollo, gente tratando de aprovechar la imagen que tenemos los estudiantes de gente religiosa, de gente que busca el conocimiento para hacer *da'wa* en sus países no musulmanes, tal, para ganar reconocimiento social de cara a fines políticos que yo no tengo muy claro. Y, ¿cuál es el problema? Que muchos estudiantes entran en ese juego hasta el punto de que ya, entran en la dinámica de usar el ser estudiante, ¿verdad?, para conseguir prebendas. Y esto a mí me dañó. Esto a mí me dañó porque digo, bueno, al final, toda la vida quejándome de que el cristianismo se ha comportado como un apaño de unos cuantos para controlar y manejar. Salgo del cristianismo, entro en el Islam, que me parece una religión, no es por ofenderte, no sé si eres cristiana o no, pero vamos, me parece una religión mucho más coherente o consecuente y natural que otras, y resulta que me encuentro con que también hay gente que corrompe”.

Ismael consideraba que muchas de las personas y las relaciones que había encontrado eran falsas y exclusivamente centradas en la imagen hacia el exterior, en ningún caso realmente islámicas. Aquel Islam no servía para su entorno (el español), ni para otros. El Islam para él:

“Es una disciplina personal. Para mí el Islam es un sistema integral, ojo, integral, ético, político y social de vida. Es un sistema que, por medio de una disciplina personal, por medio de la aceptación de ciertas normas, te va imprimiendo valores por un lado, te va ayudando a tejer estructuras sociales, a tejer una sociedad, en lo que tiene de socio-político-económico y a la vez te va acercando a Dios a nivel espiritual. Te va acercando a Dios. Es decir, por un lado te imprime valores, por otro te da las reglas y los valores mismos, necesarios para tejer una sociedad y por otro te acerca a Dios espiritualmente. Las normas son el medio para llegar a ello, no son el fin. El fin es fin, no los medios. Esto está claro y esta gente confunde claramente el fin con los medios. Hay que ver también que el salafismo surge como respuesta a una espiritualidad mal entendida que lleva al Islam a su desestructuración, a su desarticulación como sistema social. Es decir, el salafismo surge como una respuesta contra un sufismo mal entendido, en lo que se

viene llamando un sufismo mal entendido durante siglos, que llevó a la desarticulación del Islam como sociedad. Pero claro, eso no quiere decir, o sea, que elimines toda la espiritualidad porque entonces, lo que haces es que te cargas el Islam. Y ellos lo que han hecho es al revés, para equilibrar un excesivo peso en la normatividad [...] El Islam es la religión del punto medio. Hay un *hadiz* que lo dice y antes del *hadiz* Aristóteles también había llegado a esa conclusión en esta línea, ¿no? Es decir, el Islam no te dice nada que no te dijera Aristóteles u otro. El Islam es algo de la *fitra*, del estado natural del hombre y cuando ves que la *fitra* y el estado natural del hombre no casa con cierta visión del Islam, es que el Islam, ese, no está bien entendido.”

A esta conclusión había llegado gracias a su estancia en Arabia Saudí y eso era lo que él le agradecía a aquella experiencia. Por medio de ella articulaba los argumentos de Winter quien advertía

“es un absurdo teológico sugerir que lo que a Dios le interesa en definitiva es nuestra capacidad de adecuarnos a un conjunto complejo de reglas. Lo que le interesa es más bien que nos reintegremos, mediante nuestros esfuerzos y su gracia, a aquel estado de pureza y equilibrio con el que nacimos. Las reglas son un medio de vital importancia para lograr este fin, y éste nos las facilita. Pero no lo sustituyen” (Winter 2007 [2004]: 438).

Si ahora le dijeran a Ismael que podía volver allí a repetir lo mismo que había vivido, él no volvería. Su decepción era tan grande que, a la vuelta a España, había preferido seguir su camino reflexivo de modo individual y había solicitado dejar su puesto en la que sentía como su antigua asociación. Quería pensar mejor cómo se debían cambiar las circunstancias que había aquí, pero en su trabajo asociativo previo no había logrado los objetivos que él buscaba y por eso prefería abandonarlo mientras pensaba en otros modos de proceder. Prefería seguir trabajando por desarrollar su espiritualidad personal. Con estos pensamientos llegaba a unas conclusiones que le imposibilitaban participar en el ámbito asociativo

“El problema que yo veo, aquí sí que te puedo decir algo que se puede aplicar al 99,9% de los conversos. Traemos mucho de lo anterior, muchos defectos a nivel de valores, a nivel de modales, a nivel de metodología de antes del Islam, del tiempo antes del Islam. Y eso, eso no es que permee, eso es que somos así, está. Entonces evidentemente lo que hay que esperar es a la siguiente generación de musulmanes españoles. Porque los que son hijos de extranjeros ya se quitan la tontería extranjera, y los que son hijos de españoles se quitan la tontería española

y ya nacen en el Islam. Pero claro, eso hay que ser consciente de ellos y educarles.
Claro, claro. Hace falta una formación.”

Tras la experiencia de Arabia Saudí ya no pensaba que hubiera un “Islam verdadero”, sino un Islam adaptado a cada situación y a cada época siempre y cuando se cumplieran ciertas pautas. Quería basarse en la sinceridad de su intención y hacer abstracciones de cara a Dios. Para Ismael, nadie podía manipular la relación entre él y Dios. Ahí era donde se encontraba en el momento en que le había hecho la última entrevista el 6 de marzo de 2010. Como J.E.B. Lombard, Ismael consideraba que la recuperación de la tradición intelectual islámica era esencial para mejorar el malestar entre musulmanes y no musulmanes. Sólo cuando se recuperara esta tradición los/as musulmanes/as estarían más preparados para “utilizar” la civilización occidental sin rendirse u oponerse a ella (Lombard 2007 [2004]: 88).

Esta tradición intelectual a la que Lombard alude es aquella que algunos autores han identificado con la “tradición intelectual *ihsani*”. El *ihsan* viene de una palabra árabe que deriva de la raíz *hasana* o, en castellano, hacer bello, bueno, excelente o bonito. Por esto, su significado es hacer bello, o bueno, o hacer lo que es bello o bueno. El punto de arranque de esta tradición intelectual son las enseñanzas del Corán y del Profeta Muhammad quien, según el reputado Muslim en su *Kiṭāb as-sayd* (Libro de la felicidad/alegría), decía a sus compañeros “Dios ha ordenado el *ihsan* para toda cosa”. Así, el bello obrar es imitar a Dios lo mejor que un ser humano puede, es decir, intenta ser tan semejante a Dios como puede. El bello obrar no es sólo una manera de realizar acciones específicas, sino que es una manera de ser. Sólo se puede obrar cuando se es. No se trata de una ciencia que se pueda cultivar mediante la transmisión –como las ciencias del *hadiz* y de la ley-, sino a través de la disciplina y la purificación interior. Esto es, para poder hacer lo que es bello, uno debe entrenarse a ser bello. En esta circularidad es donde se produce el continuo embellecimiento de uno mismo, reflejado en el Corán en frases como “Aquellos que hacen lo que es bello recibirán lo más bello y más” (10:26) o “Dios recompensará a los que hacen lo que es bello con lo más bello” (Lombard 2007 [2004]: 89, 111-112).

La importancia de este aspecto islámico puede influir en la decisión de los/as jóvenes que deciden conocer, experimentar y disciplinarse en su religión, para revertir los estereotipos negativos que la envuelven y, en el proceso, aprehender la bondad desde la que ser y recibir lo bello. Esta belleza, en su contexto, puede traducirse en un adecuado reconocimiento social y, en sentido civil, en una apropiada representación política que facilite sus reivindicaciones desde los derechos civiles aludidos por Ismael quien dice

“Nuestra presencia en España está legitimada porque somos españoles y los españoles tienen, según la Constitución española, derechos, o sea, a practicar la

religión que les dé. Es un derecho civil, no religioso. Eso es algo muy importante. No tenemos que reivindicar nuestros derechos desde el punto de vista de la libertad religiosa. Eso es un error. Hay que reivindicar nuestros derechos del punto de vista de la libertad civil, de los derechos civiles y de la libertad que tienes como persona”.

Así se puede ver cómo por medio de un cuidado conocimiento y práctica religiosa se está buscando un reconocimiento y una representación adecuados a los derechos civiles por los que, en su condición de ciudadanos/as, son amparados/as tanto por su constitución, como por los derechos recogidos en la declaración de los Derechos Humanos. De ahí que, a continuación, me detenga en ofrecer más información sobre esta tradición islámica.

Habitualmente, el *ihsan* se ha relacionado con el sufismo (la mística islámica) por su hincapié en la necesidad de embellecer el propio corazón y la propia alma a fin de que la belleza surja naturalmente de dentro. Pero la tradición *ihsan* ha tomado muchas formas con muchos nombres, a lo largo de la historia islámica, entre sunnies y chiies. Se trata de una tradición que comprende una ciencia de la realidad última en la que la metafísica, la cosmología, la epistemología, la psicología y la ética se elaboran desde el punto de vista de la vinculación de todas las cosas con su verdadero origen, que también es su último fin (el *tawhid*¹⁵⁹). Desde esta perspectiva, la filosofía es la ciencia de lo real. Para poder verlo (sin predilecciones pasionales ni construcciones mentales) primero ha de perfeccionarse el pensamiento y la percepción, esto es, el intelecto que reside en el corazón. La percepción y la comprensión no son solamente una manera de conocer, sino que también son una manera de ser, y cualquier forma de percepción o comprensión que no esté informada por la conciencia de la omnipotencia y la omnipresencia de Dios no está en conformidad con el objeto último del ser humano (Lumbard 2007 [2004]: 90-91).

Para la tradición islámica *ihsani*, el mensaje del Islam es un mensaje de conocimiento que viene para curar la ignorancia de la verdad. El ser humano no necesita una redención, sino un recuerdo y una instrucción. Los males no son resultado del pecado original, sino de la ignorancia o el olvido. Por esto, la función de la tradición intelectual islámica no sólo es la de transmitir y conservar las autoridades textuales que clarifican el *tawhid* de una generación a la siguiente, sino, además, cultivar el intelecto mediante el cual uno puede afirmar esta verdad

¹⁵⁹ El significado literal de este término es “hacer uno”. Su mejor expresión es “afirmación de la unicidad de Dios”. Este concepto tiene una relación directa con el de *fitra* o norma de acuerdo a la que ha sido creada el ser humano, gracias a la cual sabe que no hay más dios que Dios, que Dios es la única fuente de verdad y de realidad, que Dios es el origen de todas las cosas, que todas las cosas existen continuamente a través de Dios, y que todas las cosas regresarán a Dios. A lo largo de los siglos, esta visión del *tawhid* es la única cosa en que todos los estudiosos musulmanes, de todas las escuelas e interpretaciones, han estado de acuerdo. Las discusiones nunca se han centrado en la veracidad del propio *tawhid*, sino en los mejores medios de reconocerlo y afirmarlo (Lumbard 2007 [2004]: 92).

básica a través de su propia experiencia y su conciencia. Porque, en el Islam, el conocimiento no es una suma de hechos y de información, sino un conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas, a todo se le da su lugar propio porque todo se ve en relación con Dios, y las relaciones entre las cosas se entienden partiendo de la base de su relación con Dios (Lumbard 2007 [204]: 93-94). De ahí que a lo largo de mi trabajo de campo varios jóvenes me hayan recordado muchas veces que la primera palabra del Corán es *Iqra'* (Lee) y que la voluntad divina era la de que el ser humano se formara y elevara sus conocimientos teniendo como guía la religión.

Para los/as jóvenes que remarcaban este hecho, la búsqueda del conocimiento era un deber religioso. En sus actos trataban de cumplir la orden profética que aparece recogida por Ibn Maja en la *Muqaddima* “Buscar el conocimiento es una obligación para todo musulmán”. El conocimiento científico y racional no queda fuera –cuando las exigencias de la vida lo requieren-, pero la primera obligación de todo/a musulmán/a es aprender los principios de las prácticas y las creencias de la religión. Para esto, el Corán y la *Sunna*, o costumbre del Profeta Muhammad, son las fuentes adecuadas principales, si no únicas, del conocimiento religioso (Lumbard 2007 [2004]: 94-96).

Esta misma idea era compartida por los eruditos que, en los primeros dos siglos del Islam, se veían como parte de un movimiento conocido como *Ahl al-hadith*, dedicado al estudio, conservación y aplicación de las enseñanzas del Profeta Muhammad. Entre ellos se observaban muchas tendencias que a veces eran divergentes, otras ocasiones complementarias, pero siempre coincidentes sobre la adecuación del Corán y la Sunna. Este movimiento no sólo se basaba en que la palabra transmitida fuera la del Profeta, sino que su modo de enseñanza siguiera su modelo y el de la comunidad de compañeros que vivieron con él. Además, uno de sus componentes centrales es el adiestramiento del alma y la purificación del corazón (Lumbard 2007 [2004]: 97).

Los componentes de *Ahl al-hadith*, los sufíes y los jurisperitos de los primeros años del Islam creaban círculos donde los métodos, intereses y miembros se solapaban. Los jurisperitos, los exegetas coránicos y los *Ahl al-hadith* transmitían el conocimiento de un modo basado en la enseñanza (*ta'lim*). Los sufíes ponían mayor énfasis en el entrenamiento interior (*tarbiya*) con miras a la purificación (*tazkiya*). Pero ambos casos no eran mutuamente excluyentes, sino partes complementarias de un conjunto mayor. *Tarbiya* y *tazkiya* eran un aspecto importante de la pedagogía islámica de los primeros tiempos (Lumbard 2007 [2004]: 104). Y a este período de la historia islámica, y sus aspectos y métodos de enseñanza, es a lo que remiten en la actualidad muchos/as de los/as jóvenes interesados/as en profundizar en el conocimiento de su religión (el entrenamiento interior con miras a la purificación). Esta era la vía de otras personas como Rayan. Para ella y para otros/as jóvenes su máximo apoyo espiritual estaba en

el conocimiento del Islam. Este era el paso previo que se requería para poder incidir y causar distintas impresiones en la relación con no musulmanes/as. Después, como en todo período formativo, hacía falta poner en práctica (encarnar) lo aprendido. En este proceso, las emociones, las experiencias y el conocimiento se concentraban en los cuerpos de cada uno/a de los/as jóvenes que deseaban ser capaces de revertir las ideas negativas con las que eran juzgados/as desde el exterior. Para ellos/as la piedad que se puede encarnar y mostrar tanto a musulmanes/as como a no musulmanes/as es la perfecta aliada para dialogar con/entre ambos/as y alcanzar un reconocimiento mutuo.

6.3. *La piedad¹⁶⁰ como resultado de la “buena musulmaneidad”*

Desde la óptica de estos/as jóvenes, la mía y la de otros autores como Françoise Laplantine, “la persona del conocimiento no puede separarse de la persona de la acción, igual que el concepto no puede separarse del afecto” (Laplantine 2007: 10). De ahí que la encarnación de los principios y valores de la religión islámica se traduzca en una “musulmaneidad” proyectada hacia la acción individual y colectiva, en/desde el interior y hacia el exterior. Como Ismael y Nur muestran en sus testimonios, en primer lugar está la necesidad de encontrar la tranquilidad y el bienestar interior que se deriva de la encarnación del conocimiento de la religión; de entrenarse en lo bello haciendo lo que es bello, y de purificarse a lo largo de este entrenamiento, porque como refiere Ismael más arriba el Islam es un sistema integral, ético, político y social de vida

“Es un sistema que, por medio de una disciplina personal, por medio de la aceptación de ciertas normas, te va imprimiendo valores por un lado, te va ayudando a tejer estructuras sociales, a tejer una sociedad, en lo que tiene de socio-político-económico y a la vez te va acercando a Dios a nivel espiritual. Te va acercando a Dios. Es decir, por un lado te imprime valores, por otro te da las reglas y los valores mismos, necesarios para tejer una sociedad y por otro te acerca a Dios espiritualmente.”

A través de estas palabras se puede comprender el sentido de *da'wa* del que hablan algunos/as jóvenes que, más que referirse a una llamada (invitación) a la fe islámica, aluden a la interpretación mencionada por Hirschkind mediante la que este concepto se concibe del mismo modo que en los primeros tiempos del Islam, es decir, como un deber de los/as

¹⁶⁰ La concepción que estos/as jóvenes tienen de la piedad es coincidente con la primera acepción que podemos encontrar en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, esto es, “virtud que inspira, por el amor a Dios, tierna devoción a las cosas santas, y, por el amor al prójimo, actos de amor y compasión” (2001, tomo II: 1755).

musulmanes de perseguir una conducta piadosa en todos los aspectos de su vida, para promocionar y fortalecer una ética comunitaria basada en el amor y conmiseración al prójimo (Hirschkind 2001: 6-7). Para implementar este tipo de ética, las virtudes islámicas, y las prácticas que se han de desprender de ella, se ha de iniciar en primer lugar un conocimiento de las tradiciones islámicas, favorecido por la multiplicación de publicaciones, conferencias, grupos de estudio, campamentos de fin de semana, etc., asociados a un movimiento de revitalización del Islam. Gracias a este movimiento se provee de pautas para entrenarse en actitudes intelectuales y corporales que contengan las formas de voluntad, deseo, emoción y razón para comportarse correctamente, de acuerdo a los estándares islámicos de piedad (ib. 9-10). A continuación sólo es necesario ponerlas en práctica en la calle, en el trabajo, con amigos/as, compañeros/as, la familia, etc. para reformar la sociedad con posterioridad al disciplinamiento de los modos de ser y de actuar mediante la recitación del Corán, los rezos diarios, el estudio de hadices, la escucha de conferencias, etc. (ib. 19-20). Es decir, las expresiones y representaciones del cuerpo han de manifestarse en cualquier lugar y ante cualquier persona para expandir este tipo de ética entendida como una práctica política que, en este contexto, tiene el fin de revertir los estereotipos negativos/as bajo los que son observados/as. Para ello, será necesaria la moderación de las pasiones (ser una persona templada) y la incorporación de determinadas virtudes como el coraje, la sinceridad, la humildad, la templanza, el respeto y el temor a Dios (ib. 21-22).

Este trabajo es el que intenta realizar Rayan. Por eso me pidió disculpas cuando se emocionó y comenzó a llorar el día que la entrevisté. Y por eso desea transmitir el coraje con el que mantiene su hiyab mientras realiza sus prácticas de Medicina.

7.2.1. Rayan y la piedad de la religión del Islam

Rayan tenía 20 años cuando la conocí. Era de las personas más jóvenes a las que yo había podido entrevistar. Nació en España de padres marroquíes. Cada vez que hablaba de Marruecos era para mencionar alguna anécdota de las vacaciones, o para referir el lugar al que otras personas creían que pertenecía cuando la veían con el pañuelo. Pero para Rayan estaba muy claro cuáles eran su país, su cultura y su religión. España y el Islam eran dos referencias para ella. También la Medicina. Un día, en la plaza de Oriente de Madrid, frente al Palacio Real, me confesó cuáles eran las dos pasiones de su vida. Así era como ella lo entendía, a modo de pasión. El Islam y la Medicina llenaban su cotidianidad, al mismo tiempo que también reservaba un hueco para sus amistades y su familia.

Rayan había estudiado en un colegio católico. La mayoría de sus amigos/as no eran musulmanes/as. Estaba más acostumbrada a un entorno no musulmán y creía que su presencia en ese medio tenía mucha más fuerza que cualquier actividad que pudiera hacerse

de un modo formal. Sentía alegría cada vez que escuchaba decir a algunas de las personas que la rodean que gracias a haberla conocido a ella habían podido construir otra imagen de los/as musulmanes/as. Esa alegría que le producía este comentario se derivaba de las intenciones de Rayan de cambiar la mala imagen que creía que se tenía del Islam y de los/as musulmanes/as. Ella manifestaba así su interés de formar parte de una asociación juvenil desde la que se procurara mejorar esa imagen del Islam

“Es una asociación de jóvenes para jóvenes, también intentando acercar el Islam. El principio básico es ese, es intentar acercar el Islam a los musulmanes que hay aquí pero digamos que están más desperdigados, más perdidos y que, pues no sé, no tienen un referente. Por ejemplo, uy, yo tampoco he tenido casi nunca, vamos, básicamente nunca amigos musulmanes y nada de eso, ¿sabes? A lo mejor conocidos y eso, pero amigos, amigos siempre han sido españoles y cosas así. Entonces el principio básico era ese, como una forma de crear un punto de encuentro de reunión para jóvenes musulmanes y que pudiesen eso. Pero también, a la vez, crear, dar una imagen de cara a la sociedad de lo que son los musulmanes realmente, lo que queremos hacer y que no estamos aquí, o si eres musulmán eres un cerrado que odias a todo el mundo, y lo que quieres es suicidarte un día para matar a 300.000 personas, vamos, entonces eso”.

Porque para Rayan era muy clara la separación entre lo cultural y lo religioso del Islam. Esas personas a las que le gustaría llegar por medio de su asociación, las que consideraba “desperdigadas” o “perdidas” eran las que conocían el Islam de un modo cultural y no desde su aspecto religioso. Eran esas personas las que desde su conocimiento, y sin ser conscientes de ello, podían estar transmitiendo una imagen errónea con sus actos. Por eso, el acercarlos al Islam les serviría para mejorar la mala imagen que podían transmitir, porque eran los valores y principios del Islam (su religiosidad) los que tenían las claves para ser vistos como “buenos/as musulmanes/as”, “buenos/as ciudadanos/as” y “buenas personas”.

Esta diferenciación entre el aspecto social y cultural del Islam había provocado que Rayan tuviera discusiones con sus padres al considerar que ellos se dejaban llevar por las tradiciones en la práctica de su religión

“De hecho yo tuve una discusión, un día de estos con mi madre. A lo mejor ellos, no es algo que lo hagan a propósito. Pero como ellos se han criado directamente en un país musulmán y eso, pues... Todo lo que han visto, para ellos era Islam, aunque no todo fuese Islam. Mientras que nosotros somos más capaces de diferenciarlo. Yo sé decir hasta aquí, esto es una tradición o marroquí o española, lo que sea, y hasta aquí, esto es Islam”.

Para Rayan existía un “Islam de verdad” y otro que no era así. Esta diferenciación había de realizarse y transmitirse a los demás desde la gente que era como ella. Rayan pensaba que algunos/as musulmanes/as se cerraban y no querían conocer a nadie. Sin embargo, a ella le encantaba la gente, conocía a mucha gente. Por esto quería formar parte de una asociación “para hacer algo por el mundo”, según expresaba ella. Su hermana tenía un blog personal en el que colgaba información sobre Islam. Las dos sentían que su religión era tan importante para guiar sus actos que decidieron conocer a otros/as musulmanes/as jóvenes.

Así entraron en contacto con los/as miembros de la asociación *Islam de hoy*. Se acercaron a una reunión para transmitirles sus deseos de colaborar con ellos, de participar de un modo activo en su asociación, pero sólo asistieron a los actos. Ellas querían diseñar proyectos para llevarlos a la práctica. Rayan decía “yo quiero hacer algo, que mi voz cuente en algo. Hacer proyectos y planes, algo así”. Un tiempo después, ya en 2006, contactaron con el grupo de Madrid de *Forjadores de Vida*. Se acercaron a un par de reuniones pero no encontraron puntos comunes con sus miembros. Ellas mantenían su idea, querían “hacer algo por el Islam, algo para marcar la diferencia en el mundo” y no coincidían con la metodología que este grupo había decidido emplear para tal fin. Después, Rayan conoció a una de las chicas de su actual asociación. En esta ocasión sí se sentía identificada con ella y sí creía que podría lograr sus objetivos. El tiempo había transcurrido y ya estaba en octubre de 2008. Un mes después de conocer a esta chica se acercó a la primera reunión de la asociación con la que más se identificó.

Estos chicos y chicas estaban más próximos a sus intereses y objetivos. Al igual que ellos/as, Rayan sostenía “soy musulmana por convicción y no por tradición”. Le gustaba remarcar esa diferencia porque muchas personas creían que ella se limitaba a repetir las costumbres de sus padres. Según Rayan, muchas personas cuando la veían con el hiyab pensaban que lo llevaba por el origen marroquí de sus padres. Y ella quería hacer ver que no, que la decisión de ponérselo se derivó del convencimiento y la pasión que sentía por su religión. Rayan afirmaba que el hecho de ser musulmana le servía de protección ante muchas cosas que podían causarle arrepentimiento posterior. Mediante su creencia en Dios y sus actos para agradecerle podía sentirse mejor.

Aunque fue escolarizada en un colegio católico y siguió clases de religión católica, los sábados acudía a la mezquita para aprender árabe. Además, sus padres le enseñaron cómo rezar y la importancia que el rezo tenía si ella creía en Dios. De pequeña, en muchas ocasiones se sentaba con ellos a ver canales en árabe. Luego, poco a poco, fue leyendo el Corán y los hadices (dichos y hechos del Profeta Muhammad). Cuando tenía dudas preguntaba a su padre, pero si no le satisfacían sus respuestas acudía a otras fuentes. Su madre, según Rayan,

tenía una práctica del Islam demasiado ligada a la tradición marroquí. Como mencionaba arriba, el desacuerdo con ella le había causado también alguna discusión. Rayan lo explica así “En la generación de mis padres, lo que sus padres les decían era sagrado y verdad. Ahora no, ahora lo cuestionas”. Ella no iba a beber agua de una fuente que decían que era sagrada. Necesitaba que le fundamentaran lógicamente por qué tenía las propiedades curativas de las que le hablaban. Porque, añadía “si no lo acepto con cosas que no tienen que ver con Islam, ¿por qué lo voy a aceptar con el Islam?”.

Por estos distintos modos de entender la religión, Rayan prefería acceder al conocimiento religioso acudiendo a las clases de la mezquita, leyendo por su cuenta y consultando páginas de Internet (principalmente en inglés porque le parecían más fiables). Aparte de páginas específicas sobre Islam, le gustaba ver algunos canales de televisión como el inglés *Huda*, en el que la mayoría de las personas que aparecen son nuevos/as musulmanes/as, en palabras de Rayan “los guiris con la barba súper rubia”.

Además le gustaban los vídeos de otro joven musulmán, Baba Ali, un estadounidense de origen iraní, que había entrado al Islam en Estados Unidos por su interés personal (por convicción) y no porque su familia fuera de religión islámica (por herencia- en este caso, la familia de Baba Ali se definía como secular, a pesar de su origen persa-). El tono de humor con que Baba Ali trataba diversas situaciones presumiblemente religiosas pero, para él, claramente culturales, era el aspecto por el que Rayan disfrutaba tanto viendo sus vídeos. El primero que vio fue “Cultura versus Islam”. Le gustó tanto que comenzó a ver el resto de vídeos que Baba Ali había colgado en Internet.¹⁶¹

Pero él no era el único que le gustaba. Otro joven dinamizaba un programa llamado “Khawater Shab” (Reflexiones de un joven) gracias al cual Rayan aprendía de sus enseñanzas¹⁶². En este caso, a Rayan le gustaba el programa porque la información que ofrecían no se basaba en fatuas ni en restricciones estrictas, sino en la motivación personal para hacer algo. Las enseñanzas de este programa le parecían más prácticas porque “muestra una forma de adaptar el Islam a la vida cotidiana”. El joven que dinamizaba el programa había lanzado la idea de la “*Ummah Iqraa*” con la que Rayan se identificaba y por la que su

¹⁶¹ Para ver en qué términos se está hablando de esta diferenciación y para conocer otros vídeos de Baba Ali puede consultarse <http://www.ummahfilms.com/> y http://www.google.es/search?q=Baba+Ali&hl=es&client=firefox-a&hs=qj4&rls=org.mozilla:es-ES:official&prmd=ivns&source=univ&tbs=vid:1&tbo=u&ei=87whTbaUGoWg8OP5kJyuBO&sa=X&oi=video_result_group&ct=title&resnum=1&ved=0CDAQwQwAA, consultado el 3 de enero de 2011.

¹⁶² Para acceder a los contenidos de este programa véase http://www.google.es/search?q=Khawater+Shab&hl=es&client=firefox-a&hs=Un4&rls=org.mozilla:es-ES:official&prmd=ivns&source=univ&tbs=vid:1&tbo=u&ei=E74hTazlGdGn8OPVsriSBO&sa=X&oi=video_result_group&ct=title&resnum=1&ved=0CCOQwQwAA, consultado el 3 de enero de 2011.

ideólogo estimulaba a los musulmanes a formarse, a estudiar y a leer, ya que la primera palabra del Corán es “lee (*Iqra*)”.

Esta relevancia del conocimiento religioso hacía que Rayan se sintiera diferente a sus primas. Sin embargo, ella no quería cambiar sus intereses. Sus primas solían decirle que le daba demasiada importancia a la religión, que era una exagerada y que estaba obsesionada con ello. Ellas no llevaban hiyab y pensaban que la fe había que llevarla en el corazón, no era necesario mostrarlo de cara al exterior. Rayan también creía que la fe se lleva en el corazón, pero que “tus acciones muestran lo que hay en tu corazón. Si no, no significa nada”.

Esta pasión por el Islam llegaba a tal punto que hasta algunos miembros de su familia se sorprendían ante la curiosidad que ella y sus hermanas sentían por él y por esto las veían como las extrañas de la familia. Según Rayan los y las que pensaban así no eran muy practicantes y no las entendían. Para el resto, más allá de los miembros de su familia, era extraño que fueran españolas y se identificaran tanto con el Islam. Rayan decía “te ven casi más como inmigrante, como no adaptado por ser musulmana, ¿sabes?”

Estaba acostumbrada a que todo el mundo se le quedara mirando por llevar hiyab. Sobre todo en el hospital.

“La primera vez que fui a hacer una guardia, y eso. Nadie me dijo nada, ¿sabes? En plan. Yo llegué, ¿sabes? Con el velo. Me lo puse de tal forma que no interfiriese mucho por si tenía que auscultar y todo eso. Yo misma me voy buscando las formas para que, yo qué sé, que no interfiera ni tenga problemas con lo que voy a hacer yo misma. Y, pero luego la segunda vez, me acuerdo que estaba yo cambiándome. Estaba poniéndome el pijama y eso, no sé qué. Y de repente, llegó una mujer que ni siquiera conocía, en los vestuarios y me dice: ¿te van a dejar trabajar con eso? Y digo yo: sí, no es la primera vez que vengo así, con el velo. Y me dice: no, no, si yo lo digo por ti. No sé cuantos. Es que eso... eso no puedes entrar con él al quirófano. Y digo yo: no es que para el quirófano me lo pongo de otra forma. Y dice: ah, vale, vale, si yo no digo nada. O mucha gente, nada verte así con el velo, eso, si tengo que entrar al quirófano empiezan: Tienes que ponerte el gorro, no sé qué y no sé cuantos porque uhh, no sé lo que te van a decir. Y yo diciéndole, en plan, a ver, el velo está expuesto a lo mismo que el pelo, ¿sabes? No tienes por qué tener tanta fijación por ello”.

¿Sería igual que el pijama? Le pregunté. “Es lo mismo porque con el pijama la gente se va a la cafetería, luego vuelve, se pasean por no sé dónde. No sé. La gente se obsesiona más cuando te ve con ello”, me contestaba. Y añadía “Hay pacientes que sí que te dicen cosas, o

gente así. Y gente que no, que lo ve normal. O al revés, se ponen a comentarte que ellos vivieron en Marruecos y cosas así”. Rayan recordaba una anécdota por la que se sentía a gusto en su ambiente, con sus compañeros/as

“Una vez estábamos con un paciente que había tenido, se había caído en la calle, un viejecillo, no sé cuanto. Tenía una herida en el labio. Y le estaba eso, el cirujano le estaba dando puntos, no sé cuantos. Y luego ya, cuando se terminó. Le levantó y ya, como que se dio cuenta de lo que había a su alrededor. Estaba una amiga mía y yo y dice: anda, si tenéis también una morita y dice el médico: no, hay una doctora. En plan, le paró rápidamente, ¿sabes? No sé, los médicos en general no me dicen nada. Son bastante... También dicen: nada, nada. Pero yo creo que están acostumbrados porque en Medicina sí que hay bastantes chicas.”

Estaba acostumbrada a que los pacientes le preguntaran, pero no a recibir comentarios negativos. Sólo recordaba una ocasión en que una paciente insistía en que ella llevaba el pañuelo obligada y Rayan tuvo que defender su postura. Con independencia de que algunas chicas lo llevaran por obligación, este no era su caso. Le gustaba explicarles que no servía de nada llevarlo por obligación porque entonces se perdía el significado de llevarlo; se perdían los valores por los que ella había decidido llevarlo. No había nadie que pudiera controlarla en el hospital. Si no quisiera se lo quitaría cuando no la vieran aquellos que supuestamente la controlaban.

Pero la normalidad con la que Rayan le hacía ver a otras personas la compatibilidad entre su autodeterminación y el uso del velo era más difícil de conseguir en otras ocasiones. Rayan admitía que “a veces es un poco difícil intentar compatibilizar todo”. Cuando decía algo así estaba pensando en los momentos de ocio que compartía con sus amigos y amigas. Cuando quedaba con ellos siempre solía haber cerdo, tabaco y alcohol por medio. Para ella no era un problema porque esos productos estaban ahí para los demás y no para ella. Solía ser un poco más problemático cuando sus amigos querían ir a una discoteca. En esas situaciones Rayan prefería no acompañarles. Y es que, la normalidad con la que sus compañeros le proponían salir por la noche no dejaba de chocar con las preguntas que le hacían otras personas

“Al verte te preguntan de dónde eres, del Islam te preguntan poco. Veo que por la religión se interesan poco. De dónde eres y por qué hablas tan bien español. La gente te ve como extranjero, les da igual que lo seas o no”.

Rayan es una joven musulmana que se preocupa por las prescripciones dietéticas, el rezo y los rituales relacionados con su religión. Es consciente de lo que su religión le permite, le aconseja no hacer y le prohíbe. En el Islam encuentra una guía para su comportamiento social y

personal. Como Césari comenta para el caso francés, también ella estudia la Sunna y el Corán y también es ella quien elige el conocimiento sobre la religión islámica que le parece acertado y coherente (2004: 98). Su religiosidad también se ha envuelto de una subjetividad. Esta subjetividad le permite expresar su individualidad a la hora de elegir su práctica religiosa y el significado personal que atribuye al mensaje revelado. Por esto, se diferencia de sus padres porque entiende que su práctica se acerca más al “Islam verdadero”, en tanto que no está influido por hábitos o supersticiones de la cultura de sus padres. Sin embargo, este proceso no le conduce al ostracismo que la misma Césari cita (2004: 99). No se ha aislado de su familia ni de sus amigos que no son musulmanes. Tampoco se ha acercado a un grupo de musulmanes/as para encontrar una “familia” compuesta por personas que han elegido libremente su fe. Rayan desarrolla su espiritualidad y piedad que le sirven de guía en sus actos. Piensa que, a través de ellas, podrá ser vista como una “buena persona” y cambiar así una mala imagen.

En situaciones como las que Rayan se vio por error en un pub de Moncloa es cuando ella puede, por un lado, transmitir cómo es un musulmán y, por otro lado, decirse a sí misma cómo ha de serlo y qué debe evitar. Esta experiencia puede mostrarnos, al igual que identificara Mahmood con anterioridad (2005: 157), que sus deseos humanos no son los que provocan sus formas de conducta, sino que la secuencia de prácticas y acciones es la que determina sus deseos y emociones. Es decir, las acciones no vienen de sentimientos naturales, sino que los crea. Por esto, ella no deseaba encontrarse en ese lugar, sino que las prácticas con las que ha ido disciplinando su cuerpo, de acuerdo a la guía que encuentra en el Islam, son las que determinan los deseos de salir de allí.

Del mismo modo, me gustaría recuperar un fragmento de la entrevista de Abdul, del que hablaba en el capítulo 3, porque en la descripción de sus sentimientos y emociones puede verse cómo sus prácticas y acciones (encarnadas mediante su acercamiento al Islam) fueron determinando sus deseos y emociones a medida que iba creciendo y que se iba sintiendo más próximo a los principios y valores islámicos. Él explica esta situación a partir de unos propios esquemas mentales, del momento de desarrollo personal en el que se encontraba y de las peculiaridades derivadas del origen de su padre que, en su opinión, no sólo se encuentran en sus rasgos físicos, sino en su ideología y sus costumbres:

“soy un chico que ha nacido en España y que tiene una peculiaridad dentro de la sociedad española, que es que uno de sus padres pues es de origen sirio, origen árabe. Entonces lo que, la diferencia digamos con el resto de la sociedad española. La peculiaridad que yo veo más que tengo. No es una peculiaridad que yo me invente. Por la raza no hay ningún problema. Yo puedo sentirme español y soy español, de hecho, y encajar perfectamente con los valores, la cultura y los

hábitos, las costumbres del resto de la sociedad. Pero esta peculiaridad no sólo está en mi físico, mis genes, sino que también está dentro de mi ideología, dentro de mis costumbres, también. A pesar de que yo me haya criado, haya vivido toda mi vida en España. ¿A qué se debe esto si yo como he dicho he vivido toda mi vida en España? El punto clave de mi identidad, de quién soy está en mi adolescencia. Es cuando uno empieza a preguntarse de dónde es, quién es él. Muchas preguntas. No sé, configura un poco su ideología, su ventana mental en cuanto ve la realidad, ve la vida. Entonces, eh... Yo viví bastante feliz hasta la adolescencia. Sin embargo, después, uno se da cuenta de que hay cosas que no le encajan. Yo, con mis amigos, he estado muy feliz jugando en el parque al fútbol. Pero hemos pasado, después de este período de jugar al fútbol en el parque, a madurar en todos los sentidos, y a mí no me suponía ningún problema estar con mis amigos y jugar en el parque. Pero después se pasa a ir a discotecas, ir con chicas, beber alcohol y los demás hábitos que, bueno, son normales para la juventud española. Entonces, esto no lo tengo muy claro, por qué ha surgido así y por qué yo tengo esa mentalidad y no tengo, no podía pues adaptarme a las costumbres y los usos normales dentro de la sociedad española. ¿Por qué? ¿Por qué no? Simplemente yo tenía ese esquema mental”.

En ambos casos, como apunta Mahmood (2005: 157), su memoria, sus deseos, sus ideas y su comportamiento son “entrenados” por medio de la repetición de actos corporales (la performatividad de su cuerpo) según estándares de conducta establecidos por patrones religiosos. Como decía Rayan, la fe no sólo se lleva en el corazón, “tus acciones muestran lo que hay en tu corazón. Si no, no significa nada”. Son esas acciones los marcadores de piedad por los que uno/a se prepara a sí mismo/a para ser piadoso/a (haciendo lo bello para entrenarse en lo bello). En el cuerpo se encuentra la potencialidad y los significados por los que todo aquello interiorizado por uno es realizado (ib: 158-159). El hecho de llevar el hiyab mientras se están haciendo las prácticas en un hospital y ponérselo de distintas formas para que no interceda en lo que uno va a hacer habla de los significados de las prácticas y las potencialidades contenidas en el cuerpo como espacio de mensaje. La modestia tiene en el cuerpo su monitorización mediante los movimientos, los comportamientos, los gestos y el pañuelo no sólo expresan el interior de una, sino el medio por el que fueron adquiridos (ib. 161). De ahí que cuando uno desea hablar por medio de sus actos, de su ejemplo, no contemple la intermitencia en sus acciones, esté en un hospital, en un pub o en la calle, porque es precisamente en estos espacios donde los ejemplos son más necesarios en el trabajo de revertir estereotipos. Y por esto, como decía más arriba, Nur comprendió que debía ser firme en su decisión de ponerse el pañuelo más allá de llevarlo en la mezquita, en la calle, en su trabajo, cada vez que saliera de su casa, porque ahí es donde ella podía incidir más, marcar más su piedad y prepararse para ser piadosa. Así, sus prácticas y acciones determinarán sus

deseos y emociones y no a la inversa. Será la repetición de las prácticas virtuosas la que le permitirá al cuerpo, al pensamiento y al deseo adquirir una determinada forma. En este proceso, el comportamiento virtuoso no es una manifestación de la voluntad sino acciones que producen voluntad.

La piedad no precede al comportamiento virtuoso, sino que es representada mediante la performatividad (Mahmood 2005: 162-163) (mediante el pañuelo en el tiempo de prácticas). Su cuerpo no es el que representa su modo de ser interior sino el medio para desarrollar las potencialidades de su persona. Por medio del conocimiento y del entrenamiento (o la disciplina) corporal puede adquirir las habilidades para tener un comportamiento virtuoso y piadoso. Así, el cuerpo se convierte en un medio más que en un signo (ib. 166). Los ejemplos no son señales de sus cuerpos, sino que sus cuerpos son preparados (entrenados o disciplinados) para actuar mediante el ejemplo que han incorporado (bien mediante los textos religiosos o bien mediante las pautas sociales y culturales que definen el civismo en su medio) e incorporan en la reiteración de sus representaciones, con el fin de adquirir una forma determinada que les permita mantener la reproducción de dichas prácticas y transformar o resignificar ciertos conceptos por medio de su cuerpo.

La resignificación de estos conceptos puede lograrse mediante la puesta en juego de comportamientos éticos y morales contenidos en una conducta piadosa (y/o cívica). Por esto, Rayan pretende desde su asociación atraer a otros jóvenes que desde su punto de vista están “perdidos” o “desperdigados”, porque el efecto sería mayor cuantas más personas se unieran a este esfuerzo personal de entrenar el cuerpo para convertirlo en un medio ético y moral por el que no pueda ser juzgado del modo negativo en que es concebido por algunas personas. Si sólo se comportan así algunas personas, siempre serán consideradas excepciones, pero si se reproduce el número de personas que se comporta así, se podrá tener mayor influencia, y si estos esfuerzos son llevados a la práctica por jóvenes mayor coherencia se adquirirá en los discursos que hablan de la conciliación de una identificación cívica (social y cultural) con una identificación religiosa.

Este acercamiento a otros/as jóvenes se traducía en un modo de agruparse para aprender (y encarnar) entre unos/as y otros/as las conductas islámicas correctas, puesto que mediante estas podían desarrollar su piedad y por medio de ella se ayudarían para alcanzar el reconocimiento y la reversión de estereotipos que buscaban. De este modo, tal y como también observa Mahmood (2005: 57), estaban haciendo *da'wa* o invitación a acercarse y creer en el Islam primeramente entre otros/as musulmanes. Y esta ya era una representación de su moral, su ética y su comportamiento piadoso, porque la *da'wa* implica tanto el compromiso de aprender como animar a otros a que aprendan (Hirschkind 2004: 10).

Como decía al principio de este capítulo, todo esto, en primer lugar, debía aprenderse para encarnarse con posterioridad. Por esto Rayan iba a la mezquita, leía por su cuenta, consultaba páginas de Internet, veía canales de televisión islámicos y se descargaba vídeos de musulmanes jóvenes con los que se sentía en sintonía. A través de estos diversos modos podía cultivar sus virtudes islámicas y, como afirma Hirschkind (2004: 4), intentar reproducir las condiciones éticas y los modos de sociabilidad pública mantenidas por ese tipo de virtudes que podían quedar así articuladas entre lo personal y lo político. Con tal fin, la *da'wa* permitía reproducir aquí un comportamiento por el que se promovían y fortificaban unas prácticas éticas que constituían modos islámicos de piedad (ib. 7) difundidos a través de distintos medios de comunicación como las grabaciones (o los vídeos de las conferencias que escuchaba Nur) por los que tras una práctica reiterativa disciplinaria poder modelarse en una cierta forma de voluntad, deseo, emoción y razón concebidas como aptitudes intelectuales y corporales por las que los musulmanes pueden incorporar modos de ser y actuar correctamente, de acuerdo a estándares ortodoxos de piedad y conductas virtuosas islámicas (ib. 10, 14, 19).

Aquello que me parece relevante aquí es que como muestran las actitudes de Rayan que desea estar en contacto con musulmanes/as pero, al mismo tiempo, seguir relacionándose con sus amigos/as que no lo son, la *da'wa*, más que un fin religioso se convierte en un deber cívico dado el interés que lo promueve (el reconocimiento social de su ciudadanía y la justa representación política que se deriva de ella). Aparece como un modo individual y comunitario útil y apto para modelar las prácticas cotidianas y fortalecer a una comunidad islámica debilitada (Hirschkind 2004: 14-15), por la pérdida del conocimiento religioso que permite entrenar el cuerpo en la piedad mediante la que podrán ser reconocidos, y así conocidos en su dignidad de personas aptas para revertir los estereotipos con los que son evocadas. Para tal fin, la *da'wa* será el elemento que permita establecer la reflexividad contextual necesaria (ib.). Y no deberá ser entendida como un elemento alienante, sino justo como lo contrario, el modo por el que manifestar los deseos de mostrar los sentimientos de lealtad y pertenencia, a pesar de que no se esté de acuerdo con determinados imaginarios de “identidad nacional” y deseen cambiarlos constituyéndose así como ‘counterpublics’.

Este nuevo público es el que puede estar representado por Rayan y otros jóvenes como ella que manifiestan “yo quiero hacer algo, que mi voz cuente en algo. Hacer proyectos y planes, algo así”. Son justo personas con las inquietudes de ciudadana activa y comprometida que ella manifiesta, así como con coraje, humildad, moderación de sus pasiones y sinceridad, las que son estimuladas por diversas autoridades religiosas para hacer *da'wa* como una responsabilidad cívica (Hirschkind 2004: 20-25). Esta responsabilidad es aquella que mueve a Rayan, a Nur y a otros jóvenes que entrevisté.

De acuerdo a Mahmood (2005: 193) y Hirschkind (2004: 25), las actividades que observó la primera en las mujeres que acudían a la mezquita, y el entrenamiento corporal en las virtudes islámicas mediante la práctica de la *da'wa*, desean promover un nuevo orden social y moral (un público islámico virtuoso) y no deben ser comprendidas como políticas de identidad originadas a modo de respuestas para reivindicar derechos, reconocimiento y justicia social. Sin embargo, Mahmood también afirma que para comprender el asunto de la performatividad y las perspectivas de cambio cuando se tiene en cuenta políticas de resistencia y subversión es conveniente analizar la particularidad histórica y cultural de los procesos de subjetivación (ib. 167). Por eso aquí sostengo que los significados de los procesos que he podido observar pueden comprenderse mejor si se conoce cómo otras personas han utilizado sus cuerpos no como signos, sino como medios. Este asunto es el que considero que se da aquí, tanto por medio de la religión como por medio del civismo. Pero las características discriminatorias contenidas en las ideologías que han conformado la hegemonía por la que se pretende naturalizar un comportamiento específico en Madrid (y en el resto del estado español) son las que determinan que, sin ser políticas de identidad, sino del ejemplo, sí que surjan dentro de un discurso de reivindicación de derechos, reconocimiento y justicia. Este caso puede mostrar la vía del medio por la que se busca conciliar identificaciones donde lo islámico no se asume como cultural (como en el caso de Egipto desde el que Mahmood reflexiona). Aquí, hay que hacer un trabajo para mostrar que un comportamiento cívico (tal y como se entiende en este medio) no está reñido con una religiosidad (la islámica) y por eso, utilizar el cuerpo como medio del mensaje de reivindicación de derechos, reconocimiento y justicia, así como un comportamiento ético acorde con el medio (que es el que otorga el calificativo de aceptable, próximo, similar y bueno) puede ser viable mediante los mecanismos de expresión de las prácticas y/o ejemplos que justo dialogan con el mismo lenguaje que las hegemonías, manejan códigos morales semejantes y justo, por esto quizá sean el único medio por el que sean un día comprendidas.

Conclusiones

7. Contra el estigma: Jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la “musulmaneidad”

“[...] al final siempre se es responsable de lo que sucede con uno. Incluso si no puede hacerse nada más que asumir esa responsabilidad. Porque yo creo que un hombre siempre puede aprender algo de aquello en lo que le han convertido. Ése es el límite que hoy concedería a la libertad: el pequeño movimiento que hace de un ser social totalmente condicionado, alguien que no se muestra completamente tal y como sus condicionamientos le han obligado a ser.”

Jean Paul Sartre (1970)

“An interview with Sartre” *The New York Review of Books*, 26 de Marzo

Amartya K. Sen afirma que la violencia de la última década ha dado paso a un período de confusión y de temibles conflictos. En su opinión, la política global se caracteriza por dividir el mundo (aunque sólo sea de un modo implícito) en federaciones de religiones o de civilizaciones que ocultan la diversidad de formas con las cuales las personas se ven a sí mismas. De estas divisiones, prosigue Sen, se desprende un enfoque “singularista” por el que se considera que los seres humanos sólo pueden ser miembros de un grupo, justo cuando nuestra cotidianidad nos muestra la variedad de grupos a los que pertenecemos (Sen 2007 [2006]: 10).

A pesar de la variedad de identificaciones de los/as jóvenes que protagonizan esta tesis doctoral, una de sus condiciones es destacada desde el exterior, bien por sus rasgos físicos, bien por sus nombres. Se trata de la religión islámica con la que, según el caso, pueden sentir mayor o menor compromiso. De ahí que, aunque una persona (como veíamos a través de la experiencia contada por Nisrine) considere que la religión (o la religiosidad) no es aquel aspecto que desea destacar ante los demás, esta se remarca para atribuirle una serie de características. Este es el proceso por el que Sen critica que la multiplicidad de identidades quede reducida a una sola, la religiosa, con independencia de cuán religioso se sea en este ámbito (Sen 2007 [2006]: 119). A su vez, indica cómo una parte de la identidad de una persona se precisa en relación a cómo otras personas la identifican, por medio de categorías que refieren a grupos asociados con atributos específicos, estereotipos y normas. De este

modo, Nisrine apunta cómo a través de una identificación externa, una persona pasa a “descubrirse a sí misma” como miembro del grupo al que, después de un tiempo y sobre la base de la opresión compartida, experimenta como si siempre hubiera formado parte de él. Y, como Young nos permite comprender, aunque este grupo se caracterice por su opresión, y la persona tome nuevas identificaciones en los procesos de encuentro con otras personas, la importancia que para ella tiene la identificación con este grupo, y la afinidad especial con otras personas que lo componen (muchas de ellas familiares directos como los padres y hermanos/as), le servirán para reafirmar su pertenencia a él (Young 2000 [1990]: 82-84).

Las características que atribuye a este grupo el enfoque singular mencionado por Sen pueden relacionarse con el discurso culturalista por el que se asume que cada cultura está definida por una esencia tangible y determinante de las políticas que genera, y que las personas que la “portan” consigo son sus víctimas incapaces de introducir ninguna transformación por estar imposibilitadas para acometer cualquier cambio. Esta idea se aplica a estos/as jóvenes cada vez que son definidos/as única y exclusivamente como musulmanes/as y, de ahí, como seres petrificados, incapacitados para el cambio y resistentes a la modernidad (Mamdani 2004: 18-19).

Contra esta situación desean actuar estos/as jóvenes. Sus identificaciones son múltiples, pero desde los sectores de la sociedad que defienden el “patriotismo español” (Núñez Seixas 2010: 29-68) o la “nostalgia nacional-católica” (Stallaert 1998 [1996]: 144) son definidos/as como ‘moros/as’, ‘marroquíes’ y/o ‘musulmanes/as’, sin que estos tres términos varíen en sus significados. Es decir, entendiendo estos tres conceptos como sinónimos que aluden a un enemigo impuro, traidor, falso, malvado, perverso, cruel, cobarde y de sexualidad desenfrenada (Martín Corrales 2002: 35-36), a los que se ha añadido el calificativo de terrorista, después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, 11 de marzo de 2004 y otros cometidos y reivindicados en nombre del Islam (Moreras 2005: 228; Tello 2007).

Estas concepciones, tal y como refiere Broncano, han sido entendidas aquí como dispositivos que permiten articular experiencias (2009: 12). Y estas experiencias han sido los ejemplos que han pretendido transmitir estos/as jóvenes mediante la “buena ciudadanía” y la “buena musulmanidad”; es decir, las muestras de civismo y piedad por las que han intentado transformar la negatividad social con la que son generalmente comprendidos/as y observados/as, y por las que el cuerpo (y sus maneras de presentarlo) se ha convertido en el espacio desde el que encarnar las “buenas” praxis para proyectarlas hacia el exterior en pro de alcanzar un adecuado reconocimiento social y una justa representación política.

En este sentido, es relevante destacar el aspecto que considero central en mi investigación. Mientras que la visibilidad de la “musulmanidad” es valorada por ciertos sectores como un

riesgo de radicalización (o sumisión), aquellos/as jóvenes que la promueven, en realidad, desean que sea su imagen, en conjunción con sus prácticas, la que genere ejemplos de conciliación de una identificación civil (la española) con una identificación religiosa (la islámica). Esta idea es la que transmiten en sus discursos pero, cuando estos no son escuchados el siguiente paso es hacer hablar a sus cuerpos que, mediante un proceso de modelación y/o disciplinamiento de los sentimientos, las emociones y los pensamientos, buscan ser válidos en la transmisión de dicha conciliación, en este caso a través de la representación de ejemplos personales.

Este proceso no sólo se produce entre los/as que desean ser reconocidos/as como musulmanes/as, sino que, aquellos/as que desean que se reconozca su ciudadanía española lo reproducen con el fin de evitar el verse inmersos/as en un proceso de extranjerización al que son sometidos/as cuando por su imagen, o por su nombre, no son concebidos/as como españoles/as. Del mismo modo, aquellos/as que no cuentan con la titularidad de la ciudadanía española también experimentan este proceso de incorporación, que en su caso tiene el objetivo de resignificar el concepto de ‘moro/a’ e, igualmente, luchar contra el estigma que genera.

Así, apoyándose bien en las prácticas de ciudadanía, bien en los valores, actitudes y pensamientos de la “musulmanidad”, todos/as ellos/as optan por disciplinar su cuerpo con el fin de revertir su estigma. Tal reversión se procura a través de prácticas individuales y colectivas. Estas últimas son aquellas que se organizan en/desde las asociaciones que han creado o revitalizado estos/as jóvenes en la última década. Desde ellas ha sido posible aunar fuerzas, ampliar sus capacidades de actuación y poner en práctica y visibilizar los discursos de conciliación de identificaciones a los que aludía más arriba.

El significado de la presencia de estos/as jóvenes en la esfera pública hegemónica ha tenido una fuerte relación con su imagen. De ahí que este asociacionismo pueda concebirse como el cuerpo colectivo que se ha modelado de acuerdo a las necesidades del contexto (entendido en términos bourdieanos como la estructura estructurada estructurante (Bourdieu 1972). Con estas actividades, los/as jóvenes intentan mostrar la identificación que sienten con su ciudadanía. Sus reivindicaciones han supuesto una novedad en cuanto a que esta ciudadanía (con independencia del modo de ser concebida) ha sido esgrimida para justificar su participación política. De este modo han procurado revertir el proceso de extranjerización del que son objeto.

Su participación mayoritaria en el asociacionismo socio-cultural madrileño ha de entenderse como un símbolo político (Göle 2002: 183) en el que el cuerpo (especialmente el de las mujeres) se ha cargado del significado de su discurso. Este proceso se ha dado tanto en

aquellas que se definen laicas, como en las que deciden utilizar hiyab para mostrar su identificación pública con el Islam. Para ambas su presencia y su visibilidad pública pueden ser utilizadas como vía de modificación de los imaginarios sociales homogéneos que pueden estar incrustados en las disposiciones adquiridas de la población de su contexto. Con sus actos han tratado de hablar desde el cuerpo (la ejemplaridad que se puede encontrar en él tanto como ciudadano/a o como musulmán/a) y no sobre el cuerpo (los imaginarios que acuden a la conciencia a modo de imágenes ideologizadas preconcebidas). La habitación de su propio cuerpo, y la habituación a él, han sido las condiciones requeridas para representar los ejemplos mediante los que poder revertir los estereotipos estigmatizantes y así, alcanzar el respeto, reconocimiento social y representación política necesaria para poder afianzar estos nuevos imaginarios.

Por una parte, la persona puede centrarse en el desempeño de un rol civil ejemplar, por medio del conocimiento y práctica de los derechos y deberes civiles de su contexto. Para ello puede dedicarse al conocimiento de las circunstancias de su medio con el fin de incorporarlas en sí misma y en sus comportamientos (rol cívico). Como resultado de este proceso esta persona buscará el reconocimiento de su condición de ciudadano/a modélico/a capaz de anteponer alguna de sus características a aquellas que, por consenso general inicial, contravienen la posibilidad de incluirse al grupo en el cual busca estar, esto es, el de “los/as buenos/as”. En este caso, se estará comportando así todo/a aquel/la musulmán/a que se reconozca en primer lugar como ‘ciudadano/a español/a’ y procure que sus conciudadanos/as le/a identifiquen como tal, sin anteponer sus rasgos, creencias u orígenes que no son importantes para él/ella. En este proceso la característica principal será la del conocimiento y desempeño de lo civil (en tanto que derechos y deberes) y lo cívico (en tanto que conducta social implícita o explícitamente consensuada). El desempeño de ambas se verá en cada uno de los ejemplos que implementarán a modo de representaciones.

Por otra parte, y con las mismas intenciones de revertir los estereotipos negativos, la religión puede ser aislada como el componente que ofrece los modos, las actitudes, los pensamientos, las virtudes y los sentimientos mediante los cuales poder alcanzar dicho objetivo que implicaría el logro del ansiado reconocimiento. Para ello, por un lado se participa en un debate más amplio sobre qué interpretación de la religión islámica es la que representa al “Islam verdadero”, y por otro lado, se lleva a la práctica un tipo de concepción de *da'wa* que puede interpretarse como una representación de su moral, su ética y su comportamiento piadoso (Hirschkind 2001: 10). Estas tres suponen el cultivo de las virtudes islámicas que quedan articuladas entre lo personal y lo político. Su práctica reiterativa disciplinaria puede modelarse en una cierta forma de voluntad, deseo, emoción y razón concebidas como aptitudes intelectuales y corporales por las que los/as musulmanes/as pueden aprehender modos de ser y actuar correctamente (Hirschkind 2001: 10-19). Del mismo modo, la piedad se

representa mediante la performatividad y el cuerpo pasa a ser el medio para desarrollar las potencialidades de la persona (Mahmood 2005: 162-166). La relevancia de este proceso es que la *da'wa* se resignifica convirtiéndose en un deber cívico por el que se permite entrenar al cuerpo en la piedad mediante la que los/as jóvenes que escogen esta opción podrán ser reconocidos/as, y así conocidos en su dignidad de personas aptas para revertir los estereotipos con los que son evocados/as. Por ello, la *da'wa* no deberá ser entendida como un elemento alienante, sino justo como lo contrario, el modo mediante el cual se manifiestan los deseos de mostrar los sentimientos de lealtad y pertenencia, a pesar de que no se esté de acuerdo con determinados imaginarios de “identidad nacional” y deseen cambiarlos para constituirse como ‘counterpublics’.

Por medio de estas microprácticas pueden representar un modo de ser, de pensar y de estar en público. De acuerdo a Fraser (2007: 19-20), el éxito de estas microprácticas dependerá de su capacidad de establecerse como relaciones paritarias en las interacciones sociales de estos/as jóvenes. Aquí, como se ve a partir de distintas experiencias descritas a lo largo de este texto, este éxito se ve condicionado por las opresiones que son características de este tipo de relaciones y que, como nos indica Young aluden y definen una ‘carencia de poder’ (Young 2000 [1990]: 312-313). Es decir, sobre estos/as jóvenes se ejerce el poder sin que ellos/as lo ejerzan, se limitan las oportunidades para desarrollar y usar sus capacidades y tienen que aceptar normas teniendo rara vez el derecho de establecerlas (ib. 99). Esto es así, según Fraser, porque sobre ellos/as se da una falta de representación a dos niveles. En un primer nivel se impide su completa participación como pares y en un segundo nivel se les excluye de los límites de la comunidad (cada vez que se les somete al proceso de extranjerización citado) privándoles de su capacidad para participar en ella. En consecuencia, se priva a la persona, o al grupo, de la posibilidad de formar parte en la toma de decisiones sobre las reivindicaciones de justicia de su comunidad política (Fraser 2007: 21-22).

De ahí, y aunque parezca contradictorio, que sea el cuerpo mismo por el que una persona es excluida (o extranjerizada) el que se modele para revertir tal situación. En estas ocasiones el cuerpo se convierte en un nudo de estructura y acción en el cual, el pensamiento y el sentimiento se entrelazan en las prácticas físicas, sensoriales, motrices, emocionales, etc. y el trabajo reflexivo interno se proyecta hacia el exterior a través de las imágenes corporales (Esteban 2004: 11-19). La reiteración o performatividad indicarán las perspectivas de cambio (Mahmood 2005: 167) ya que esta repetición servirá para crear el discurso que nombra, constituyéndose así la materialidad de los cuerpos (Butler 2002 [1993]: 18, 33-39), más específicamente, los ejemplos de la “buena ciudadanía” y la “buena musulmanidad” que, a modo de subjetividades pueden ser útiles para la reversión de los estereotipos que desean transformar.

En el espacio público las representaciones corporales y auto-presentaciones tienen más fuerza que las prácticas discursivas y las subjetividades abstractas (Göle 2002: 176). En él los imaginarios sociales se reproducen a modo de imágenes y el cuerpo, como registro sensorial y emocional permite enlazar las prácticas no verbales con las disposiciones aprendidas (y encarnadas). Así el cuerpo no sólo es un indicador de lo social, sino un espacio por medio del que se toma conciencia, se experimenta, se actúa, se interpreta, etc. (Esteban 2004: 21), en relación a circunstancias fortuitas que contribuyen a determinar cómo sucede el cambio (Gutmann 2000: 51).

Por eso aquí considero que los significados de los procesos que he interpretado (tanto con la ciudadanía como con la “musulmanidad”) pueden comprenderse mejor si se conoce cómo otras personas han utilizado sus cuerpos no como signos, sino como medios. Para mostrar que un comportamiento cívico (tal y como se entiende en este medio) no está reñido con una religiosidad (la islámica) hay que hacer un esfuerzo de modelación y disciplina del cuerpo que, además de signo, será medio del mensaje de reivindicación de derechos, reconocimiento y justicia, así como medio para la incorporación de un comportamiento ético.

Pero a estas ideas no habría llegado si no me hubiera acercado a otros contextos diferentes al madrileño, tal y como hice durante mis estancias de investigación. Desde el análisis local habría considerado que la revitalización de la identidad religiosa que observaba en Madrid se derivaba de un acto político como los atentados terroristas. De hecho, durante mi tesina lo consideré así. Sin embargo, con posterioridad, a lo largo de mi trabajo de campo y de los testimonios que algunas personas me ofrecieron en las entrevistas que realicé, pude comprobar que el cuestionamiento del significado de uno/a mismo, propio de la madurez de las personas, había tenido más influencia en esta revitalización. No me parecía una casualidad, que justo fueran los/as jóvenes de mayor edad (30-35 años) quienes se identificaran menos con la religión en tanto que habían sido inadvertidos/as por la sociedad que, en todo caso, les había identificado como inmigrantes. Los/as más jóvenes, sin embargo, me hablaban de su acercamiento a la religión desde un doble proceso, el interno como parte de su crecimiento personal en el que el externo, influía en tanto que su apego por lo espiritual, piadoso y comportamiento ejemplar solía realizarse por una fuerte presión social donde se demandaba la pertenencia y seguridad social desde un punto de vista asimilacionista, sin tener en cuenta que, por medio de esta conducta y de estas prácticas se estaba mostrando esa pertenencia y seguridad. Estas presiones se relacionaban con el cómo se espera que sean los/as ciudadanos/as y la identidad nacional. De ahí que el cuestionamiento personal se pusiera en diálogo con estas expectativas (a veces exigencias). Esta gente muestra su agencia y su lucha social por evitar el asimilacionismo en el modo de ser y la posibilidad de alcanzar un objetivo común (la ‘buena ciudadanía’) por medio de una diversidad de puestas en escena (su alteridad islámica).

Aunque algunos trabajos sólo han hablado de estas personas desde el concepto de segunda generación o el de hijos/as de inmigrantes y aunque estas categorías son utilizadas por parte de estos/as jóvenes, la cuestión de la ciudadanía es aquella que destaca sobre todas las demás y es compartida por todos/as ellos/as. A pesar de que las comunidades musulmanas de otros países europeos tengan una residencia más larga y el número de musulmanes/as sea más numeroso que en España, nuestra sociedad se ha caracterizado por la aceleración de los procesos que se han vivido en etapas más prolongadas en otros países europeos. Esto justifica que, a pesar de ese menor número y menor duración, puedan realizarse estudios sobre la juventud musulmana de España que está inmersa en intereses y procesos muy similares, si no, idénticos a los llevados a cabo por otros/as jóvenes en otros países de Europa. Otra cosa es que los resultados de cada uno de los colectivos de jóvenes sean distintos, en gran medida por la relación política, social e histórica que estos grupos mantienen con sus respectivas sociedades.

Esta conclusión fue posible gracias a mis estancias de investigación en Inglaterra, Holanda y Francia. En cada uno de estos países encontré a algún doctorando que realizaba una investigación muy similar a la que yo quería desarrollar o ya estaba desarrollando en Madrid. Al principio consideraba que esta situación era negativa para mi propio trabajo, puesto que lo interpretaba como carente de originalidad. Con posterioridad y en la distancia comencé a pensar que lo importante no era presentar mi investigación como una situación original, sino mostrar que algún/os proceso/s estaba/n sucediéndose de un modo paralelo en cada uno de estos cuatro países para que, tanto los/as jóvenes musulmanes/as como los/as jóvenes académicos/as, estuviéramos decidiendo implicarnos en determinados procesos como protagonistas o como observadores. Considero que ahí reside la clave y la importancia de esta investigación. No se trata de mostrar una unicidad sino una reproducción de pautas manifestadas del mismo modo, en contextos diferentes y bajo distintas circunstancias. El deseo de ser visto como 'buen/a musulmán/a' y 'buen/a ciudadano/a' puede considerarse uno de los resultados de las políticas de control dirigidas hacia los/as musulmanes/as. El aumento del conocimiento religioso, el fomento de la piedad y la espiritualidad pueden ser consideradas como las vías mediante las cuales alcanzar dichas calificaciones, y no como modos de radicalización y consiguiente vinculación con prácticas violentas.

El hecho de que tanto en Inglaterra, como en Holanda, o en Francia los/as musulmanes/as manifestaran la asfixia a la que eran sometidos/as en tanto tales, las restricciones legales de las que eran sujetos, así como la preocupación que desde estos países se manifestaba por la creciente radicalización de algunos sectores entre los jóvenes me hacía pensar en el sistema legal y político español. Cualquiera de los/as doctorandos/as que conocí llamaba la atención de la identificación de muchos/as musulmanes/as jóvenes con su sociedad y el caso omiso que

se hacía de esta consideración al centrarse exclusivamente en aquellos/as que preferían enfrentarse a ella. Sugiero que nuestra sociedad ha de mantener y facilitar el cumplimiento de los derechos de práctica religiosa que igualaría a toda la ciudadanía, como decían Ismael y Abraham, no desde la reivindicación de la libertad religiosa, sino desde el reconocimiento de la igualdad de derechos entre todos/as los/as ciudadanos/as (las relaciones paritarias a las que aludía Fraser). A día de hoy, aquello que nos diferencia con los otros tres países mencionados es el desarrollo de un código legal que procura facilitar la práctica religiosa de los/as musulmanes/as. Más que ver su desarrollo y real implantación como una amenaza, debería verse como una garantía social que promueve la armonía entre distintos grupos de la sociedad. Por esto, sería mejor valorar que la religión está siendo utilizada por algunos/as jóvenes como un elemento que ofrece argumentos para procurar el reconocimiento social y reivindicar la vinculación a la sociedad española y el ejercicio de la ciudadanía que ellos/as sienten y practican.

En esta cotidianeidad destaca un acceso a unos medios de comunicación en los que se menciona el Islam cuando se habla de terrorismo internacional o viceversa. Mientras tanto, ellos/as luchan por romper esa relación directa. Aunque pueda parecer una contradicción, el modo que encuentran para lograr esa ruptura es mostrando mayor interés por su religión y por buscar en ella los elementos piadosos con los que pueden ofrecer otra imagen y práctica del Islam. El problema de este esfuerzo es que se lleva a cabo en un contexto donde la “excesiva religiosidad” es puesta en tela de juicio en tanto que es entendida como una radicalización de las conductas sociales conducentes a un aumento de temor hacia una población que es vista como una minoría amenazante y peligrosa.

Sin embargo, el trabajo de campo en el que se basa esta tesis doctoral sugiere que deberíamos romper esa relación para prestar más atención al significado de la agencia implícita en la búsqueda de los orígenes de la religión y una actitud piadosa. Si en ella se viera un reconocimiento del contexto local y un deseo de ser identificado/a con él, aunque ofreciendo una serie de prácticas religiosas y conductuales que no eran tan frecuentes o visibles en un pasado cercano, se valorarían los esfuerzos realizados por unas personas que conociendo la paradoja establecida entre el pasado de una sociedad (en este caso la española) y su práctica religiosa (en este caso el Islam), desean superarla en el presente para mostrar la posibilidad de integrar ambas sin que esto haya de ser visto como un desafío para el resto, sino como una particularidad identitaria del contexto; una particularidad desarrollada en resistencia debido a las presiones externas a las que se ve sometida, pero no enfrentada a su medio, sino en diálogo de aceptación y lealtad a él, dando así respuesta a las demandas que este mismo medio le está haciendo. Veamos estas respuestas, conozcamos por qué se dan, cuáles son sus significados, aprendamos y escuchemos nuevos códigos discursivos basados en la encarnación (*embodiment*) de mensajes políticos.

El 27 de diciembre de 2009 había cerrado ya mi trabajo de campo. Sin embargo, a mi bandeja de correo seguían llegando invitaciones a participar en actos organizados por varias asociaciones de las que he hablado aquí. Unos días antes de que se celebraran las jornadas “Jóvenes entre dos mundos” me había encontrado con algunas de las personas que las organizaban, y me comunicaron su interés en que asistiera. A pesar de que ya pensaba que debía estar trabajando en este texto, seguí posponiéndolo y decidí acudir. Sofía, Meia, Layal, Rayan, Amr, Abdul y Mustafa estaban allí. Junto a ellos/as había otros/as jóvenes con los/as que había compartido distintos espacios, pero con los/as que no había entablado tanta relación. Entre estos/as, recuerdo especialmente a dos chicas que al comenzar mi trabajo de campo eran dos niñas y ahora eran ya dos adolescentes. Una era Hayat, la hija de Rachid, uno de los fundadores de *Puente al Maghreb* al que me refería más arriba. Su padre marroquí había llegado a Madrid a estudiar a la universidad. Sus responsabilidades familiares y profesionales le habían ido distanciando de las tareas organizativas de la asociación, pero siempre estaba dispuesto a colaborar cuando le requerían, no solo en ella, sino en todas las asociaciones de las que he hablado aquí. A ella la había conocido porque había acompañado a su padre a varios actos a los que yo también había asistido en el pasado. Ahora, con 15 años, ella asistía por su propia voluntad a estas jornadas y estaba dispuesta a apoyar el asociacionismo emergente de sus amigos/as y compañeros/as. Sus intereses más inmediatos no eran las relaciones hispano-marroquíes por las que su padre había organizado distintas actividades, sino la conciliación de unas prácticas, valores y hábitos sociales con unas prácticas, valores y hábitos religiosos; el diálogo entre generaciones de musulmanes/as; la comunicación entre ella, su familia y el resto de la sociedad; y las ventajas y los inconvenientes que encontraba en sus relaciones con los/as musulmanes/as y con aquellos/as que no lo son.

De igual manera que sucediera años atrás, estos intereses indican la permanencia de cuestionamientos que se realizan desde la idea de revertir estigmas y de visibilizar la conciliación de las identificaciones civil (española) y religiosa (islámica). En esta tarea el cuerpo femenino cobra protagonismo, dada la relevancia que su contexto le otorga a la práctica de llevar hiyab o no. En ambos casos, la conciliación de identificaciones, se está representando, una como ‘ciudadana española’ y otra como ‘ciudadana española musulmana’. Ambas reconocen su pertenencia y trabajan con un mismo fin (revertir estigmas) pero desde distintas prácticas (con hiyab o sin él). Por esto, en próximas investigaciones me gustaría seguir profundizando en la agencia política de los cuerpos de estas jóvenes, y su relación con los sentimientos, cuestionando el orden temporal del conocimiento y de la acción. Además, en este proceso, las fuentes citadas (predicadores, contenidos de canales satélite de televisión y de páginas web, publicaciones, etc.) sirven de guía en la encarnación de los ejemplos con los que

se desea lograr la reversión de estigmas, al mismo tiempo que estos ejemplos (o las prácticas) demandan y generan los mensajes de estas fuentes. De ahí que, para conocer su articulación, considere interesante valorar la relación entre las maneras mediante las cuales se incorporan y representan estos ejemplos, de acuerdo a los discursos de esas fuentes.

Mientras tanto, espero que este texto haya sido capaz, al estilo geertziano, de captar, en un vaivén dialógico, el más local de los detalles y la más global de las estructuras, de manera que ambos aparezcan frente a la vista simultáneamente. Al igual que otros autores como Guttman, mi intención ha sido no reproducir el esencialismo que crítico. Por esto, he intentado plasmar en todo momento la mutabilidad que caracteriza a las personas y a los grupos, a sus identificaciones, su roles y sus relaciones; reconocer el papel que la historia juega (mediante sus circunstancias fortuitas) en la determinación de los cambios sucedidos en las personas y los grupos; y evitar caer en la tendencia a considerar las generalizaciones sobre cualquier tipo de categorías sociales como si fueran rasgos culturales permanentes (Guttman 2000: 51, 58-59, 347). Con estos fines espero que los testimonios y las situaciones descritas en este texto sirvan para, tal y como proponía Abu-Lughod (1993), “deshacer los títulos”, es decir subvertir las expectativas fáciles sobre las identidades de los/as musulmanes/as y deshacer nuestra capacidad para hablar, de manera “razonable” y estática, de un/a joven musulmán/a unitario/a, de un/a musulmán/a joven marroquí, de un/a hijo/a de inmigrantes marroquíes (y/o sirios), de un/a joven musulmán/a de Madrid, o incluso, de sus prácticas y sus significados.

7. Contre le stigmatisme : Jeunes Espagnols/es Marocains/nes en transit entre la citoyenneté et la « musulmanéité »

« [...] à la fin on est toujours responsable de ce qui nous arrive. Même si la seule chose qu'on puisse faire est d'assumer cette responsabilité. Parce que je crois qu'un homme peut toujours apprendre de ce en quoi on l'a converti. C'est la limite que je concède, aujourd'hui, à la liberté : le petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné, quelqu'un qui ne se montre pas complètement comme ses conditionnements l'ont obligé à être. »

Jean Paul Sartre (1970)

“An interview with Sartre” *The New York Review of Books*, 26 mars

Amartya K. Sen affirme que la violence de la dernière décennie a donné lieu à une période de confusion et de terribles conflits. Selon lui, la politique globale se caractérise par la division qu'elle fait du monde (bien que ce ne soit que de manière implicite) en fédérations de religions et de civilisations qui masque la diversité des manières dont les personnes se voient à elles-mêmes. De ces divisions, poursuit Sen, se développe un regard « singulariste » qui considère que les êtres humains ne peuvent être membres que d'un seul groupe, précisément au moment où la quotidienneté nous montre la variété des groupes auxquels nous appartenons (Sen 2007 [2006] : 10).

Malgré la variété des identifications des jeunes protagonistes de cette thèse doctorale, une de leurs conditions est mise en évidence depuis l'extérieur, à cause de leurs traits extérieurs, ou à cause de leurs noms. Il s'agit de la religion islamique avec laquelle ils/elles peuvent, selon les cas, se sentir plus ou moins compromis/ses. Ainsi, bien qu'une personne considère (comme nous le voyions dans l'expérience racontée par Nisrine) que la religion (ou la religiosité) ne soit pas l'aspect qu'elle désire mettre le plus en évidence face aux autres, celui-ci se démarque et lui attribue une série de caractéristiques. Ceci amène Sen à critiquer le fait que la multiplicité des identités ne soit réduite à une seule, la religieuse, indépendamment de la pratique religieuse de la personne (Sen 2007 [2006] : 119). À son tour, il indique comment une partie

de l'identité d'une personne se précise en relation à comment d'autres personnes l'identifient, à travers des catégories qui se réfèrent à certains groupes associés à des attributs spécifiques, des stéréotypes et des normes. De cette façon, Nisrine nous fait remarquer comment, à travers une identification externe, une personne « se découvre à elle-même » comme membre d'un groupe et se sent, à la suite d'un certain laps de temps et surtout après une oppression partagée, comme si elle en avait toujours fait partie. De plus, comme Young nous permet de comprendre, bien que ce groupe se caractérise par son oppression, et que la personne prenne de nouvelles identifications suite à la rencontre avec d'autres personnes, l'importance qu'elle donne à l'identification à ce groupe, et l'affinité toute spéciale qu'elle a avec certaines personnes membre du groupe (beaucoup d'entre elles étant de la famille nucléaire, comme les parents et les frères/sœurs), lui permettront de réaffirmer son appartenance à ce groupe (Young 2000 [1990]: 82-84).

Les caractéristiques qu'attribue à ce groupe le regard « singulariste » mentionné par Sen peuvent se mettre en relation avec le discours culturaliste qui assume que chaque culture est définie par une essence tangible qui détermine les politiques que cette culture engendre, et que les personnes qui la « portent » avec elles sont ses victimes, incapables d'introduire une transformation car elles ignorent comment réaliser un quelconque changement. Cette idée s'applique à ces jeunes à chaque fois qu'ils/elles sont définis/ies uniquement et exclusivement comme musulmans/es et, de ce fait, pétrifiés/ées, incapables de penser au changement et résistant à la modernité (Mamdani 2004: 18-19).

C'est face à cette situation que les jeunes désirent agir. Leurs identifications sont multiples, mais les secteurs de la société qui défendent le « patriotisme espagnol » (Núñez Seixas 2010 : 29-68) ou la « nostalgie nationale-catholique » (Stallaert 1998 [1996] : 144) définissent ces jeunes comme 'maures', 'Marocains/es' et/ou 'musulmans/es', sans que ne varient les significations de ces trois termes. C'est-à-dire, en comprenant ces trois termes comme synonymes, faisant référence à un ennemi impur, traître, faux, malsain, pervers, cruel, lâche et sexuellement effréné (Martín Corrales 2002: 35-36) ; ennemi auquel a été ajouté l'attribut de terroriste suite aux attentats du 11 septembre 2001, du 11 mars 2004 ainsi qu'à d'autres ayant été commis et revendiqués au nom de l'Islam (Moreras 2005: 228; Tello 2007).

Ces conceptions, comme rappelle Broncano, ont été comprises, dans cette thèse, comme dispositifs qui permettent d'articuler les expériences (2009: 12) ; et celles-ci ont été les exemples qu'ont voulu transmettre ces jeunes à travers la « bonne citoyenneté » et la « bonne musulmanéité ». En d'autres termes, les preuves de civisme et de piété avec lesquelles ils/elles ont tenté de transformer la négativité sociale à travers de laquelle ils/elles sont généralement compris/es et observés/ées, et par lesquelles leur corps (et les manières de le présenter) s'est converti en espace à partir duquel incarner les « bonnes » praxis afin de les projeter vers

l'extérieur et d'atteindre une reconnaissance sociale adéquate ainsi qu'une représentation politique juste.

Dans ce sens, il semble important de mettre en évidence l'aspect central à ma recherche. Tandis que la visibilité de la « musulmanéité » est entendue par certains secteurs comme un risque de radicalisation (ou de soumission), ces jeunes qui la promeuvent désirent en réalité que ce soit son image, en parallèle avec leurs pratiques, qui démontrent la possibilité de concilier l'identification civile (l'espagnole) à une identification religieuse (l'islamique). C'est l'idée qu'ils/elles transmettent dans leurs discours mais, si ceux-ci ne sont pas écoutés, le pas suivant est de faire parler le corps. À travers un processus de modélisation et/ou de techniques de discipline des sentiments, des émotions et des pensées, ils/elles tentent que leurs corps soient acceptés grâce à la représentation d'exemples personnels, et rendre ainsi valide la conciliation des identifications.

Ce processus se produit aussi bien parmi ceux/celles qui demandent d'être reconnus/ues comme musulmans/nes que parmi ceux/celles qui désirent que soit reconnue leur citoyenneté espagnole afin d'éviter d'être soumis/es à processus qui les rend étrangers/ères (non Espagnols/es), que ce soit pour leur image ou pour leur nom. De la même façon, ceux/celles qui ne détiennent pas la citoyenneté espagnole expérimentent également ce processus d'incorporation qui, dans ce cas, a pour objectif de re-signifier le concept de 'maure', ainsi que de lutter contre le stigmate qu'il engendre.

Ainsi, en s'appuyant soit sur les pratiques de la citoyenneté, soit sur les valeurs, attitudes et pensées de la « musulmanéité », tous et toutes décident de discipliner leur corps afin de renverser le stigmate à travers les pratiques individuelles et collectives. Ces dernières sont celles qui sont organisées dans/à partir des associations qu'ont créées ou revitalisées ces jeunes durant la dernière décennie. À partir de ces associations, ils/elles ont pu rassembler leurs forces, amplifier leurs capacités d'action ainsi que mettre en pratique et donner visibilité aux discours qui concilient les identifications.

Ce que représente la présence de ces jeunes dans la sphère publique hégémonique a été grandement en lien avec leur image. De ce fait, cet associationnisme peut se concevoir comme le corps collectif qui s'est modelé en accord aux nécessités du contexte (entendu selon Bourdieu (1972) comme une structure structurée structurante). À travers ces activités, les jeunes tentent de montrer l'identification qu'ils/elles ressentent à travers de leur citoyenneté. Leurs revendications ont supposé une nouveauté puisque cette citoyenneté (indépendamment de son mode de conception) a été utilisée afin de justifier leur participation politique. Grâce à cela, ils/elles ont réussi à renverser le processus qui les rendait étrangers/ères.

Leur participation majoritaire dans l'associationnisme socio-culturel madrilène doit être compris comme symbole politique (Göle 2002 : 183) dans lequel le corps (principalement celui des femmes) s'est empli de la signification du discours. Ce processus s'est produit autant chez celles qui se définissent comme laïque que chez celles qui décident de porter le *hijab* afin d'associer leur identification publique à leur foi islamique. Pour toutes ces femmes, leur présence et visibilité publique peuvent être utilisées comme une façon de modifier les imaginaires sociaux homogènes de la société espagnole. À travers leurs actes, elles ont tenté de parler, depuis leur corps (la particularité qui en découle, autant en tant que citoyenne que musulmane) et non sur leur corps (les imaginaires qui atteignent la conscience en tant qu'images préconçues). La prise de conscience de leur propre corps, et son apprivoisement, ont été les conditions nécessaires à la représentation des exemples à travers lesquels elles pouvaient renverser les stéréotypes stigmatisant et de ce fait, obtenir le respect, la reconnaissance sociale et la représentation politique nécessaire afin de pouvoir fixer ces nouveaux imaginaires.

D'une part, la personne peut se centrer dans la réalisation d'un rôle civil exemplaire, grâce à la connaissance et l'exercice des droits et devoirs civiques du contexte. Pour cela, elle peut se consacrer à apprendre les circonstances du milieu afin de les incorporer en soi ainsi que dans ses comportements (rôle civique). Comme résultat de ce processus, cette personne cherchera la reconnaissance de sa condition de citoyen/ne modèle, capable de présenter l'une de ses caractéristiques face aux images et aux idées qui, à travers le consensus général, pourraient l'empêcher de faire partie du groupe dans lequel elle tente d'entrer, c'est-à-dire, celui des « bons/bonnes ». Dans ce cas de figure, chaque musulman/e se comportera de la sorte lorsqu'il/elle se reconnaîtra en premier lieu en tant que 'citoyen/ne espagnol/e' et cherchera à ce que ses concitoyens/nés le/la reconnaissent en tant que tel, et ne prêtent pas attention à ses traits, croyances ou origines, sans importances pour eux/elles. Dans ce processus, la caractéristique principale sera celle de la connaissance et de l'exercice de ce qui a trait au civil (en tant que droits et devoirs) ainsi qu'au civique (en tant que conduite sociale implicite ou explicitement approuvée par consensus). L'exercice des deux se retrouvera dans chacun des exemples qu'ils/elles implanteront en tant que représentations.

D'un autre côté, avec les mêmes intentions de renverser les stéréotypes négatifs, la religion peut être isolée comme la composante qui offre les modes, les attitudes, les pensées, les vertus et les sentiments à travers lesquels atteindre ledit objectif qui impliquerait l'obtention de la reconnaissance tant espérée. Pour cela, d'un côté ils/elles participent dans un débat plus ample sur l'interprétation de la religion islamique qui représente le mieux le « vrai Islam », et d'un autre côté, ils/elles mettent en pratique une conception de la *da'wa* qui peut s'interpréter comme une représentation de leur morale, de leur éthique et de leur comportement pieu (Hirschkind 2001 : 10). Ces trois exigences supposent la pratique régulière des vertus

islamiques qui s'articulent entre le personnel et le politique. Cette pratique disciplinaire réitérative peut se modeler dans une certaine forme de volonté, de désir, d'émotion et de raison conçus comme des aptitudes intellectuelles et corporelles grâce auxquelles les musulmans/es peuvent aborder des modes d'être et d'agir correctement (Hirschkind 2001 : 10-19). De la même façon, la piété se représente à travers la performativité et le corps devient le moyen de développer les potentialités de la personne (Mahmood 2005 : 162-166). L'importance de ce processus est que la *da'wa* se resignifie en se convertissant en un devoir civique qui permet d'entraîner le corps dans la piété qui permettra aux jeunes (qui choisissent cette option) d'être reconnus/ues dans leur dignité de personnes aptes à renverser les stéréotypes qui les visent. Pour cela, la *da'wa* ne pourra pas être comprise comme un élément aliénant, sinon justement comme le contraire, un moyen grâce auquel se manifestent les désirs de montrer les sentiments de loyauté et d'appartenance, malgré que cela ne soit pas en accord avec certains imaginaires d' « identité nationale » que ces jeunes désirent changer afin de se constituer en 'counterpublics'.

Grâce à ces micropratiques, les jeunes peuvent représenter une façon d'être, de penser et de se comporter en public. Selon Fraser (2007 : 19-20), le succès de ces micropratiques dépendra de leur capacité à s'établir comme relations paritaires dans les interactions sociales de ces jeunes. Ici, comme nous le voyons à partir de différentes expériences décrites au long de ce texte, ce succès est soumis aux oppressions caractéristiques de ce type de relations et qui, comme nous indique Young, définissent une 'carence de pouvoir' (Young 2000 [1990] : 312-313). C'est-à-dire que ces jeunes subissent l'exercice du pouvoir sans pour autant pouvoir l'exercer eux-mêmes, ils/elles voient se limiter leurs opportunités de développer et d'utiliser leurs capacités et ils/elles doivent accepter les normes en ayant très peu souvent le droit de les établir (ibid. 99). Il en est ainsi, selon Fraser, car ils/elles vivent un manque de représentation à deux niveaux. Dans un premier niveau, on rend impossible leur complète participation en tant que pairs et dans un second niveau, on les exclut des limites de la communauté (chaque fois qu'ils/elles sont rendus étrangers/ères), les privant ainsi de leur capacité d'y participer. En conséquence, la personne, ou le groupe, est privée de possibilité de faire partie de la prise de décision concernant les revendications de justice de sa communauté politique (Fraser 2007: 21-22).

À partir d'ici, et bien que cela ne semble contradictoire, c'est ce même corps qui a exclu (ou rendu étrangère) la personne qui va se modeler afin de renverser la situation. Dans ces occasions, le corps se convertit en un nœud de structure et d'action à travers lequel la pensée et le sentiment s'entrelacent dans les pratiques physiques, sensorielles, motrices, émotionnelles, ... et le travail réflexif interne se projette vers l'extérieur grâce aux images corporelles (Esteban 2004: 11-19). La réitération ou performativité, indiqueront les perspectives de changement (Mahmood 2005 : 167) puisque cette répétition servira à créer le discours, en

constituant ainsi la matérialité des corps (Butler 2002 [1993] : 18, 33-39). Plus spécifiquement, les exemples de « bonnes citoyenneté » et de « bonne musulmanité », en tant que subjectivités, peuvent être utiles au renversement des stéréotypes qu'ils/elles désirent transformer.

Dans l'espace public, les représentations corporelles ainsi que les auto-représentations ont plus de forces que les pratiques discursives et que les subjectivités abstraites (Göle 2002 : 176). Dans cet espace, les imaginaires sociaux se reproduisent en tant qu'images et le corps, comme registre sensoriel et émotionnel, permet de joindre les pratiques non-verbales avec les dispositions apprises (et incarnées). Ainsi, le corps non seulement est un indicateur social, mais il est également un espace qui permet la prise de conscience, l'expérimentation, l'action, l'interprétation, etc. (Esteban 2004: 21), en relation à des circonstances fortuites qui contribuent à déterminer comment se réalise le changement (Gutmann 2000: 51).

Je considère pour cela que les significations des processus que j'ai interprétés (autant comme citoyenneté dont comme « musulmanité ») peuvent mieux se comprendre si nous savons comment d'autres personnes ont utilisé leur corps non pas comme signes, mais comme vecteur. Afin de montrer comment un comportement civique (entendu selon le milieu) n'est pas incompatible avec une religiosité (l'islamique), il faut faire un effort de modélisation et de discipline du corps qui, en plus de signe, sera un vecteur du message de revendication de droits, de reconnaissance et de justice, ainsi qu'un moyen pour l'incorporation d'un comportement éthique.

Mais je ne serais pas arrivée à ces idées si je ne m'étais pas approchée à d'autres contextes, différents du madrilène, comme j'ai pu le faire durant mes séjours de recherche. Depuis l'analyse locale j'aurais considéré que la revitalisation de l'identité religieuse que j'observais à Madrid découlait d'un acte politique comme les attentats terroristes. De fait, je le considérais ainsi durant ma recherche de DEA. Néanmoins, par la suite, au cours de mon travail de terrain et des témoignages que certaines personnes m'ont offerts durant les entrevues, j'ai pu vérifier que le questionnement de soi, propre à la maturité des personnes, avait eu une plus grande influence dans cette revitalisation. Le fait que ce soit justement les jeunes les plus âgés (30-35 ans) qui s'identifient le moins à la religion ne me paraissait pas un hasard, puisqu'ils/elles avaient été avertis/ies par la société qu'ils/elles étaient de toute façon considéré comme immigrants/es. Par contre, les plus jeunes me parlaient de leur rapprochement à la religion à partir d'un double processus, intérieur, en tant que croissance personnelle, mais influencé grandement par un processus extérieur. Ainsi, leur attaché à la spiritualité, à la piété et au comportement exemplaire tendait à se réaliser à travers une forte pression sociale qui cherchait à imposer l'appartenance et la sécurité sociale depuis un point de vue assimilationniste ; cette pression sociale ne tenait pas compte du fait que, à travers leur

comportement et leurs pratiques, ces jeunes montraient précisément cette appartenance et cette sécurité. Ces pressions étaient en lien avec l'idée de comment on espère que soient les citoyens/nes et l'identité nationale. De ce fait, le questionnement personnel entre en dialogue avec ces attentes (parfois exigences). Ces personnes montrent leur action et leur lutte sociale afin d'éviter l'assimilationnisme dans la façon d'être et la possibilité d'atteindre un objectif commun (la 'bonne citoyenneté') à travers une diversité de mises en scène (leur altérité islamique).

Bien que certains travaux ont seulement parlé de ces personnes à travers le concept de seconde génération ou de celui de fils/filles d'immigrants, et bien que ces catégories soient utilisées par ces jeunes, la question de la citoyenneté est celle qui est mise en évidence face aux autres et est partagée par tous et toutes. Malgré le fait que les communautés musulmanes d'autres pays européens soient établis depuis plus longtemps, et que le nombre de musulmans/es soit plus élevé qu'en Espagne, notre société s'est caractérisée par l'accélération de processus qui sont apparus par étapes plus prolongées dans d'autres pays européens. Ceci, et malgré ce nombre moins élevé et la durée plus courte, justifie la réalisation de recherches sur la jeunesse musulmane en Espagne, jeunesse qui est immergée dans des intérêts et des processus très similaires, si ce n'est identique, à ceux qui se réalisent par d'autres jeunes dans d'autres pays européens. Un autre problème est celui des résultats obtenus par chaque collectif de jeunes, différents en grandes parties à cause de la relation politique, sociale et historique que ces groupes ont avec leurs sociétés respectives.

Cette conclusion a été possible grâce à mes séjours de recherche en Angleterre, en Hollande ainsi qu'en France. Dans chacun de ces pays, j'ai pu rencontrer l'un ou l'autre doctorant/e qui réalisait une recherche très similaire à celle que je désirais réaliser ou que j'étais en train de réaliser à Madrid. Au début je considérais cette situation comme négative pour mon propre travail, puisque je la considérais par son manque d'originalité. Par la suite, et en prenant distance, j'ai commencé à penser que le plus important n'était pas l'originalité de ma recherche, mais bien de montrer que certain/s processus était/ent en train d'avoir lieu de façon parallèle dans chacun de ces quatre pays, afin que, autant les jeunes musulmans/nes que les jeunes académiques, nous nous décidions à nous impliquer dans des processus du même type en tant que protagonistes ou observateurs/trices. Je considère que c'est là la clé et l'importance de cette recherche. Il ne s'agit pas de montrer une unité sinon une reproduction de modèles manifestés de la même façon dans des contextes différents et sous différentes circonstances. Le désir d'être vu comme 'bon/bonne musulman/ne' et 'bon/bonne citoyen/ne peut être considéré comme un résultat des politiques de contrôle dirigées aux musulmans/nes. L'augmentation de la connaissance religieuse, l'encouragement de la piété et de la spiritualité peuvent, quant à eux, être considérés comme les voies à travers lesquelles

atteindre lesdites qualifications, et non pas comme moyens de radicalisation et de liaison avec des pratiques violentes qui en découle.

Le fait que, autant en Angleterre qu'en Hollande, ou en France, les musulmans/nes manifestent l'asphyxie à laquelle ils/elles étaient soumis/es à travers les restrictions légales ainsi que la préoccupation qui émanait depuis ces pays face à la radicalisation de certains secteurs entre les jeunes me faisait penser au système légal et politique espagnol. Chaque doctorant/e que j'ai rencontré attirait l'attention sur l'identification de beaucoup de jeunes musulmans/nes avec leur société (anglaise, hollandaise, française) et sur le fait que cette identification passait inaperçue face à l'attention portée exclusivement sur ceux/celles qui préféraient s'affronter à la société. Je suggère que notre société se doive de maintenir et de faciliter l'exercice des droits à la pratique religieuse qui rendrait égale à toute la citoyenneté, comme le disait Ismael et Abraham, non pas à partir de la revendication de la liberté religieuse, mais bien à partir de la reconnaissance de l'égalité des droits entre tous/toutes les citoyens/nes (les relations paritaires auxquelles faisait référence Fraser). Aujourd'hui, ce qui nous différencie des trois pays mentionnés est l'élaboration d'un code pénal que permet de faciliter la pratique religieuse des musulmans/nes. Au lieu de voir son développement et sa réelle mise en place comme une menace, nous devrions le voir comme une garantie sociale qui promeut l'harmonie entre différents groupes de la société. Pour cela, il serait mieux de valoriser le fait que la religion soit utilisée par certains/nes jeunes comme un élément qui offre des arguments afin de procurer la reconnaissance sociale et revendiquer la relation avec la société espagnoles et l'exercice de la citoyenneté qu'ils/elles ressentent et pratiquent.

Dans cette quotidienneté se démarque un accès à des médias dans lesquels on mentionne l'Islam lorsque l'on parle de terrorisme international ou vice-versa. En même temps, ils/elles luttent pour rompre cette relation directe. Bien que cela puisse paraître contradictoire, le moyen qu'ils/elles trouvent pour atteindre cette rupture est de montrer plus d'intérêt pour leur religion et pour chercher en elle les éléments pieux à travers lesquels montrer une autre image et une autre pratique de l'Islam. Le problème avec cet effort est qu'il se réalise dans un contexte où la « religiosité excessive » est jugée comme une radicalisation des conduites sociales, conduisant à une augmentation de la crainte d'une population qui est vue comme une minorité menaçante et dangereuse.

Néanmoins, le travail de terrain sur lequel se base cette thèse doctorale suggère que nous devrions rompre cette relation afin de porter plus d'attention à ce que signifie *l'agency* implicite dans la recherche des origines de la religion et dans une attitude pieuse. Si dans celle-ci nous voyions une reconnaissance du contexte local et un désir d'y être identifié/ée (bien qu'offrant une série de pratiques religieuses et comportementales que n'étaient pas si fréquentes ou visibles dans un passé proche), nous valoriserions les efforts réalisés par des personnes qui,

connaissant le paradoxe établi entre le passé d'une société (dans ce cas l'espagnole) et la pratique religieuse (dans ce cas l'Islam), désirent le surpasser dans le présent. De telle manière leur but est montrer la possibilité d'intégrer les deux sans que cela ne doive être perçu comme un défi pour les autres, sinon comme une particularité identitaire parmi un contexte. C'est-à-dire, une particularité développée en résistance, due aux pressions externes auxquelles elle se voit soumise, mais pas opposée à son milieu, sinon en dialogue cherchant son acceptation et promettant sa loyauté, donnant ainsi réponse aux demandes fait par ce même milieu. Voyons ainsi ces réponses, connaissons pourquoi elles se donnent, quelles sont ces significations, apprenons et écoutons de nouveaux codes discursifs basés dans l'incarnation (*embodiment*) de messages politiques.

Le 27 décembre 2009, j'avais déjà « fermé » mon travail de terrain. Cependant, je continuais de recevoir les courriers électroniques qui m'invitaient à participer aux événements organisés par plusieurs associations dont j'ai parlé. Quelques jours avant la célébration des journées « Jeunes entre deux mondes », j'avais croisé quelques personnes qui les organisaient, et elles m'avaient communiqué leur intérêt à ce que j'y assiste. Bien que je considérasse que je devais commencer à travailler sur ce texte, j'ai continué à postposer le début du travail et j'ai décidé d'assister aux journées. Sofia, Meia, Layal, Rayan, Amr, Abdul et Mustafa étaient là. À leurs côtés, il y avait d'autres jeunes avec lesquels j'avais partagé certains espaces, mais avec qui je n'avais pas établi une relation plus profonde. Parmi ceux/celles-ci, je me souviens tout particulièrement de deux filles qui étaient encore enfant lors du début de mon travail de terrain et qui étaient maintenant des adolescentes. L'une d'elles était Hayat, la fille de Rachid, un des fondateurs de *Puente al Maghreb* duquel j'ai parlé avant. Son père marocain était arrivé à Madrid pour étudier à l'Université. Ses responsabilités familiales et professionnelles l'avaient distancié des tâches d'organisation de l'association, mais il était toujours disposé à collaborer quand il le fallait, pas seulement dans cette association, mais dans toutes les associations desquelles j'ai parlé ici. J'avais connu sa fille parce qu'elle l'avait accompagné à différents événements auxquels j'avais également assisté dans le passé. Maintenant, du haut de ses 15 ans, elle assistait de son propre gré à ces journées et était disposée à appuyer l'associationnisme émergent de ses amis/ies et compagnons/es. Ses intérêts les plus immédiats n'étaient pas les relations hispano-marocaines pour lesquelles son père avait organisé différentes activités, mais bien l'union de pratiques, de valeurs et d'habitudes sociales avec des pratiques, des valeurs et des habitudes religieuses ; la communication entre elle, sa famille et le reste de la société ; et les avantages et les inconvénients qu'elle rencontrât dans ses relations avec les musulmans/nes et avec ceux/celles qui ne l'étaient pas.

De la même façon que quelques années auparavant, ces intérêts indiquaient la permanence de questionnements qui se réalisent à partir de l'idée de renverser les stigmates et de visibiliser la jonction des identifications civile (espagnole) et religieuse (islamique). Dans cette tâche, le corps féminin est le protagoniste, dû à l'importance que le contexte donne au port (ou non) du *hijab*. Dans les deux cas, la jonction des identifications se représente, l'une comme 'citoyenneté espagnole' et l'autre comme 'citoyenne espagnole musulmane'. Les deux reconnaissent leur appartenance et travaillent pour le même but (renverser les stigmates) mais depuis différentes pratiques (avec ou sans *hijab*). Pour cela, dans de prochaines recherches, j'aimerais continuer d'approfondir dans l'agence politique des corps de ces jeunes femmes, et dans sa relation avec les sentiments, questionnant l'ordre temporel de la connaissance et de l'action. De plus, dans ce processus, les sources citées (prédicateurs, contenus de canaux-satellite de télévision et de pages d'Internet, publication, etc.) servent de guide à l'incarnation des exemples avec lesquels ils/elles désirent atteindre le renversement des stigmates, en même temps que ces exemples (ou les pratiques) demandent et produisent les messages de ces sources. C'est ainsi que, afin de connaître son articulation, je considère intéressant de valoriser la relation entre les façons à travers lesquelles s'incorporent et se représentent ces exemples, en accord avec les discours de ces sources.

En attendant, j'espère que ce texte a pu, au style de Geertz, capter, dans un va et vient dialogique, le plus local des détails et la plus globale des structures, de sorte que les deux apparaissent à la vue simultanément. Tout comme d'autres auteurs comme Guttman, mon intention a été de ne pas reproduire l'essentialisme que je critique. Pour cela, d'abord, j'ai tenté de montrer à tout moment la mutabilité qui caractérise les personnes et les groupes, à leurs identifications, leurs rôles et leurs relations. Puis, j'ai essayé de reconnaître le rôle que joue l'histoire (à travers ces circonstances fortuites) dans l'élaboration des changements qui ont affecté les personnes et les groupes. Et finalement, j'ai tenté d'éviter de tomber dans la tendance de considérer les généralisations sur un type quelconque de catégories sociales comme si elles étaient des traits culturels permanents (Guttman 2000 : 51, 58-59, 347). À travers ces buts, j'espère que les témoignages et les situations décrites dans ce texte, serviront à « défaire les titres », tout comme le proposait Abu-Lughod (1993). C'est-à-dire, subvertir les attentes faciles sur les identités des musulmans/nes et défaire notre capacité de parler, de manière « raisonnable » et statique, d'un/e jeune musulman/e unitaire, d'un/e jeune Marocain/e musulman/e, d'un/e fils/fille d'immigrants/es Marocains/nes (et/ou Syriens/nes), d'un/e jeune musulman/e de Madrid, ou, de leurs pratiques et significations.

Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (1993) *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Adón, P. (coaut.) (2004) *11-M, poemas contra el olvido*. Sevilla: Bartleby.
- Agier, M. (1997) *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. Paris: Jean Michel Place.
- Agnew, V. (2005c) *Diaspora, memory and identity: a search for home*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ahearn, L. M. (2001) "Language and Agency" en *Annual Review of Anthropology*. 30(2001): 109-137.
- Aixelà, Y. (2001) "¿Qué nos ofende de los "moros"? Discursos sobre los musulmanes y sus prácticas sociales" en *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, N° 94 (59).
- Allievi, S. (2003) "Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities" en Allievi, S., y Nielsen, J.S. (eds.) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe (vol. 1)*. Leiden-Boston: Brill, pp. 1-27.
- Allievi, S. y Van Bruinessen, M. (2006). *Public Debates about Islam in Europe: Why and how 'Immigrants' became 'Muslims'*. t. M. S. a. P. R. Meeting. Florence & Montecatini Terme, International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM), Leiden, The Netherlands.
- Al-Sayyad, N. y Castells, M. (eds.) (2003) *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza.
- Aluffi Beck Peccoz, R. (2004) "Islam in the European Union: Italy" en Potz, R. Y Wieshaider, W. (eds.) *Islam and the European Union*. Leuven: Peeters. Pp. 181-198.
- Álvarez de Toledo, C. (2004) *4 días de marzo. De las mochilas de la muerte al vuelco electoral*. Barcelona: Editorial Planeta.
- American Anthropological Association (1998) *Code of Ethics of the American Anthropological Association* (Disponible en Internet: <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>).
- Amghar, S. (2007) "Salafism and Radicalisation of Young European Muslims" en Amghar, S., Boubekour, A., y Emerson, M. (eds.) *European Islam: Challenges for Society and Public Policy*. Brussels: Centre for the European Studies, pp. 38-51.

- Amir-Moazami, S., y Salvatore, A. (2003) "Gender, Generation, and the Reform Tradition: from Muslim Majority Societies to Western Europe" en Stefano Allievi y Jorgen S. Nielsen *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe* (vol. 1). Leiden y Boston: Brill, pp. 52- 77.
- Anderson, B. (2006 [1983]) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, J.W. (2003 [1999]) "The Internet and Islam's New Interpreters" en Eickelman D.F, y Anderson, J.W. (eds.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 45-60.
- ___ (2003) "New Media, New Publics: Reconfiguring the Public Sphere of Islam" en *Social Research*, vol. 70, n° 3 (Fall 2003), pp. 887-906.
- Anderson, J.W., y Gonzalez-Quijano, Y. (2004) "Technological Mediation and the Emergence of Transnational Muslim Publics" en Salvatore, A., y Eickelman, D.F. *Public Islam and the Common Good*. Leiden-Boston: Brill, pp. 53-71.
- Appadurai, A. (1991) "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology" en Fox, R.G. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 191-210.
- ___ (2001 [1996]) *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- ___ (2007 [2006]) *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.
- Appiah, K. A. (2005) *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press
- ___ (2007) *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz.
- Arfuch, L. (2002) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Trama editorial /Prometeo libros.
- Arigita, E. (2006): "Representing Islam in Spain: Muslim Identities and the Contestation of Leadership" en *The Muslim World*, volume 96, october 2006, pp. 563-584.
- Aranz, E. et col. (2008) *Educación, Ciudadanía e Inmigración*. Documentos para el debate 2. El Prat de Llobregat: Fundación Esplai.
- Artal, R.M. (2004) *11-M,14-M: onda expansiva*. Madrid: Espejo de tinta.
- Asad, T. (1986) *The idea of an Anthropology of Islam*. Washington D.C.: The Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown University.
- Asad, M. (1995 [1934]) *El Islam en la encrucijada*. Fuengirola (Málaga): Fundación Suhail.
- Asociación de Vecinos y Amigos del Pozo del Tío Raimundo (2004) *Palabras para el recuerdo*. Madrid: Suma de letras.

Ayuntamiento de Alcorcón (2004) *El pueblo de Alcorcón en memoria de las víctimas del atentado terrorista perpetrado el 11 de marzo de 2004 en las estaciones de Atocha, El Pozo del Río Raimundo y Santa Eugenia de Madrid: ¡Por la paz y la libertad!* Alcorcón: Ayuntamiento de Alcorcón.

Bailey, O. G. (2007) *Transnational lives and the media re-imagining diasporas*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire New York : Palgrave Macmillan.

Báñez Tello, T. (2003) “Ciudadanía y Participación” en Ciudadanía. Dinámicas de pertenencia y exclusión. M.J. Bernuz Beneítez y R. Susín Betrán (coord.). Logroño: Universidad de La Rioja, pp. 97-111.

Bartolomé, M.A. (2003) “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural” en Revista de *Antropología Social*, 12: 199-222.

Baumann, G. (2004) “Introduction: Nation-State, Schools and Civil Enculturation” en Schiffauer, W., Baumann, G., Kastoryano, R., y Vertovec, S. (eds.) *Civil Enculturation: Nation-States, School and Ethnic Difference in The Netherlands, Britain, Germany and France*. New Cork-Oxford: Berghahn Books, pp. 1-18.

Bayat, A. (2007), *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Standford: Standford University Press.

Beck, U. (1998 [1997]) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.

Benhabib, S. (2005 [2004]) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Editorial Gedisa.

___ (2006 [2002]) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.

Bentzin, A. (2003) “Islamic TV Programmes as a Forum of a Religious Discourse” en Allievi, S., y Nielsen, J.S. (eds.) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe (vol. 1)*. Leiden-Boston: Brill, pp. 170-193.

Benzine, R. (2004) *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel.

Benzo, F. (2004) *Héroes inesperados: la otra cara del 11-M*. Madrid: Temas de hoy.

Bernal, M.A. (2002) “Prólogo” en Martín Corrales, E. (2002) *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 17-22.

Bernuz Beneítez, M.J. (2003) “Ciudadanía y Juventud” en *Ciudadanía: dinámicas de pertenencia y exclusión*. M.J. Bernuz Beneítez y R. Susín Betrán (coord.). Logroño: Universidad de la Rioja-Servicio de Publicaciones, pp. 135-154.

Bernuz, M.J., y Susín, R. (2003) “Presentación” en *Ciudadanía: dinámicas de pertenencia y exclusión*. M.J. Bernuz Beneítez y R. Susín Betrán (coord.). Logroño: Universidad de la Rioja-Servicio de Publicaciones, pp.11-18.

Besserer, F. (2001) “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional” en Gail Mummert (ed.) *Fronteras fragmentadas*. México: Colegio de Michoacán-CIDEM, pp. 215-238.

Bhabha, H. (2006 [1994]) *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.

- Bordes-Benayoun, C. (2005) *Diasporas et Nations*. Paris: Odile Jacob.
- Bouaissa, H. (2007) "Islam et historiographie française: la construction d'une image" en Mestiri, M., y Rivet, D. (dir.) *Identitaire et Universel dans l'Islam Contemporain*. Paris: IIT France, IISMM, pp. 18-27.
- Boubeker, A. (2007) « Les mondes de l'ethnicité. L'Islam de France dans les mondes de l'ethnicité » en Mestiri, M., y Rivet, D. (dir.) *Identitaire et Universel dans l'Islam Contemporain*. Paris: IIT France, IISMM, pp. 178-191.
- Boubekeur, A. (2007) "Political Islam in Europe" en Amghar, S., Boubekeur, A., y Emerson, M. (eds.) *European Islam: Challenges for Society and Public Policy*. Brussels: Centre for the European Studies, pp. 14-37.
- Bourdieu, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra: Librairie Droz.
- Boursin-Lekov, M.L. (2007) « Apprendre à construire son identité religieuse : la présentation de soi comme musulman. Approche ethnologique de l'apprentissage religieux de l'Islam en France » en Mestiri, M., y Rivet, D. (dir.) *Identitaire et Universel dans l'Islam Contemporain*. Paris: IIT France, IISMM, pp. 99-109.
- Brah, A. (2005 [1996]) *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London, New York: Routledge.
- Bravo López, F., (2009) *Islamofobia y antisemitismo: la construcción discursiva de las amenazas islámica y judía*. Tesis doctoral defendida en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Braziel, J.E., y Mannur, A. (2003) *Theorizing diaspora: a reader*. Malden (Massachusetts): Blackwell.
- Bridge, C., y Fedorowich, K. (2003) *The British world: diaspora, culture and identity*. London: Frank Cass.
- Broncano, F. (2009) *Movilidad de conceptos y artefactos. Proyectos de ejercicio contemporáneo de las humanidades con una referencia a la identidad como concepto viajero y a sus artefactos*. Conferencia impartida en el Seminario de Epistemología Histórica del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 17 de febrero de 2009.
- Bunt, G.R. (2003) *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London, Sterling: Pluto Press.
- Buruma, I. (2007 [2006]) *Asesinato en Ámsterdam. La muerte de Theo van Gogh y los límites de la tolerancia*. Barcelona: Debate.
- Burgos, A. (2005) *Madrid in memoriam, una iniciativa para el recuerdo*. Madrid: B&B Ediciones.
- Butler, J. (2002 [1993]) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Cabrera Rodríguez, F.A. (2002) "Hacia una nueva concepción de la ciudadanía en una sociedad multicultural" en *Identidad y Ciudadanía. Un reto a la educación intercultural*. M. Bartolomé (coord.). Madrid: Narcea, pp. 79-104.

- Caeiro, A. (2005) "Religious Authorities or Political Actors? The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam" en Césari, J., y McLoughlin, S. (eds.) *European Muslims and the Secular State*. Aldershot-Burlington: Ashgate, pp. 71-84.
- Calder, N. (2000) "The limits of Islamic orthodoxy" en F. Daftary (ed.), *Intellectual traditions in Islam*, London: I.B. Tauris, pp. 66-86.
- Cantizani, L. (2004) *Once de marzo: antología de haikus desde Lucena*. Lucena (Córdoba): Delegación de Publicaciones del Ayuntamiento de Lucena.
- Cantón, M. (2009 [2001]): *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.
- Carrithers, M. (2005) "Anthropology as a moral science of possibilities" en *Current Anthropology* 46 (3): 433-456.
- Castells, M. (2001 [1998]) *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. 2 El poder de la identidad. Madrid: Alianza Editorial.
- ___ (2006) (ed.) *La sociedad red, una visión global*. Madrid: Alianza Editorial.
- Césari, J. (2004) "Modernisation of Islam or Islamisation of Modernity? Muslim Minorities in Europe and the Issue of Pluralism" en Malik, J. (ed.) *Muslims in Europe. From the Margin to the Centre*. Münster: Lit Verlag, pp. 93-99.
- Chow, R. (1993) *Writing diaspora: tactics of intervention in contemporary cultural studies*. Bloomington Indianápolis: Indiana University Press.
- Clifford, J. (1986) "On Ethnographic Allegory" en J. Clifford y G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 98-121.
- ___ (1999 [1997]) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Coarasa, R. (et al.) (2004) *11-M: el día que la solidaridad plantó cara al terror*. Madrid: LibrosLibres.
- Code of Ethics of the American Anthropological Association* (1998) (Consultable en Internet: <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>).
- Cohen, R. (2004) *Global diasporas: an introduction*. Seattle: University of Washington Press.
- Comaroff, J., y Comaroff, J. (1991) "Preface" e "Introduction" en Comaroff, J, y Comaroff, J. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (vol.1). Chicago y London: The University of Chicago Press, pp. xi-xv y pp. 1-48.
- Corpas Aguirre, M. Á (2010) *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Costa, P. (2005) *Ciudadanía*. Madrid: Marcial Pons.
- Cruz Beltrán, F. y. G. J., Celestino (2005) *Convivir con el Islam*. Consejería para la igualdad y bienestar social: Junta de Andalucía.

Dahrendorf, R. (1997 [1994]) “La naturaleza cambiante de la ciudadanía” en *La Política: Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, nº 3, pp. 139-149.

Dassetto, F. (1996) *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris y Montréal, L'Harmattan.

___ (2000) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris, Maisonneuve et Larose.

Dassetto, F., B. Maréchal, J. Nielsen (eds.) (2001) *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Louvain-la-Neuve, L'Harmattan.

Deaux, K. (2001) “Negotiating identity and community after September 11” en <http://www.ssrc.org/sept11/essays/deaux.htm>

De Diego, E. (2004) *Días de infamia: del 11-M al 14-M*. Madrid: LibrosLibres.

De Koning, M. (2008a) “Searching for a ‘pure’ Islam. Religious beliefs and identity construction among Moroccan-Dutch youth” (borrador de artículo entregado por el autor).

De la Puente, C., y Serrano, D. (2007) “Introducción” en De la Puente, C., y Serrano, D. (eds.) *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*. Madrid: Siglo XXI, pp. ix-xxxiii.

De Ugarte, F. (2004) *11M: Redes para ganar una guerra*. Barcelona: Ícaro.

Del Amo, M., García, M., Ortega, R. (2004) *El 11-M en la prensa árabe*. Sevilla: Mergablum.

Díaz de Rada, Á. (2010a) *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.

___ (2010b) “Bagatelas de la modernidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica” en Del Olmo, M. (ed.) *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 57-76.

Documentos de Casa Árabe nº1/ 2007 *Musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e Islamofobia. Percepciones sobre discriminación e islamofobia: voces de miembros de las comunidades musulmanas de la Unión Europea. Extractos de los informes del Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC)*. Madrid: Casa Árabe-IEAM. Pp. 83-84.

Domínguez, D., et al. (2007) *Etnografía virtual* en *Forum: Qualitative Social Research (FQS)*, Vol. 8, No. 3, Septiembre de 2007 (Disponible en Internet: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/viewArticle/274/603>).

ECRI (*Recomendación de política general nº 5*, “La lucha contra la intolerancia y las discriminaciones hacia los musulmanes”. http://www.coe.int/t/E/Human_Rights/ECRI/1-ECRI/3-General_themes/1-Policy_Recommendations/Recommendation_N5/Recommandation_5_cri00-21_%20espagnol.pdf

Eickelman, D.F., y Anderson, J.W. (eds.) (2003 [1999]) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.

Eickelman, D.F., y Piscatori, J. (2004 [1996]) *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

- Eriksen, T.H. (1993) *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Estalella, A., y Ardèvol, E. (2007) “Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de Internet” en Domínguez, D., et al. *Etnografía virtual. Forum: Qualitative Social Research (FQS)*, Vol. 8, No. 3, Art. 2 – Septiembre de 2007 (Disponible en Internet: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/277/609>).
- Esteban, M.L (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellatera.
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006) *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*. Bruselas: EUMC (<http://www.eumc.at/eumc/index.php>)
- Fanon, F. (1976 [1967]) *Sociología de una revolución*. México: Era.
- Feixà, C. (1998) *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Foblets, M.-C., y Overbeeke, A. (2004) “Islam in Belgium” en Potz, R. Y Wieshaider, W. (eds.) *Islam and the European Union*. Leuven: Peeters. Pp. 1-39.
- Forum (2008) *The position of Muslims in the Netherlands. Facts and Figures* (Disponible en Internet: www.forum.nl/pdf/factbook-islam-en.pdf).
- Foucault, M. (2002 [1975]) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fraser, N. (2007) “Re-framing justice in a globalizing world” en Lovell, T. (ed.) *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*, New York: Routledge, pp. 17-35.
- García-Abadillo, C. (2004) *11-M: la venganza*. Madrid: La esfera de los libros.
- García Borrego, I. (2003) "Los hijos de inmigrantes extranjeros como objeto de estudio de la sociología" en *Anduli- Revista Andaluza de Ciencias Sociales* (3): 27-46.
- García Inda, A. (2003) “Ciudadanía y cultura en los derechos: el “ciudadano consumidor” en *Ciudadanía: dinámicas de pertenencia y exclusión*. M.J. Bernuz Beneítez y R. Susín Betrán (coord.). Logroño: Universidad de la Rioja-Servicio de Publicaciones, pp. 59-74.
- Geertz (1973) *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Geisser, V. (2003) *La nouvelle islamophobie*. Paris: La Découverte.
- Giménez, C. (1998) “Migración y nueva ciudadanía” en *Revista Temas para el Debate*, número 43, pp. 27-31.
- Ginsburg, F.D., Abu-Lughod, L, Larkin, B. (2002) “Introduction” en Ginsburg, F.D., Abu-Lughod, L, Larkin, B. (eds.) *Media Worlds: anthropology on new terrain*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-36.
- Giró Miranda, J. (2003) “Asociacionismo étnico, identidad cultural y ciudadanía” en *Ciudadanía: dinámicas de pertenencia y exclusión*. M.J. Bernuz Beneítez y R. Susín Betrán (coord.). Logroño: Universidad de la Rioja-Servicio de Publicaciones, pp. 155-172.

- Goffman, E. (2001 [1963]) *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Göle, N. (2002) “Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries” en *Public Culture* 14 (1): 173-190.
- Goody, J. (2005). *El islam en Europa*. Barcelona, Gedisa.
- Grad, H. (2008) “The discursive building of European identity: diverse articulations of compatibility between European and National identities in Spain and the UK” en Rosana Dolón & Julia Todolí (Eds.), *Analysing Identities in Discourse*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 111-130.
- Grad, H., y Martín, L. (2003) “‘Civic’ and ‘ethnic’ nationalist discourses in Spanish parliamentary debates” en *Journal of Language and Politics* 1:2 (2003), 225–267.
- Greschke, H. M. (2007) “Logging into the Field—Methodological Reflections on Ethnographic Research in a Pluri-Local and Computer-Mediated Field” en en Domínguez, D., et al. *Etnografía virtual. Forum: Qualitative Social Research (FQS)*, Vol. 8, No. 3, Art. 32 (Disponible en Internet: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/279>).
- Grosfoguel, R., y Martín Muñoz, G. (co-eds.) (2010) “Islam: From Phobia to Understanding” en *Human Architecture Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. VIII, 2. Disponible en Internet: <http://www.okcir.com/JournalVIII2Fall10.html>
- Guash, O. (2002 [1997]): *Observación participante*. Madrid: Cuadernos Metodológicos num. 20. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Gutmann, M. C. (2000) *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*. México D.F.: El Colegio de México.
- Habermas, J. (1996 [1990]) “Citizenship and National Identity” en Jürgen Habermas *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, pp. 491-515.
- Haenni, P. (2005) *L’islam de marché. L’autre révolution conservatrice*. Paris: Seouil.
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (2001 [1995]) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Halliday, F. (2002) *Two hours that shook the world. September 11, 2001: Causes & Consequences*. London: Saqi Books.
- ____ (2003) *Islam and the Myth of Confrontation*. Londres: IB Tauris.
- Hefner, R. W. (2001) “September 11 and the Struggle for Islam” en <http://www.ssrc.org/sept11/essays/hefner.htm>
- Held, D. (1997 [1994]) “Ciudadanía y autonomía” en *La Política: Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, nº 3, pp. 41-67.
- Hine, C. (2004) *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
- Hirschkind, C. (2004) “Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic” en *Cultural Anthropology* 16 (1): 3-34.

- Honneth, A. (1997 [1992]) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Huntington, S.P. (1997 [1993]) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Husain, E. (2007) *The Islamist: Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left*. London: Penguin Books.
- Inda, J. X., y Rosaldo, R. (eds.) (2006 [2002]) *The anthropology of globalization: a Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Isabella, S. (2007) "Ethnography of Online Role-Playing Games: The Role of Virtual and Real Contest in the Construction of the Field" en en Domínguez, D., et al. *Etnografía virtual. Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 8, No. 3, Art. 36 – September 2007 (Disponible en Internet: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/280/615>).
- Jacobson, J. (1998) *Islam in transition: religion and identity among British Pakistani youth*. London: Routledge.
- Jacobson, S. y Colón, E. (2006) *El informe 11-S*. Girona: Panini Comics.
- Jiménez-Aybar, I. (2004) *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.
- Jordá, E. (2004) *Madrid, once de marzo: poemas para el recuerdo*. Valencia: Pre-Textos.
- Kastoryano, R. d. (2005) *Les codes de la différence. Race, Origine, Religion. France, Allemagne, Etats Unis*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Kastoryano, R., y Modood, T. (2006) 'Secularism and the accomodation of Muslims in Europe' en *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: An European Approach*. Triandafyllidou, A.M., Modood, T., y Zapata-Barrero, R. London, Routledge, pp. 162-178.
- Kepel, G. (1995) *Al oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*. Barcelona: Paidós.
- Khaliq, U. (2004) "Islam and the European Union: Report on the United Kingdom" en Potz, R. Y Wieshaider, W. (eds.) *Islam and the European Union*. Leuven: Peeters. Pp. 219-262.
- Khosrokhavar, F. (1997) *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion
- Khosrokhavar, F. (1997) *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Knysh, A. (1993) « 'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam : An essay in reassessment » en *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No.1 : 48-67.
- Kroeber, A.L. (1962 [1957]) *El estilo y la evolución de la cultura*. Madrid : Ediciones Guadarrama.
- Kroeber, A.L., y Kluckhohn, C. (1952) *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York : Vintage Books.
- Kymlicka, W., y Norman, W. (1997 [1994]) "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía" en *La Política: Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, nº 3, pp. 5-39.

- Küçükcan, T. (1999) *Politics of Ethnicity, Identity and Religion: Turkish Muslims in Britain*. Aldersholt: Ashgate.
- Kuper, A. (2001 [1999]) *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- La Constitución Española de 1978* (2003), Madrid: Boletín Oficial del Estado y Centro de Estudios Políticos Constitucionales, pp. 19-33.
- Lacomba Vázquez, J. (2001) *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Secretaria General Técnica. Subdirección General de Información y Publicaciones. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Laplantine, F. (2007) *Le sujet, Essai d'anthropologie politique*. Paris: Téraèdre.
- León Gross, B. (2005) “Prólogo” en Said, E.W. (2005 [1981]) *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Barcelona: Debate, pp. 14-24.
- Levine, M. (2003) “‘Human Nationalisms’ versus ‘Inhuman Globalisms’: Cultural Economies of Globalisation and the Re-Imagining of Muslim Identities in Europe and the Middle East” en Allievi, S., y Nielsen, J.S. (eds.) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe (vol. 1)*. Leiden-Boston: Brill, pp. 78-126.
- Lewis, P. (2007) *Young, British and Muslim*. London: Continuum.
- Lina, M.P., y Fine, R. (2007) Justice and the public sphere. The dynamics of Nancy Fraser’s critical theory en Lovell, T. (ed.) *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York: Routledge, pp. 36-48.
- Lings, M. (1989 [1983]) *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Lithman, Y. G. (1990) “Social Relations and Cultural Continuities: Muslim Immigrants and their Social Networks” en *The New Islamic Presence in Western Europe*. T. y. L. Gerholm, Yngve Georg. Gran Bretaña: Mansell Publishing Limited, pp. 239-262.
- Lovell, T. (2007) “Introduction” en Lovell, T. *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York: Routledge, pp. 1-16.
- Lucas, J. (2001) “Introducción: El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo” en *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, J. De Lucas (et al.). Valencia: Tirant Lo Blanch, pp. 11-27.
- Lumbard, J.E.B. (2007 [2004]) “Introducción” en J.E.B. Lumbard (ed.) *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional. Ensayos de especialistas musulmanes occidentales*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, pp. 15-31.
- Mahmood, S. (2001) “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival” en *Cultural Anthropology* 16 (2): 202-236.
- ___ (2005) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Malik, J. (2004) *Muslims in Europe: From the Margin to the Centre*. Munster, Lit Veerlag.

- Mamdani, M. (2001) "Good Muslim, Bad Muslim. An African Perspective" en <http://www.ssrc.org/sept11/essays/mamdani.htm>
- ___ (2004) *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon.
- Mandaville, P. (2007) "Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World" en *Theory, Culture & Society*, nº 24 (2): 101-115.
- Marcus, G. y Fisher, M.J. (1999 [1986]) *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marcus, G. (2001) "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal" en *Alteridades* 22(11): 111-127.
- Martín-Barbero, J. (2003) De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Martín Corrales, E. (2002) *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Martínez de Pisón, J. (2003) "Ciudadanía e inmigración" en *Ciudadanía: dinámicas de pertenencia y exclusión*. M.J. Bernuz Beneítez y R. Susín Betrán (coord.). Logroño: Universidad de la Rioja-Servicio de Publicaciones, pp. 75-96.
- Mateo Dieste, J.Ll. (1997) *El "moro" entre los primitivos. El caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundación "La Caixa".
- Meer, N. (2007a) "Muslim Schools in Britain: Challenging Mobilisations or Logical Developments?" en *Asian Pacific Journal of Education* 27(1): 55-71.
- ___ (2007b) "Less equal than others" en *Index on Censorship*, pp. 1114-1118.
- Metroscopia (2010) *Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Cuarta oleada del barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España*. Informe elaborado por Metroscopia para el Ministerio del Interior, marzo de 2010.
- Mijares, L. (2006) *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Miller, D. (1997 [1994]) "Ciudadanía y pluralismo" en *La Política: Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, nº 3, pp. 69-92.
- Modood, T. (1990) "British Asian Muslims and the Rushdie Affair" en *Political Quarterly* 61: 143-160.
- ___ (1992) *Not Easy Being British: Colour, Culture and Citizenship*. Stoke on Trent: Runnymede Trust and Trentham Books.
- ___ (2005) *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*. Great Britain: Edinburgh University Press.
- ___ (2007) *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.

- Modood, T., Beishon, S., y Virdee, S. (1994) *Changing Ethnic Identities*. London: Policy Studies Institute.
- Modood (*et al.*) (1997) *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage*. London: Policy Studies Institute.
- Moghissi, H. (2006) *Muslim diaspora: gender, culture and identity*. New York: Routledge.
- Mohsen-Finan, K. (2002) “Tariq Ramadan: Voice of a New Religiousness” en en Shadid, W.A.R., y van Koningsveld, P.S. (eds.). *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*. Leuven-Paris-Dudley: Peeters, pp. 208-214.
- Moreras, J. (1999) “Musulmanes en España. Más allá de la memoria histórica: la viva presencia musulmana en España” en *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB: 85-97.
- ___ (2002) “Limits and Contradictions in the Legal Recognition of Muslims in Spain” en *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Shadid, W.A.R., y P.S. van Koningsveld (eds.). Leuven-Paris-Steinberg, Peeters, pp. 52-64.
- ___ (2005) “¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha” en Pedreño Cánovas, A., y Hernández Pedreño, M. (coords.) *La condición inmigrante: explotación e investigaciones desde la Región de Murcia*. Universidad de Murcia, Vicerrectorado de Extensión Cultural y Proyección Universitaria, pp. 227-240.
- Muckel, S. (2004) “Islam in Germany” en Potz, R. Y Wieshaider, W. (eds.) *Islam and the European Union*. Leuven: Peeters. Pp. 41-77.
- Muslih (2006) “Assessment of ideas and messages presented in the IIIT Publications” en *A project of Islamic Revivalism*. Leiden: The International Institute of Islam Thought (IIIT)-USA, pp. 62-95.
- Nasr, S.H. (2007) “Prólogo” en Lombard J.E.B. (ed.) *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional: Ensayos de especialistas musulmanes occidentales*. Barcelona: Mandala, pp. 9-14.
- Nielsen, J.S. (1995 [1992]) *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nogué Font, J. (2001) *Geopolítica, identidad y globalización*. Barcelona: Ariel.
- Núñez Seixas, X. M. (2010) *Patriotas y demócratas. El discurso nacionalista español después de Franco*. Madrid: Catarata.
- Ogan, C. L. (2001c) *Communication and identity in the Diaspora: Turkish migrants in Amsterdam and their use of media*. Lanham: Lexington Books.
- Ong, A. (2003 [1999]) *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham y London: Duke University Press.
- Parekh, B. (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan Press.
- ___ (2006) “Europe, liberalism and the 'Muslim question'” en *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: An European Approach*. A. Triandafyllidou, T. Modood y R. Zapata-Barrero. London, Routledge, pp.179-203.

- Peña, J. (2002) "La formación histórica de la idea moderna de ciudadanía" en *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. F. Quesada (dir.) Madrid: UNED Ediciones, pp. 43-75.
- Peter, F. (2003) "Training Imams and the Future of Islam in France" en *ISIM Newsletter*, 13: 20-21.
- ___ (2006a) "Individualization and Religious Authority in Western European Islam" en *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol.17, 1: 105-118.
- ___ (2006b) "Islamic Sermons, Religious Authority and the Individualization of Islam in France" en Gärtner, M. (ed.) *Religiosität in der säkularisierten Welt*. Wiesbaden: VSVerlag, pp. 303-320.
- ___ (2006c) "L'Islam de France: une religion civile en quête d'autorités religieuses" en *Confluences Méditerranée*, 57: 69-81.
- ___ (2006d) "Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France" en *The Muslim World* (96): 707-736.
- Peter, F. y. A., Elena (2006) "Introduction: Authorizing Islam in Europe" en *The Muslim World* (96): 537-542.
- Peters, J. D. (2001 [1997]) "Seeing bifocally: media, place and culture" en Gupta, A. y Ferguson, J. *Culture, power and place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press, pp. 75-92.
- Pew Research Center (2008) *Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe*. (Disponible en Internet: <http://pewglobal.org/2008/09/17/unfavorable-views-of-jews-and-muslims-on-the-increase-in-europe/>).
- ___ (2009) *Cartografía Mundial de la Población musulmana: Un informe sobre el tamaño y distribución de los musulmanes del mundo la población* (Disponible en Internet: http://translate.google.es/translate?hl=es&langpair=en|es&u=http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_Muslim_population).
- Pizza, G. (2005): "Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea. Hegemonía, 'capacidad de actuar' (agency) y transformaciones de la persona", *Revista de Antropología Social* (14): 15-32.
- Platón, M. (2005) *11-M, cómo la yihad puso de rodillas a España*. Madrid: La esfera de los libros.
- Prado, A. (2007) *El islam anterior al Islam*. Barcelona: Oozebap.
- Prado, A. (et col.) (2009) *Rastros de Dixan: Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. Barcelona: Lallevir.
- Prat, J. (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Pratt, J. (2003) *Class, Nation and Identity. The Anthropology of Political Movements*. London and Sterling: Pluto Press.
- Pumares Fernández, P. (1996) "Repercusiones del uso del espacio en las relaciones entre españoles e inmigrantes extranjeros" en *Boletín de la Asociación de Geógrafos españoles* (23): 75-91.

- Quesada, F. (2002) "Sobre la actualidad de la ciudadanía" en *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, F. Quesada (dir.). Madrid: UNED Ediciones, pp. 11-38.
- Rabinow, P. (1992) *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.
- Ramadan, T. (2002) *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- ____ (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Ramírez, Á. (2011) *La trampa del velo: El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Catarata.
- Ramírez, Á. y. Mijares, L. (2005) "Gestión del Islam y de la inmigración en Europa: tres estudios de caso" en *Migraciones* 18(diciembre de 2005): 77-104.
- Real Academia Española (2001) *Diccionario de la Lengua Española*. Tomo II. Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A. Pp. 1559.
- Real Instituto Elcano (2004) *Sexta Oleada del Barómetro del Real Instituto Elcano*. (Disponible en Internet: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM-GLOBAL_CONTEXT=/Elcano_es/Barometro/Oleada+06).
- Rex, J., y Modood, T. (1994) "Muslim Identity: real or imagined? A discussion" en *Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations (CSIC) Papers* (12).
- Richardson, R., y Stone, R. (et al.) (2004) *Islamophobia: Issues, Challenges and Action: a Report by the Commission on British Muslims and Islamophobia*.
- Rodríguez, P. (2004) *11-M, mentira de Estado: los tres días que acabaron con Aznar*. Barcelona: Ediciones B.
- Rosander, E.E. (2004) *Mujeres en la frontera. Tradición e identidad de musulmanas en Ceuta*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Roy, O. (2003) *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Rushdie, S. (2003 [1989]) *Los versos satánicos*. Barcelona: DeBolsillo.
- Said, E.W. (2005 [1981]) *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Barcelona: Debate.
- Salvatore, A. (2000) "The Islamic Reform Project in the Emerging Public Sphere: The (Meta-) Normative Redefinition of *Shari'a*" en Höfert, A., y Salvatore, A. (eds.) *Between Europe and Islam. Shaping Modernity in a Transcultural Space*. Brussels: P.I.E.
- ____ (2006) "Power and Authority within European Secularity: From the enlightenment critique of religion to the contemporary presence of Islam" en *The Muslim World* (96): 543-561.
- Salvatore, A., y Eickelman, D.F. (2003) "The Public Sphere and Public Islam" en *ISIM Newsletter* 13/ December 2003: 52.
- Sánchez Carretero, C. (2003) "Voces y escritura: la reflexividad en el texto etnográfico" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares (RDTP). Problemas metodológicos en antropología*. LVIII. (Cuaderno Primero): 71-84.

- Sanmartín, R. (2000) “La entrevista en el trabajo de campo” en *Antropología Social* 9: 105-126.
- Sassen, S. (2003) *Los espectros de la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2007) *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- Sayyid, S. (2010) “The Homelessness of Muslimness: The Muslim Umma as a Diaspora” en Grosfoguel, R., y Martín Muñoz, G. (co-eds.) (2010) “Islam: From Phobia to Understanding” en *Human Architecture Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. VIII, 2. Disponible en Internet: <http://www.okcir.com/JournalVIII2Fall10.html>.
- Scheper-Hughes, N. (1997 [1992]) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- ____ (2010 [2000]) “Ira en Irlanda” en Del Olmo (ed.) *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*, Madrid: Trotta, pp. 203-228.
- Schiffauer, W. (1990) “Migration and Religiousness” en *The New Islamic Presence in Western Europe*. T. y. L. Gerholm, Yngve Georg. Gran Bretaña, Mansell Publishing Limited, pp. 146-158.
- Schiffauer et al. (2004) *Civil Enculturation. Nation-State, School and Ethnic Difference in The Netherlands, Britain, Germany and France*. Nueva York-Oxford: Berghahn Books.
- Segovia, Y. (2007) “Hay que estar ahí. No hay que tenerle miedo a la muerte. El antropólogo en el espacio de la experiencia” en J.A.F.M y L. A. González *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha-AECI, pp. 357-367.
- Sen, A. K. (2007 [2006]) *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- Sennett, R. (2003) *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- Shadid, W.A.R., y van Koningsveld, P.S. (eds.) (1996) *Muslims in the margin: political responses to the presence of Islam in Western Europe*. Kampen, The Netherlands: Kok Pharos Publishing House.
- ____ (2002a) “The Negative Image of Islam and Muslims in the West: Causes and Solutions en Shadid, W.A.R., y van Koningsveld, P.S. (eds.) *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leuven-Paris-Steinberg: Peeters, pp: 174-194.
- ____ (2002b) “Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation” en Shadid, W.A.R., y van Koningsveld, P.S. (eds.). *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*. Leuven-Paris-Dudley: Peeters, pp. 149-168.
- Silverston, R. (1994) *Television and Everyday Life*. London: Routledge.
- Smith, A. (1997 [1991]) *La identidad nacional*. Madrid: Trama Editorial.
- Smith, R. C. (2001) “Reflexiones sobre migración, el Estado y la construcción, durabilidad y novedad de la vida transnacional” en Gail Mummert (ed.) *Fronteras fragmentadas*. México: Colegio de Michoacán-CIDEM, pp. 55-86.

Somers, M. R. (1999) “La ciudadanía y el lugar de la esfera pública: un enfoque histórico” en Soledad García y Steven Lukes (comp.) *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. Madrid: Siglo XXI Editores, pp. 217-234.

Soysal, Y.N. (1994) *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.

Stallaert, C. (1998 [1996]) *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.

Starrett, G. (2003 [1999]) “Muslim Identities and the Great Chain of Being” en Eickelman, D.F., y Anderson J.W. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 80-100.

Suárez Navaz, L. (1999a) “¿Hacia una ciudadanía postnacional? Fronteras interiores, integración y normalización”, Actas del VIII Congreso de Antropología Española, Santiago de Compostela. Simposium sobre “Antropología Jurídica”.

___ (2004) *Rebordering the Mediterranean. Boundaries and Citizenship in Southern Europe*. Oxford: Berghahn Books.

___ (2005) “Ciudadanía y migración: ¿un oxímoron?” en *Puntos de Vista: Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*, N° 4: 29-49.

Taylor, C. (1993 [1992]) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.

___ (1997 [1994]) “¿Qué principio de identidad colectiva?” en *La Política: Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, n° 3, pp. 133-137.

Téllez, V. (2007) *El asociacionismo como respuesta de la juventud musulmana a los atentados del 11 de marzo en Madrid*. Tesis para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados defendida en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid (inédita).

___ (2008a) “Los hijos de inmigrantes marroquíes se unen después del 11-M: participación social local a través de su vinculación con un movimiento asociativo transnacional”. Comunicación en el Simposium *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, Barcelona, 14 y 15 de febrero de 2008. Disponible en Internet: <http://docsgedime.wordpress.com/mesa-11-practicas-transnacionales-desde-el-ambito-politico-ii/>.

___ (2008b) “La juventud musulmana de Madrid responde: lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o revitalizadas después de los atentados del 11-M” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos- REIM*, n° 6, 133-143.

___ (2009a) “Identificaciones personales y su potencial de integración en la cultura civil” en Fernández Montes y Müllauer-Seichter (coords.) *La integración escolar a debate*. Madrid: Pearson, pp. 39-55.

___ (2009b) “Jóvenes musulmanes: educación y asociacionismo” en Arigita, E. (coord.) *Musulmanes en España. Guía de referencia*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, pp. 40-47.

- ___ (2010a) “No estamos de acuerdo con algunas de tus interpretaciones’: gestión de la información en el trabajo de campo con personas estigmatizadas” en Del Olmo, M. (ed.) *Dilemas éticos en Antropología. Entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 187-201.
- ___ (2010b) “La crisis como génesis: ser hoy joven musulmán en Madrid” en García Navarro, M., Estévez, B., Sánchez, A. (eds.) *Claves actuales de pensamiento. Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores*. Madrid: Plaza y Valdés, pp.107-120.
- ___ (2011) “Respuesta de los musulmanes a los atentados del 11 de marzo” en Cristina Sánchez Carretero (coord.) *El Archivo del Duelo: Análisis de la respuesta ciudadana ante los atentados del 11 de marzo en Madrid*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 157-170.
- Tello, M. (2007) *El otro entre nosotros. Una aproximación antropológica a las construcciones sobre el “terrorismo islamista” en la prensa tras el 11-M*. Tesis para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid (inédita).
- Tettey, W. (2005c) *The African diaspora in Canada: negotiating identity & belonging*. Calgary: University of Calgary Press.
- Thiebaut, C. (1998) *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona: Paidós.
- Thompson, E. P. (1991) “Introduction: Custom and Culture” en Thompson, E. P. *Customs in Common*. London: The Merlin Press, pp. 1-15.
- Torres, P. (2004) *11-M, homenaje a las víctimas: testimonios de vida*. Madrid: Martínez Roca.
- Triandafyllidou, A., Modood, T., y Zapata-Barreo, R. (2006) *Multiculturalism, Muslim and Citizenship: An European Approach*. London: Routledge.
- Truc, G. (2011) “Mémoire des lieux et lieux de mémoire. Pour une socio-ethnographie halbwachssienne de la mémoire” en *Revue Internationale de Sciences Sociales (RISS)*, n°205, septembre 2011 (en prensa).
- Tyler, S. (1986) “Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document” en J. Clifford y G. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 122-140.
- Uberoi, V. (2007) "Social Unity in Britain" en *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(1): 141-157.
- Vallés, M. S. (2002) *Entrevistas cualitativas*. Madrid: Cuadernos Metodológicos, num. 32. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Van der Veer, P. (2001) “Transnacional Religión”. Comunicación de la *Conferencia sobre Migración Transnacional: Perspectivas Comparativas*. Princeton University, 30 de junio-1 de julio de 2001.
- Velasco, H., y Díaz de Rada, Á. (1999 [1997]) *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Vera, J (2004) *Pázsalo: multitud en rebelión*. Madrid: Fundamentos.

- Vertovec, S. a. C. P. e. (1997) *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. London: MacMillan Press LTD.
- Vincent, J. (1991) "Engaging Historicism" en Fox, R. G. (ed) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 45-58.
- VV.AA (2004) *¡Pásalo! Retratos y análisis sobre el 11-M y los días que le siguieron*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Waines, D. (2007) Occidente y el resto: reflexiones sobre el terrorismo después del 11 de Septiembre en *Activismo político y religiosos en el mundo islámico contemporáneo*. De la Puente, C., y Serrano, D. (eds.). Madrid: Siglo XXI, pp. 3-26.
- Watson, G. (1991) "Rewriting Culture" en Fox, R. G. (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 73-92.
- Webster, J., Orovio, I. (2009) *Conexión Madrid. Cómo y por qué Sarhane y Jamal se convirtieron en terroristas yihadistas*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Werbner, P. (1998) "Exoticising citizenship: Anthropology and the new citizenship debate" en *Canberra Anthropology* 21(2): 1-27.
- ___ (2000) "Divided loyalties, empowered citizenship? Muslims in Britain" en *Citizenship Studies*, vol. 4, n° 3, pp. 307-324.
- ___ (2001) "The Predicament of Diaspora and Millennial Islam: Reflections in the Aftermath of September 11" en <http://www.ssrc.org/sept11/essays/werbner.htm>.
- ___ (2002) "The place which is diaspora: citizenship, religion and gender in the making or chaotic transnationalism" en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 28, No. 1: 119-133, January 2002.
- ___ (2005) "Islamophobia. Incitement to Religious Hatred – Legislating for a New Fear?" in *Anthropology Today*, vol. 21 (1): 5-11.
- Wimmer, A., y Glick-Schiller, N. (2003) "Methodological nationalism, the social sciences, and the study of migration: An essay in historical epistemology" en *International Migration Review*, 37(3): 576-610.
- Wortham, S.E.F. (2002) *Education in the new Latino diaspora: policy and the politics of identity*. Westport Conn: Ablex Publication.
- Young, I.M. (1989) "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship" en *Ethics*, n° 99, pp. 250-274.
- ___ (2000 [1990]) *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- Zaman, M.Q. (2002) *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of change*. Princeton: Princeton University Press.
- Zapata-Barrero, R. (2001) *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.
- Zapata-Barrero, R. (2006) "The Muslim community and Spanish tradition: Maurophobia as a fact, and impartiality as a desideratum" en *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European*

Approach. A. Triandafyllidou, T. Modood y R. Zapata-Barrero. London, Routledge, pp. 143-161.

Artículos de opinión y reportajes en prensa:

Barbería, J.L. (2007) “¿Un Islam español?” En *El País*, 29 de julio de 2007.

Malik, S. (2007) “The story of 7/7. Mohammad Sidique Khan” en *Prospect*, junio 2007.

Martín Corrales, E. (2006) “Maurofobia/Islamofobia y maurofilia/islamofobia en la España del siglo XXI” en <http://islamofobia.blogspot.com/2006/10/maurofobiaislamofobia-y.html>.

Martín Muñoz, G. (2007) “Percepciones sobre la inmigración de origen musulmán”, en <http://islamofobia.blogspot.com/2007/03/percepciones-sobre-la-inmigracin-de.html>.