



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

~ TESIS DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL ~

Hijas de uniones mixtas con padre/madre inmigrante de
origen magrebí en Barcelona y Granada:

Identidad, mixticidad, género y alcance del estigma de la
musulmaneidad.

~ *Cristina Rodríguez Reche* ~

Tesis Doctoral dirigida por:

Dr. Dan Rodríguez García y Dr. Antonio Miguel Solana Solana


Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)

Departamento de Antropología Social y Cultural.

Octubre 2020



Universitat Autònoma de Barcelona



*A mis padres por ser el nido y las alas a la vez.
A Granada, por ser retorno. A Barcelona, por
ser el punto de partida.*

¹ El diseño de la marca de agua bajo la dedicatoria ha sido realizado por mi hermana, María Rodríguez, y representa el panot de flor, uno de los símbolos representativos de la ciudad de Barcelona, insertado en la silueta de un azulejo nazarí, característicos de la Alhambra de Granada.

~ ÍNDICE GENERAL ~

ÍNDICE GENERAL	i
ÍNDICE DE TABLAS Y FIGURAS	vii
AGRADECIMIENTOS/AGRAÏMENTS	x
RESUMEN/RESUM/ABSTRACT	xiv
CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN	1
1.1. Planteamiento del tema.....	2
1.2. Los objetivos de la investigación	4
1.3. Estructura del trabajo.....	6
1.4. Justificación y contexto; el interés de mi investigación	7
CAPÍTULO 2: PLANTEAMIENTO TEÓRICO	10
2.1. En torno al proceso de formación identitaria	11
2.1.1. La identidad religiosa.....	11
<i>a) La particularidad de la identidad religiosa en hijos e hijas de uniones inter-religiosas</i>	14
2.1.2. La identidad y el género en el contexto de mi investigación	17
<i>a) La relación entre “raza”, religión y género en la investigación</i>	18
2.1.3. Asimilación e identidades reactivas; ¿existe una relación causa-efecto?	20
2.2. La mixticidad como factor clave de la investigación.....	25
2.2.1. Desarrollo teórico y conceptual del término	25
2.2.2. La endogamia y la exogamia religiosa desde la perspectiva de la Antropología Social y Cultural	29
2.2.3. La influencia de la mixticidad en la formación de la identidad; identidad(es) múltiples.....	34

2.3. Una aproximación al islam desde el objetivo de la investigación.....	37
2.3.1. Trayectoria de la presencia musulmana en España: las inmigraciones magrebíes en Cataluña y Andalucía	37
2.3.2. La endogamia y la exogamia religiosa desde la perspectiva de la religión musulmana	42
2.3.3. La diversidad de las mujeres musulmanas: ¿por qué se habla siempre de “la mujer musulmana” como una identidad única y homogénea?.....	45
2.4. Ser o parecer “moro” en España; lo enraizado del estigma	47
2.4.1. Prejuicios y estereotipos; el estigma de la musulmanidad en el contexto español	47
2.4.2. Racismo cultural: Una introducción al pensamiento diferencialista y culturalista de Pierre-André Taguieff	50
a) <i>Un esbozo del pensamiento mixofóbico dentro de las ideas del racismo cultural</i>	52
b) <i>El racismo cultural como resultado de la suma entre racialización y visibilidad</i>	53
2.4.3. El debate acerca de la pertinencia del término islamofobia	56
CAPÍTULO 3: DISEÑO METODOLÓGICO	60
3.1. Sentido y significado de los conceptos en mi investigación.....	61
3.2. Unidad de análisis en la investigación.....	65
3.2.1. Mujeres e hijas de una pareja mixta.....	65
3.2.2. El rango de edad definido y la justificación del mismo.....	67
3.2.3. El origen de las jóvenes.....	69
3.2.4. El origen del miembro no nativo de la pareja; ¿por qué de origen magrebí?	73
3.2.5. La influencia del islam en mi investigación.....	74
3.2.6. Área geográfica de la investigación; ¿por qué Barcelona y Granada como áreas de trabajo de campo?	84
3.2.7. El grupo de control.....	87
a) <i>Hijas de parejas endógamas</i>	87
b) <i>Hijos de parejas mixta</i>	88

3.3. El acceso al campo	89
3.3.1. La búsqueda de contactos; mapa de la red de informantes	89
3.3.2. El papel de las asociaciones y entidades	92
3.3.3. Mis notas sobre el campo; “memos, impresiones y sensaciones”	94
3.4. Técnicas de recogida de la información.....	95
3.4.1. Las entrevistas semi-dirigidas	95
3.4.2. Conversaciones <i>off the record</i>	99
3.4.3. La entrevista grupal.....	100
3.5. Técnicas de análisis de la información	103
3.5.1. Transcribiendo las entrevistas	103
3.5.2. Codificación con el software Atlas. Ti.....	105
3.5.3. El análisis intenso de la información	110
3.6. Reflexiones metodológicas sobre las limitaciones y los sesgos.....	114
3.6.1. Posicionamiento ante la temática y los sujetos de estudio: “ellas, nosotras, yo”	114
3.6.2. La ética y la transparencia en la investigación	116
3.6.3. Los sesgos, las limitaciones y las dificultades.....	118
3.6.4. Compartiendo entre nosotras; la edad y el género en la construcción de la confianza	121
CAPÍTULO 4: RESULTADOS ETNOGRÁFICOS.....	127
4.1. Identidad(es)	128
4.1.1. La identificación geográfica; ¿de dónde me siento?	128
4.1.2. Y ellas, ¿quiénes son?	130
4.1.3. ¿Cuál es su contexto? La influencia de Granada y Barcelona en la formación identitaria	132
4.1.4. ¿Cómo se configura la identidad religiosa de las jóvenes entrevistadas? ...	136
a) <i>La influencia de la transmisión religiosa en el caso particular de Granada</i>	136

<i>b) La influencia de la diferencia de credos en la construcción de la identidad religiosa de las jóvenes</i>	138
<i>c) El islam como forma de pertenencia, ¿puede ser la identidad musulmana una forma de identidad reactiva?</i>	140
4.1.5. Identidad nacional/cultural incompatible con el reconocimiento y la pertenencia	143
4.2. La religión	148
4.2.1. El islam como forma de vida.....	148
4.2.2. La separación entre religión y cultura; ¿Resultado de la secularización? ¿Resultado de la mixticidad?	150
4.2.3. Adolescencia y religión; entre la fe y la contradicción	152
4.2.4. La heterogeneidad del islam y de sus manifestaciones externas: “Mi islam no es el mismo aquí que en Marruecos”	155
4.2.5. La percepción del islam como una religión extranjera, como una religión “no blanca”	157
4.3. Visibilidad y procesos de estigmatización	161
4.3.1. La valoración del otro por su origen; la interpretación a partir de una visibilidad concreta.....	161
4.3.2. El privilegio de la blanquitud; visibilidad que no extranjeriza.....	164
4.3.3. Esencializando las características culturales	167
4.3.4. Marcadores externos de diferencia	170
<i>a) El nombre y los apellidos</i>	170
<i>b) El fenotipo</i>	174
<i>c) Hijab que extranjeriza</i>	176
<i>d) El hijab como elemento de agencia</i>	183
<i>e) El acento o idioma</i>	187
4.4. Materializando los procesos de estigmatización; discriminación y racismo	192
4.4.1. La discriminación por el origen del padre/madre inmigrante; “son mis raíces”	192

4.4.2. Menos discriminación por el “privilegio” de la mixticidad; “al menos mi padre/madre es español/a”	195
4.4.3. ¿Qué es lo que te molesta de mí? ¿Qué soy/parezco “mora”? ¿Mi religión?	196
4.4.4. El clasismo, el rechazo y los estereotipos	201
4.4.5. Estrategias y actitudes ante la discriminación por parte de las jóvenes.....	204
4.4.6. El papel de los docentes y los medios de comunicación.....	207
4.4.7. La mixofobia	211
4.5. El género	212
4.5.1. La interseccionalidad	212
4.5.2. Relaciones afectivas: preferencias y pareja.....	214
4.5.3. Relaciones afectivas: exigencias y pareja	217
4.5.4. La percepción de las desigualdades en el núcleo familiar	220
4.6. Dimensiones de la mixticidad en la vida cotidiana	223
4.6.1. Las relaciones familiares y las jerarquías.....	223
4.6.2. La relación con la familia transnacional	226
4.6.3. Conflictos y negociación cultural en la educación	229
4.6.4. Diferencias en la transmisión según el género y el origen.....	232
CAPÍTULO 5: CONCLUSIONES	235
5.1. Conclusiones sobre la percepción social de la visibilidad.....	238
5.1.1. Visibilidad y construcción de la diferencia	238
5.1.2. La materialización de esta diferencia a través de la visibilidad	240
5.2. Sobre la formación de las identidad(es)	242
5.2.1. Conclusiones generales en torno a la identidad mixta.....	242
5.2.2. Conclusiones en torno a la elección y configuración de una determinada identidad religiosa	244
5.2.3. Conclusiones en torno a las identidades reactivas y múltiples.....	246
5.3. ¿De qué hablamos cuando hablamos sobre islamofobia?	248

5.4. Futuras líneas y preguntas de la investigación	250
5.5. Consideraciones finales sobre el recorrido de la investigación.....	253
BIBLIOGRAFÍA	255
ANEXOS	270
Listado de las personas entrevistadas	271
El guión utilizado para las entrevistas.....	281
La ficha socio-demográfica de cada entrevista.....	284
El consentimiento informado para los/as participantes en la investigación.....	285
El libro de códigos definitivo	286
Extracto de la entrevista a la actriz Hajar Brown (El País).....	295

ÍNDICE DE TABLAS

<i>Tabla 1:</i> Datos de las jóvenes entrevistadas en Barcelona	70
<i>Tabla 2:</i> Datos de las jóvenes entrevistadas en Granada	71
<i>Tabla 3:</i> Datos de las personas que configuran el Grupo de control	72
<i>Tabla 4:</i> Densidad demográfica de la población musulmana y extranjera en Granada y Barcelona atendiendo al número de municipios.....	76
<i>Tabla 5:</i> Detalle del papel del islam en la relación de pareja y la transmisión religiosa y cultural a las jóvenes de Granada	78
<i>Tabla 6:</i> Detalle del papel del islam en la relación de pareja y la transmisión religiosa y cultural a las jóvenes de Barcelona.....	79
<i>Tabla 7:</i> Población africana por nacionalidad existente en Barcelona comprendida entre los años 2014-2018.....	84
<i>Tabla 8:</i> Población africana por nacionalidad existente en Barcelona en el año 2019.....	85
<i>Tabla 9:</i> Población africana por nacionalidad residente en la ciudad de Granada a 1 de enero de 2019.....	85
<i>Tabla 10:</i> Resumen de las características que definen la unidad de análisis en base a los datos descritos en este apartado.....	132
<i>Tabla 11:</i> Un ejemplo extraído del software Atlas. Ti que muestra el número de referencias en los distintos grupos para cada uno de los códigos señalados en la primera columna de la tabla.....	147
<i>Tabla 12:</i> Tabla extraída del software Atlas. Ti en las que se referencia el código “conflicto” para cada uno de los grupos	229

ÍNDICE DE FIGURAS

<i>Figura 1:</i> Iman El Arzak en el perfil público del proyecto de fotografía Too Faces Project	82
<i>Figura 2:</i> Imagen de la red social enviada por Suleyma a través de Instagram	83
<i>Figura 3:</i> Visualización de la red de contactos en Barcelona	89
<i>Figura 4:</i> Visualización de la red de contactos en Granada.....	91
<i>Figura 5:</i> Ejemplo de análisis simultáneo al proceso de transcripción, en el propio documento de la transcripción.....	104
<i>Figura 6:</i> Ejemplo extraído del software Atlas. Ti sobre una coocurrencia de códigos....	108
<i>Figura 7:</i> Ejemplo visual extraído del software Atlas. Ti sobre la clasificación grupal de las entrevistas.....	111
<i>Figura 8:</i> Ejemplo del software Atlas. Ti sobre coocurrencia de códigos con un grupo determinado	113
<i>Figura 9:</i> Resumen gráfico de las características de las jóvenes. Esquema comparativo .	135
<i>Figura 10:</i> Nadia, 22 años de Granada. Red Social: Instagram	184
<i>Figura 11:</i> Mouna, 28 años de Granada. Red Social: Instagram	185

Tesis Doctoral realizada con la financiación otorgada por el Ministerio de Economía y Competitividad, en el marco de las Ayudas para Contratos Predoctorales para la Formación de Doctores (FPI 2016).

Referencia de la Ayuda: BES-2016-076851

Asociada al proyecto I+D: “Sociabilidad y procesos identitarios de hijos/as de uniones mixtas: la mixticidad entre la inclusión y la constricción social” (CSO2015-636962-R)



~ AGRADECIMIENTOS ~

A lo largo del recorrido que se inicia con la tesis doctoral he pensado muchas veces cómo sería el momento de escribir los agradecimientos, cuándo llegaría y cómo me sentiría. Pues bien, el momento ha llegado, y lo ha hecho en un período atípico, del que estoy segura que no nos olvidaremos nunca, la cuarentena ocasionada por la pandemia global del COVID-19 nos ha obligado a todos/as a parar y repensar muchas de las cuestiones importantes de nuestras vidas, creo que aprovechar este momento de reflexión es propicio para la tarea que comienza. No he tenido muchas dudas al escribir este texto, no tantas al menos si lo comparamos con el resto de la investigación. Pero sí encuentro cierto sabor a final, y aunque me encuentro satisfecha, también he de decir que ese final me produce melancolía.

En primer lugar, de forma muy especial, me gustaría agradecer el esfuerzo, la dedicación, la entrega, y la extremada paciencia que mis directores de tesis, los doctores Dan Rodríguez García y Miguel Solana Solana han tenido conmigo durante todo el proceso. No solo me han orientado académicamente, sino que en aquellos momentos frágiles y de inseguridad han sabido ser un apoyo real y sólido. Me han hablado con cercanía cuando más lo necesitaba, y abordado todas mis dudas sin cuestionarlas. Me he sentido apoyada desde el principio, también de forma personal, y, sobre todo, he sentido su confianza en todo momento. Ha sido un camino compartido y ellos han sido los mejores guías que podría tener. Gracias.

En segundo lugar, mi siguiente agradecimiento es para ELLAS, para todas las mujeres que me han dejado formar parte de su historia, que han confiado en mí y me han dejado entrar en su intimidad sin condiciones, por dar tanto sin pedir nada a cambio. Gracias por ser valientes, por ser inquebrantables, por contarlo, por ser ejemplo, y por enseñarme que como dijo Martin Luther King, la fe está en dar el primer paso, aun cuando no se ve toda la escalera.

Gracias a todo el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona, en especial a Noelia y Mari Carmen, las primeras caras que me saludaron, sonrientes y cálidas, al llegar de Granada tan perdida que no sabía ni cómo volver a salir de la facultad. Gracias también a los miembros del grupo de investigación

INMIX, Beatriz Ballestín, Anna Ortiz, y Tresa Habimana junto a mis directores, por los almuerzos compartidos y los proyectos en común.

Agradezco la ayuda otorgada por el Ministerio de Economía y Competitividad, porque esta tesis ha sido financiada a través de un contrato predoctoral para la formación de doctores, y dentro del proyecto de investigación “Sociabilidad y procesos identitarios de hijos/as de uniones mixtas: la mixticidad, entre la inclusión y la constricción social (MIXED_YOUTH)”, dirigido por el profesor Dan Rodríguez García.

Por supuesto, también a mis compañeros y compañeras del programa de Doctorado, a Lex, Nacho, María, Raphael, Iris, Lucía y todos/as los/as demás, porque compartir el peso de la incertidumbre hace que éste sea más ligero. Gracias a mis amigos, Miquel y Tresa, los dos me han enseñado que se puede llegar al mismo destino por caminos muy diferentes, y que la palabra familia puede tener sentido cuando estás lejos de casa. Compartir con ellos desde el principio ha sido un privilegio. Gracias Miquel por la calma, la templanza, la sensatez y la motivación que siempre me has transmitido, y a ti Tresa, qué te voy a decir, gracias por enseñarme lo que significa la generosidad, y por ser pura inspiración para mí. Solo por haberos conocido ya todo habrá merecido la pena.

Finalmente, vuelvo a agradecer aquí a mis padres todo su apoyo durante estos tres años lejos de casa, y también a mis hermanas y a mis sobrinos y sobrinas, por hacer que siga sintiéndome parte de todas sus aventuras y aprendizajes. Por los conciertos grabados, las fotos de excursiones, primeros dientes, primeros pasos, primeras palabras... gracias por no dejar que me lo pierda. Siempre os echo de menos. Y no me olvido de Rubén, gracias por confiar en mí desde el principio, incluso cuando ni yo misma lo hacía. Gracias por ser y por estar, por ser mi compañero en este viaje de destino incierto, gracias por elegir crecer conmigo y por enseñarme que, aunque crecer no dependa de nosotros, sí podemos elegir la forma en que lo hacemos.

~AGRAÏMENTS~

Al llarg del recorregut que s'inicia amb la tesi doctoral he pensat moltes vegades en com seria el moment d'escriure els agraïments, quan arribaria i com em sentiria. Doncs bé, el moment ha arribat, i ho ha fet en un període atípic, del qual estic segura que no ens oblidarem mai, la quarantena ocasionada per la pandèmia global de l'COVID-19 ens ha obligat a tots / es a parar i repensar moltes de les qüestions importants de les nostres vides, crec que aprofitar aquest moment de reflexió és propici per a la tasca que comença. No he tingut gaires dubtes en escriure aquest text, si més no, no tantes si ho comparem amb la resta de la investigació. Tanmateix, sí que trobo un cert gust de final i, tot i que em sento satisfeta, també he de dir que aquest final em produeix melancolia.

En primer lloc, de forma molt especial, m'agradaria agrair l'esforç, la dedicació, l'entrega i l'extrema paciència que els meus directors de tesi, els doctors Dan Rodríguez García i Miguel Solana Solana han tingut amb mi durant tot aquest procés. No sols m'han orientat acadèmicament, sinó que en aquells moments fràgils i d'inseguretat han sabut ser un suport real i sòlid. M'han parlat des de la proximitat quan més ho necessitava i abordant tots els meus dubtes sense qüestionar-los. M'he sentit acompanyada des del principi, també de forma personal, i sobretot, he sentit la seva confiança en tot moment. Ha estat un camí compartit i ells han estat els millors guies que podria tenir. Gràcies.

En segon lloc, el meu següent agraïment és per a ELLES, per a totes les dones que m'han deixat formar part de la seva història, que han confiat en mi i m'han deixat entrar a la seva intimitat sense condicions, per donar tant sense demanar res a canvi. Gràcies per ser valentes, per ser indestructibles, per contar-ho, per ser exemple i per ensenyar-me que com va dir Martin Luther King, la fe es troba en fer el primer pas, fins i tot quan ni es veu tota l'escala.

Gràcies a tot el Departament d'Antropologia Social i Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona, especialment a la Noelia i la Mari Carmen, les primeres cares que em van saludar, somrients i càlides, quan vaig arribar de Granada, tan perduda que no sabia ni com tornar a sortir de la facultat. Gràcies també als membres del grup de recerca INMIX,

Beatriz Ballestín, Anna Ortiz i Tresa Habimana, juntament amb els meus directors, pels àpats compartits i els projectes en comú.

Agraeixo l'ajuda concedida pel Ministerio de Economía y Competitividad, perquè aquesta tesi ha estat finançada a través d'un contracte predoctoral per a la formació de doctors i dins del projecte d'investigació "Sociabilidad y procesos identitarios de hijos/as de uniones mixtas: la mixticidad, entre la inclusión y la constricción social (MIXED_YOUTH)", dirigit pel professor Dan Rodríguez García.

Per descomptat, també als meus companys i companyes del programa de Doctorat, la Lex, la María, el Raphael, la Iris, la Lucía i tots els altres, perquè compartir amb ells/es el pes de la incertesa fa que aquesta sigui més lleugera. Gràcies als meus amics, Miquel i Tresa, els dos m'han ensenyat que es pot arribar al mateix destí per camins molt diferents, i que la paraula família pot tenir sentit quan estàs lluny de casa. Compartir amb ells des del principi ha sigut un privilegi. Gràcies Miquel per la calma, la temprança, la sensatesa i la motivació que sempre m'has transmès. I a tu, Tresa, què t'he de dir, gràcies per ensenyar-me el que significa la generositat i per ser pura inspiració per a mi. Solament per haver-vos conegut ja tot plegat ha valgut la pena.

Finalment, torno a agrair als meus pares tot el seu suport durant aquests tres anys lluny de casa, i també a les meves germanes i als meus nebots i nebodes, per fer que segueixi sentint-me part de les seves aventures i aprenentatges. Pels concerts gravats, les fotos d'excursions, primeres dents, primeres passes i primeres paraules... Gràcies per no deixar que m'ho perdés. Sempre us trobo a faltar. I no m'oblido del Rubén, gràcies per confiar en mi des del principi, fins i tot quan ni jo mateixa ho feia. Gràcies per ser i per estar, per ser el meu company en aquest viatge de destí incert, gràcies per escollir créixer amb mi i per ensenyar-me que tot i que créixer no depèn de nosaltres, sí que podem escollir la forma en què ho fem.

~RESUMEN ~

Esta tesis doctoral analiza los procesos identitarios experimentados por jóvenes hijas de una pareja mixta en la que uno de sus miembros es de origen magrebí (principalmente de Marruecos y generalmente socializado en el islam) y el otro miembro de la pareja es nativo. A partir del análisis del trabajo de campo y de entrevistas semi-dirigidas realizadas en Barcelona y en Granada, ciudades en las que habitan las jóvenes, se han explorado aspectos relativos a su sentido de pertenencia, la cotidianidad de sus identidades múltiples/mixtas, sus relaciones familiares y sociales, y sus experiencias de discriminación y agencia. Las conclusiones apuntan a que la mayoría de estas jóvenes se encuentran transitando entre estas múltiples identidades, pero, a menudo, son constreñidas por la sociedad a establecer relaciones excluyentes entre éstas. La atribución de musulmanidad, estigmatizada y construida históricamente (“el moro”), y vehiculada a través de marcadores visibles estereotipados (p.ej. fenotipo, nombre, acento), sitúan inmediatamente a la persona que es o parece musulmana en la posición del “otro” absoluto. Como consecuencia de esto, en el imaginario colectivo se percibe incompatible ser musulmana y española. La mixticidad, pues, constituye aquí una prueba crucial para conocer si la diferencia construida entre un “nosotros” y un “ellos” se diluye con la mezcla, o si por el contrario se perpetúa, como efectivamente parece ocurrir.

~RESUM ~

Aquesta tesi doctoral analitza els processos identitaris experimentats per joves filles d'una parella mixta en la qual un dels seus membres és d'origen magribí (principalment del Marroc i generalment socialitzat en l'islam) i l'altre membre de la parella és natiu. A partir de treball de camp i d'entrevistes semi-dirigides realitzades a Barcelona i a Granada, ciutats en les que habiten les joves, s'han explorat aspectes relatius al seu sentit de pertinença, la quotidianitat de les seves identitats múltiples / mixtes, les seves relacions familiars i socials, i les seves experiències de discriminació i agència. Les conclusions apunten que la majoria d'aquestes joves es troben transitant entre aquestes múltiples identitats, però, sovint, són constretes per la societat a establir relacions excloents entre aquestes. L'atribució de “musulmaneitat”, estigmatitzada i construïda històricament (“el moro”), i vehiculada a través de marcadors visibles estereotipats (p.ex. fenotip, nom, accent), situen immediatament a la persona que és o sembla musulmana a la posició del “altre” absolut. Com a conseqüència d'això, en l'imaginari col·lectiu es percep incompatible ser musulmana i espanyola. La mixticitat, doncs, constitueix aquí una prova crucial per conèixer si la diferència construïda entre un “nosaltres” i un “ells” es dilueix amb la barreja, o si per contra es perpetua, com efectivament sembla ocórrer.

~ABSTRACT ~

This doctoral thesis analyzes the identity processes experienced by daughters of a mixed couple in which one of its members is of Maghrebi origin (mainly from Morocco and generally socialized in Islam) and the other member of the couple is native. From the analysis of the fieldwork and semi-directed interviews carried out in Barcelona and Granada, cities where the girls live, aspects related to their sense of belonging, the everyday nature of their multiple / mixed identities, their family and social relationships, and their experiences of discrimination and agency have been explored. The conclusions suggest that the majority of these young women are transiting between these multiple identities, but are often constrained by society to establish exclusive relations between them. The attribution of Muslimness, stigmatized and historically constructed (“the Moor”), and conveyed through visible stereotyped markers (eg phenotype, name, accent), immediately place the person who is or appears Muslim in the position of absolute “other”. As a consequence of this, in the collective imagination it is perceived as incompatible to be Muslim and Spanish. Mixedness, then, constitutes here a principal test to know if the difference built between “us” and “them” is diluted with the mixture, or if on the contrary it is perpetuated, as it seems to be the case.

CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN

1.1. Planteamiento del tema

En esta tesis doctoral se propone un análisis sobre cómo mujeres que son hijas de una pareja mixta, musulmanas o no, gestionan y responden a los procesos de estigmatización que pueden experimentar en base a cuatro características/variables; mixticidad, género, religión y “visibilidad”², y cómo esto influye, si lo hace, en su formación identitaria. Estas características pueden concurrir todas simultáneamente o solo alguna de ellas. En cualquier caso, el género y la mixticidad, siempre estarán presentes.

El miembro de la pareja que es inmigrante es de origen magrebí, y el miembro nativo puede ser originario de cualquier punto de la geografía española, pero ha de haber desarrollado la mayor parte de su vida en Barcelona o Granada, ciudades en las que además estas chicas han nacido y/o socializado. Por tanto, el trabajo que aquí presento se enmarca dentro de las temáticas de la inmigración, la interculturalidad, identidad y los procesos de inclusión/exclusión social en la cotidianidad de estas jóvenes.

Desde un punto de vista socio-demográfico, podemos decir que el incremento y diversificación de la inmigración de las últimas dos décadas en España ha tenido como consecuencia un aumento de las uniones entre inmigrantes y nativos, particularmente en Cataluña (Domingo, 1992, 2000; Rodríguez-García, 2004, 2006; Rodríguez-García, Lubbers, Solana-Solana, 2016; Rodríguez-García et al., 2019). Actualmente los hijos e hijas de estas parejas/uniones mixtas forman parte del conjunto de jóvenes y adolescentes de nuestro país, pero conocemos muy poco sobre cómo, durante esta etapa fundamental en el desarrollo socio-personal, viven los/las jóvenes su mixticidad en la realidad social imperante.

Como he señalado antes estas chicas son en su mayoría de Granada o Barcelona, y las que no han nacido en dichas ciudades llegaron muy pequeñas, de forma que los procesos fundamentales de socialización primaria han tenido lugar en Barcelona o Granada, y parte de su red principal también se sitúa en estas ciudades. Esto, sin embargo, no implica

² Hay seis términos (visibilidad, mora, musulmanidad, género, racialización y raza) que, por su complejidad de sentido y significado, van a ser escritos entre comillas la primera vez que se operacionalicen. Una vez utilizados la primera vez dejarán de entrecomillarse en el resto del texto con el objetivo de hacer la lectura más fluida.

necesariamente que tengan que sentirse identificadas geográficamente y en exclusiva con los lugares que habitan.

Hemos incorporado en la unidad de análisis la mixticidad porque uno de los ejes que guían la investigación es que estas chicas, al igual que chicas que son hijas de una pareja endógama (en las que sus dos miembros son magrebíes) pueden ser clasificadas, categorizadas y, por tanto, jerarquizadas, en base a una visibilidad concreta. La mixticidad es aquí una prueba para observar si la diferencia desaparece con la mezcla o, si por el contrario, se perpetúa (Rodríguez-García, 2004, 2016; Rodríguez-García, Solana-Solana, Ortiz-Guitart, 2016; Rodríguez-García, Lubbers, Solana-Solana, 2016; Rodríguez-García et al., 2019).

En este punto se puede intuir que la visibilidad, como construcción social ante lo que supone una diferencia externa, es un factor importante que influye en las interpretaciones que realiza la sociedad acerca del origen de estas jóvenes asociado muchas veces a una religión concreta, el islam.

Hay además dos características fundamentales en esta población, el género y la edad. Son mujeres y son jóvenes. En la información recogida las entrevistadas hablan sobre sus actividades de ocio, su tiempo libre y sus relaciones de amistad y pareja. Mis conversaciones con ellas fueron en castellano, porque es mi lengua materna. Aquellas jóvenes que nacieron o se socializaron en Barcelona se expresan también en catalán con total perfección. Esta característica, la fluidez en el idioma, es un elemento que sorprende a aquellas personas que proyectan sobre ellas la categorización de “extranjeras”.

Esta categorización, que ocurre cuando las actividades de ocio y el idioma no presentan ninguna particularidad, se multiplica cuando las chicas dedican parte de su tiempo a actividades de carácter religioso, y, además, lo exteriorizan. La mayoría de estas jóvenes se encuentran, consciente o inconscientemente, transitando entre identidades complejas, entre una “ciudadanía maleable” y la “musulmaneidad”³, viéndose obligadas por la sociedad a

³ Hay seis términos (visibilidad, mora, musulmaneidad, género, racialización y raza) que, por su complejidad de sentido y significado, van a ser escritos entre comillas la primera vez que se operacionalicen. Una vez utilizados la primera vez dejarán de entrecomillarse en el resto del texto con el objetivo de hacer la lectura más fluida.

establecer muchas veces relaciones excluyentes entre sus múltiples identidades. Porque ser española y musulmana parece incompatible a ojos de una inmensa mayoría social.

Me gustaría añadir algo más a este planteamiento, algo que a lo largo de mi trabajo ha constituido un pensamiento continuo; no se ha pretendido en ningún momento sugerir a las chicas cómo han de construirse o identificarse, no se ha pretendido liberarlas de nada, tampoco empoderarlas, eso ya saben hacerlo solas, asumir que puedan tener un papel de víctimas ante su mixticidad sería un error. La siguiente frase resume bien esta cuestión; “su mixticidad puede generar identidades catalizadoras de nuevas y más prósperas formas de ciudadanía” (Rodríguez-García, 2004:114). Para finalizar, es pertinente señalar que un avance de los resultados de esta tesis doctoral ha sido recientemente publicado como artículo en la revista *Periferia*, del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UAB (Rodríguez-Reche, C. y Rodríguez-García, D., 2020).

1.2. Los objetivos de la investigación

Antes de enumerar propiamente los objetivos de esta investigación es necesario explicar la evolución de los mismos a lo largo del período de trabajo, ya que los objetivos que aquí se presentan han experimentado algunos cambios. Con respecto al objetivo general los cambios han sido menores. Sin embargo, los objetivos específicos han pasado de ser hipótesis cerradas a ser preguntas de la investigación. Esto es, al principio trabajé únicamente con hipótesis que pretendía corroborar a partir de unas premisas, pero, a medida que me adentraba más en la investigación, percibí que es más importante disponer de las preguntas adecuadas que de hipótesis demasiado delimitadas o fijas. Así pues, empecé a trabajar en la formulación de preguntas, y las respuestas a estas preguntas constituyen los objetivos específicos de mi investigación. Si bien es cierto que, con el desarrollo de la misma, han ido surgiendo nuevos interrogantes.

El objetivo principal que guía este trabajo es analizar la persistencia del estigma de ser “mora”⁴ (entrecomillo el término para significar, además, el contenido despectivo con el que es empleado en la cotidianidad), la discriminación que este estigma genera y si influye

⁴ Hay seis términos (visibilidad, mora, musulmanidad, género, racialización y raza) que, por su complejidad de sentido y significado, van a ser escritos entre comillas la primera vez que se operacionalicen. Una vez utilizados la primera vez dejarán de entrecomillarse en el resto del texto con el objetivo de hacer la lectura más fluida.

en los procesos de formación identitaria de estas chicas. Así como analizar si la mixticidad diluye o refuerza determinadas identidades; es decir, si conduce a identidades múltiples o mixtas, o bien a la pervivencia de una identidad única y homogénea.

Es clave tener en cuenta aquí la importancia del contexto geográfico en el que se desarrolla la investigación, España, dónde existe una larga historia de estigmatización y discriminación del islam (del moro), que hace que la interpretación de ciertos rasgos visibles como el fenotipo, el idioma o acento, el nombre o la vestimenta se conviertan en significadores inmediatos de musulmanidad, situando a la persona en una categoría social estigmatizada que favorece la discriminación.

Los objetivos específicos son los que siguen:

- Plantear una reflexión sobre el término islamofobia, su sentido y su significado. No es una reflexión que haya nacido sin la inspiración del debate que está teniendo lugar sobre la pertinencia, o no, de usar el término en función del fenómeno al que nos estemos refiriendo.
- Conocer si existe una relación entre el proceso de secularización religiosa que se está viviendo paulatinamente en España, y de forma más general en Europa, con la elección de adquirir una identidad religiosa por parte de las chicas.
- Elaborar una operacionalización de conceptos que sean adecuados a mi investigación, como son “racismo cultural”, “mixticidad”, “visibilidad”, “esencialización”, “racialización” o “musulmanidad”.
- Y finalmente, como objetivo específico también, he querido realizar una comparación entre dos ciudades, Barcelona y Granada. Ambas son ciudades que reciben gran volumen de población magrebí, siendo en ambas ciudades el colectivo más numeroso de inmigrantes de origen árabe, pero a la misma vez difieren en

muchas características demográficas y sociales, como el propio nivel de secularización.

1.3. Estructura del trabajo

Esta tesis doctoral se estructura de la siguiente manera; hay dos partes generales en el trabajo, la primera parte, más introductoria, consta del capítulo 1, la introducción, del capítulo 2, que constituye el planteamiento teórico, y el capítulo 3, el diseño metodológico. La segunda parte está formada por los resultados etnográficos, el capítulo 4, y el capítulo 5 que son las conclusiones generales de la investigación. Por último, se incluyen la bibliografía y los anexos respectivamente.

Dentro de la primera parte, en el capítulo de la introducción, se expone el grueso de la investigación en lo que se refiere al planteamiento del tema, las preguntas de la investigación y los objetivos (general y específicos). Se ha considerado pertinente esta estructura inicial porque así el lector se puede situar dentro de la investigación. Puede conocer las preguntas en concordancia con los objetivos específicos y el objetivo general, desarrollado a lo largo de la exposición de los resultados etnográficos (Capítulo 4) y las conclusiones (Capítulo 5). Igualmente, en la primera parte, se incluyen las aportaciones teóricas en las que se basa este trabajo. En el capítulo 2 (Planteamiento Teórico) se desarrollan cuatro grandes líneas teóricas; Mixticidad, Identidad, Islam, Racismo y Discriminación. La razón de estructurarlo de este modo es la siguiente, es más intuitivo configurar estos cuatro grandes temas para luego componerlos de sub-epígrafes que explican y justifican la elección de cada una de las líneas teóricas, y le aportan sentido al planteamiento teórico escogido en mi investigación.

El capítulo 3 explica el diseño metodológico de la investigación. Aquí he querido realizar también una reflexión sobre aquellas cuestiones que, antes, y durante el trabajo de campo han supuesto limitaciones y dificultades, tanto en el acceso al campo como una vez dentro del mismo. He reflexionado también sobre aquellos conceptos complejos, con múltiples acepciones y significados, y he explicado propiamente las técnicas que he empleado,

justificando porqué considero que son pertinentes para alcanzar los objetivos propuestos, detallando simultáneamente el desarrollo de las mismas.

El capítulo 4, ya en la segunda parte del trabajo, está plenamente dedicado a presentar los resultados etnográficos de mi investigación. Éste está estructurado en seis epígrafes. La elaboración de este capítulo se llevó a cabo una vez que se había empezado, y avanzado, con el trabajo de campo, ya con algunas entrevistas realizadas. Además, la estructura del capítulo, y cómo se articula, se corresponde en gran parte (no en su totalidad) con los temas en los que he decidido clasificar mi guión de entrevista, y también con las familias de códigos elaboradas durante el proceso de codificación con el software Atlas. Ti. El capítulo 5 son las conclusiones que enunció a partir de los resultados etnográficos obtenidos. No pretenden ser conclusiones definitivas, sino más bien resultados abiertos que podrían servir de guía para futuras investigaciones sobre el tema, como de hecho se plantea en uno de los apartados. En este capítulo se han incluido unas reflexiones finales que se refieren al recorrido de toda la investigación,

Finalmente, se muestran de forma conjunta las referencias bibliográficas utilizadas durante todo el proceso de elaboración de la tesis doctoral, y los anexos pertinentes, en los que, además, se muestra un listado dónde se presenta a las personas que han sido entrevistadas.

1.4. Justificación y contexto; el interés de mi investigación

La investigación que se presenta a continuación se enmarca dentro de la temática de la inmigración, la interculturalidad y los procesos de inclusión/exclusión social, y se centra en los procesos de identidad de las hijas descendientes de uniones mixtas (magrebí/nativo) en España.

Creo que es importante profundizar en este perfil porque existen diferencias en el contexto, social y temporal, en el que estos/as jóvenes y sus progenitores han socializado, y pueden tener lugar conflictos importantes entre los patrones de conducta transmitidos y los que ellos/as mismas/os quieran desarrollar de forma autónoma. ¿Cómo se identifican estos/as jóvenes? ¿En qué medida su mixticidad les limita o beneficia? ¿Cómo configuran la

adquisición de una identidad religiosa? ¿De qué manera están condicionados todos estos procesos por las variables mixticidad, visibilidad, género y religión?

Estos interrogantes de partida nos llevan a la elección de un tema con una destacada relevancia social. Primero, y como ya hemos dicho, porque significa analizar estas preguntas desde otro contexto distinto al de sus progenitores, pero no por ello más sencillo. Y también por la dimensión que el género aporta a la identidad, que considero importante abordarla con la suficiente profundidad analítica para dar respuesta a nuestros interrogantes.

Para contextualizar mi interés por esta temática hay que remontarse al punto de partida. Empecé mi doctorado a finales del año 2017, cuando entré a formar parte del Grupo de investigación sobre Inmigración, Mestizaje y Cohesión social- INMIX, grupo del que es investigador principal el profesor Dan Rodríguez García. Accedí a este grupo, y por tanto al programa de doctorado en Antropología Social y Cultural, a través de un contrato predoctoral para la formación de doctores (BES-2016-076851) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. De igual modo se produjo mi incorporación al proyecto dentro del cual esta tesis ha surgido; “Sociabilidad y procesos identitarios de hijos/as de uniones mixtas: la mixticidad, entre inclusión y constricción social” (CSO2015-63962-R).

Antes de llegar a Barcelona desde Granada y empezar el doctorado ya estaba trabajando acerca de la cultura árabe y también sobre el islam. Son temas que durante los últimos años de mi doble licenciatura (Derecho y Ciencias Políticas y de la Administración) tuve muy presentes. La trayectoria, por tanto, ha cambiado un poco, pero la línea de investigación es muy similar.

Realicé en la Universidad de Granada el Máster Oficial “Culturas árabe y hebrea: Al-Ándalus y Mundo Árabe Contemporáneo” durante el curso 2015-2016, y aquí fue cuando mi interés por el mundo árabe, cultura y religión, fue definitivo. Si bien es cierto que, originariamente, mi interés por la investigación iba encaminado hacia aspectos más en relación con política árabe, geopolítica o relaciones internacionales, nunca me he desligado de los aspectos relacionados con la cultura y la sociedad. Me pareció realmente interesante

conocer la propuesta, tanto del proyecto general, como de tesis doctoral, que se desarrollaba dentro del grupo de investigación. Y un reto, sobre todo, muy pertinente ya que la investigación de carácter social, bajo mi punto de vista, siempre es necesaria.

Formar parte del grupo de investigación y del proyecto I+D fue muy motivador y, además, fue una ventaja, ya que supuso un proceso introductorio en un ámbito y una disciplina que desconocía por completo. Colaborar en el proyecto supuso la antesala definitiva para abordar mi proyecto de tesis doctoral.

CAPÍTULO II: PLANTEAMIENTO TEÓRICO

2.1. En torno al proceso de formación identitaria

2.1.1. La identidad religiosa

Sobre el concepto de identidad en sí mismo existen importantes aportaciones teóricas, y es pertinente antes de referirme al componente religioso, realizar una aproximación teórica sobre dicho término. Cuando se ha pensado sobre la identidad, sobre cómo describir a lo que se refiere el concepto, se ha venido haciendo de una manera relacional. Es decir, se ha propuesto pensar la identidad no como un concepto aislado, sino en relación con el componente social en el que se sitúa. Hegel (1807), por ejemplo, afirmaba que no se debe caer en la tendencia de pensar en la identidad como un hecho aislado e independiente de la realidad que nos rodea, ya que la identidad que forma el propio individuo está determinada por su relación con “los otros”.

Ricoeur (1990) corroboraba esta idea afirmando que la formación de la identidad del sujeto se encuentra influida por la relación con los otros. Brubaker y Cooper (2000) añaden que la identidad está socialmente construida, que es cambiante y heterogénea, y que se puede activar y desactivar, o incluso potenciar en alguno de sus elementos, en función del contexto social. Rodríguez-García (2015) señala que la identidad es el conjunto de los rasgos propios de un individuo (yo) o de una comunidad (nosotros), que lo caracterizan frente a los demás (otros). En este sentido la configuración del concepto también existe en relación a los demás. Maalouf (1999: 20), al que no podemos dejar de referirnos al escribir sobre identidad, ratifica en gran medida esta idea relacional al afirmar que la “identidad es lo que hace que yo no sea idéntico a ninguna otra persona”.

Este autor al hablar de identidad separa dos ámbitos: por un lado, sitúa lo que realmente somos, por otro, lo que la mundialización hace de nosotros. Y estas vertientes se llegan a adquirir a través de dos procesos distintos, la “herencia vertical” y la “herencia horizontal” (Maalouf, 1999:22). La herencia vertical es la que recibimos de nuestros antepasados, las tradiciones de nuestro pueblo, de nuestra comunidad religiosa... la otra, la herencia horizontal, es producto de nuestra época y de nuestros coetáneos. El vínculo que se establece entre las dos “herencias compartidas” es muy similar a lo que desarrollaré después. Es decir, que somos lo que la mundialización hace de nosotros, que la identidad

religiosa está íntimamente ligada al componente cultural, y que los procesos de socialización (religiosa o no) influyen en la *persona* que terminamos formando.

Parker (2008) señala que la religión juega un papel distinto en las diferentes culturas, pero que ambas se retroalimentan, influyen la una en la otra; esto es, la religión perfila un sistema cultural de creencias y prácticas, mientras que la cultura influye en el modo en que la religión es interpretada, “la manera en que sus rituales son llevados a cabo o qué lugar ocupa ésta en la vida de la sociedad” (Parker, 2008:319). Si atendemos a esto sería lógico afirmar que, aunque dos personas compartan la misma religión, pueden construir de manera diferente su identidad religiosa.

Es importante señalar que la identidad religiosa se construye desde, y con varios matices, puede ser un proceso fluido y dinámico, pero también puede haber casos en los que esos matices deriven en un proceso lleno de obstáculos. En mi trabajo hablo de identidad religiosa, y lo conceptualizo como tal, porque creo que es adecuada la relación entre la identidad, por un lado, y la religión como condición de estigmatización por otro, pero hay autores que proponen la idea o concepto de “socialización religiosa” (Sherkat, 2003).

Es un concepto que considero válido porque la socialización religiosa también implica un proceso interactivo a través del cual las personas interiorizan creencias religiosas (Sherkat, 2003). Sin embargo, implicaría que cuando hablamos de socialización religiosa se mantiene algo que ya se ha formado previamente, quizás menos fluido o menos cambiante, mientras que al referirme a la identidad la entiendo como un proceso en formación desde el inicio.

Existen varios “agentes” o factores que influyen en cómo se forma la identidad religiosa desde la niñez. El más importante es el que diversos autores han denominado “agente primario”. Sherkat (2003) coincide en este punto con Arweck y Nesbitt (2011) al señalar a los padres y familia nuclear como el agente de influencia religiosa más importante. La influencia de los padres en la identidad religiosa es, probablemente, el primer estímulo espiritual que se recibe desde niño. Los padres transmiten una información relacionada con sus propios valores y creencias, y esta información va siendo procesada, apenas sin cuestionársela, al menos al principio, por el niño/a. Cuando hablo de valores y creencias

me refiero a las disposiciones o principios que conducen a la promoción de objetivos relacionados con el desarrollo individual y social, y que no necesariamente tienen que estar ligados con un aspecto religioso, sino moral/cívico (Arweck y Nesbitt, 2011).

Los padres transmiten a sus hijos/as estos valores, que además de ser contextualizados dentro de un civismo, estarán en relación con determinada fe en el caso de tenerla. Sin embargo, la tarea que los padres ejercen al respecto puede ser llevada a cabo de manera consciente o inconsciente. Si los padres expresan su fe, esa transmisión de valores habrá sido realizada a través de un esfuerzo y premeditación previos. Si los padres no son conscientes de esa transmisión, muy probablemente esos valores que transmiten estén más cercanos a la esfera moral/cívica que a la religiosa. Al respecto Arweck y Nesbitt (2010a:70) distinguen entre forma pasiva; “cuando no se observa un esfuerzo deliberado de los padres por transmitir nada a los hijos, ni tampoco ocultación”, sino que simplemente los hijos copian e interiorizan las actitudes de los padres. Y la forma proactiva; que ocurre cuando sí que existe una actividad deliberada y consciente por parte de los padres en esa transmisión.

A pesar de esta influencia tan marcada que pueden tener los padres en la identidad religiosa, esta capacidad de influir puede dominar más sensiblemente durante las etapas más tempranas de la vida del niño/a. Cuando entran en la esfera de socialización más “agentes de influencia”, la capacidad de los progenitores podría perder intensidad (Sherkat, 2003).

En relación con esto, y un poco en contradicción con la forma pasiva de transmisión de la que hablan Arweck y Nesbitt (2010a), Hervieu-Léger (2000) presenta el concepto de “hilo de memoria”, a través del cual se entiende la transmisión religiosa de generación en generación. Es un “hilo que se teje a través del tiempo”, y que se hace conscientemente para unir a comunidades entre sus sucesores, sus predecesores y los propios contemporáneos. ¿Puede existir un hilo que no se haya forjado deliberadamente? ¿Acaso no crea esto una identidad religiosa compartida y colectiva? Volvemos a encontrarnos aquí con la unión intrínseca entre cultura, etnicidad y religión.

En este “hilo de memoria” del que habla Hervie-Léger (2000) podría producirse alguna ruptura, o alguna interrupción en la transmisión. Quizás ocurre con más frecuencia cuando existen uniones inter-religiosas. Cuando en una familia existen tradiciones culturales/religiosas muy significativas, que impliquen por ejemplo patrones de elección del cónyuge (endogamia), y uno de sus miembros sale de esta dinámica estableciendo una unión inter-religiosa, se produce una ruptura de la continuidad. Quizás esto sea explicación al hecho de que, para los hijos e hijas de uniones mixtas, en general, la construcción de la identidad religiosa constituya un proceso distinto (Froese, 2008; Al-Yousuf, 2006).

a) *La particularidad de la identidad religiosa en hijos/as de uniones inter-religiosas.*

Si volvemos a la familia como principal agente de influencia, nos preguntamos si la relación entre la pareja influye en la transmisión religiosa, si existen diferencias en cuanto al género en esa transmisión y si, finalmente, la diferencia de creencias religiosas en los miembros de la pareja juega un papel en el proceso formativo de la identidad religiosa del niño/a.

Primeramente, hay que tener en cuenta la distancia planteada por Toguslu et al. (2014) entre las generaciones. Las generaciones jóvenes merecen en este sentido una atención especial, afirma el autor, ya que desafían la relación entre la auto-identificación de los padres, que han cruzado fronteras y modulado identidades, y los/as hijos/as socializados/as en otro contexto que para ellos no es el de acogida. Es probablemente aquí donde la intersección entre identidad, religión y etnicidad se configura por completo.

Nelsen (1900) señala que la solidaridad entre los padres y el sentimiento de cercanía entre éstos y sus hijos influye en este proceso formativo. La existencia de disputas parentales ocasiona una más baja religiosidad en el hijo/a; “los jóvenes que afirman sentirse más cercanos a sus padres son aquellos que presentan menos divergencias con respecto a la afiliación religiosa de sus padres” (1990:128).

En relación con las uniones mixtas (e inter-religiosas) que nos interesan especialmente, ocurre algo similar. Pero el proceso de formación de la identidad religiosa es más complejo. De hecho, y atendiendo a mi propia investigación, la unión inter-religiosa es un

indicador importante para observar el cambio de afiliación religiosa de uno de los miembros de la pareja, si con anterioridad su religiosidad era poco consistente o inexistente. Cabe mencionar aquí la *Ley de Greeley* (Arweck y Nesbitt, 2011; Sherkat, 2003), que enuncia que el cónyuge más religioso de la pareja tendrá una mayor influencia sobre la dirección del cambio de afiliación del otro miembro de la pareja.

¿Qué ocurre por tanto con los/as jóvenes que crecen en familias inter-religiosas? ¿Tienen un repertorio religioso más amplio que el resto de los/as jóvenes? En principio, el primer impulso sería decir que sí, que tienen un conocimiento superior en materia espiritual y de fe, y que en un momento de madurez adulta serán capaces de discernir por sí mismos y escoger, en base a la transmisión de valores y creencias de sus padres, entre una u otra religión. Pero la realidad alimenta otra teoría, y es que en muchas ocasiones la identidad religiosa de estos chicos/as es más débil que la de hijos/as de parejas endógamas en materia de fe (Arweck y Nesbitt, 2011).

Varias explicaciones se han dado a este hecho, una es la que señalaba anteriormente, la ruptura en el “hilo de memoria”, la ruptura en la cadena de transmisión, que se produce por el hecho de establecer una unión con una persona de distinta fe. Y otra muy importante también es que el proceso de negociación que se establece entre la pareja puede producir un sesgo en la transmisión. Es decir, se produce una suerte de “concurso de fe” (Al-Yousuf, 2006), una contradicción entre el deseo que tienen algunos progenitores de ser imparciales, por el respeto al otro miembro de la pareja, y el deseo que tienen simultáneamente de transmitir a sus hijos/as lo que consideran mejor y más adecuado, lo que a ellos les transmitieron sus padres (el deseo de no fracturar dicho “hilo de memoria”). Así, los/as jóvenes construirán su identidad religiosa en base a los materiales que reciban de sus progenitores, incluso aunque estos sean contradictorios.

Froese (2008) va también en esta línea. Señala que este proceso de formación de la identidad religiosa podría verse obstaculizado en determinadas situaciones; como tener que celebrar distintas tradiciones religiosas, por ejemplo, pero a la misma vez observa que el ambiente de una familia inter-religiosa podría favorecer un contexto en el que el debate inter-religioso otorgase a los hijos/as las herramientas necesarias para evitar conflictos religiosos o incluso interpretar sus propias preferencias.

Con respecto a las diferencias de género en la transmisión religiosa, también Froese (2008) hace una aportación que ayuda a comprender muchas de las dinámicas familiares que me contaban las jóvenes durante las entrevistas. Las madres suelen ser vistas como personas de confianza, como transmisoras de las tradiciones religiosas y las costumbres, y los padres, sin embargo, suelen ser vistos por los/as hijos/as como “expertos en cuestiones religiosas y morales” (Froese, 2008:45). En cualquier caso, lo que sí está claro es que, al menos durante los primeros años de vida, los padres/madres son un agente de influencia destacado ya que los hijos/as los consideran una “fuente de conexión” confiable y muy valiosa.

Esta tónica general en cambio se puede modificar en algunas situaciones; ¿qué ocurre con la identidad religiosa de los/as hijos/as cuando los padres son migrantes? La aportación de Ebaugh (2003) al respecto es muy interesante. Ella hace referencia al devenir de las creencias religiosas, la evolución que experimenta la fe cuando una persona es migrante.

La religión está íntimamente relacionada con los valores y las prácticas culturales, de modo que se convierte en una forma de reproducir muchos aspectos de las culturas nativas de los/as inmigrantes para ellos/as y sus descendientes. En cierto modo la religión, y su cristalización en instituciones, prácticas culturales, rituales, lenguaje... es un canal de transmisión de padres/madres a hijos/as cuando estos son migrantes y sus hijos/as nacen en la sociedad de destino. De hecho, la identidad religiosa puede reemplazar a la identidad étnica y ser más importante para ellos/as en su nuevo país que en su tierra natal. Además de que la inmigración en sí misma es una “experiencia teologizante” (Smith 1978 en Ebaugh, 2003:236). Ser parte de una religión minoritaria en un país con otra religión mayoritaria a menudo hace que los inmigrantes sean más conscientes de su identidad y prácticas religiosas.

No obstante, hay que contemplar otros fenómenos. Cuando la transmisión de la identidad religiosa conlleva marcadores étnicos o culturales a veces el deseo de los padres de “integración” (entrecomillo el término conscientemente porque su uso tiene una influencia en la formación identitaria del que hablaré más adelante) ocasiona que eviten realizar una transmisión completa de éstos, porque piensan que será más sencillo para sus hijos/as “abrazar un estilo de vida occidental” en este caso.

2.1.2 La identidad y el género en el contexto de mi investigación

Escribir sobre “género”⁵ e identidad es una tarea compleja. Porque hablar de género como una categoría analítica siempre implica transversalidad y contextualización en un tiempo concreto, en un lugar y una sociedad determinados. No es una categoría fija ni inmutable, como todo lo referente a identidad(es).

Relacionarlo con la identidad ya supone todo un proceso, que algunas autoras como Pilar Alberti (1999) han estructurado en etapas. He hablado ya sobre la fase primaria de la construcción identitaria, que implica un proceso de socialización inicial, pues bien, el género podría localizarse en una segunda etapa de formación identitaria, una fase secundaria. Según Alberti (1999), en esta fase secundaria se incluye la posibilidad de cambio. Ya no se considera la identidad como adquirida, sino que la parte adquirida de la identidad configura la base, los cimientos, de la futura y permanente construcción y deconstrucción. Esta posibilidad de cambio influiría, aunque de forma parcial, en los submundos identitarios, no en la base (véase la referencia también a las herencias vertical y horizontal de la identidad que hemos tratado anteriormente). Entonces, si consideramos la posibilidad de cambio en la base adquirida de la identidad, nos acercamos a la teoría del interaccionismo simbólico, que considera que “la identidad nunca puede afirmarse como adquirida definitivamente, más bien al contrario, su característica primordial es el cambio constante” (Alberti, 1999:106).

Esto no significa que el género sea un mero complemento de la identidad, pero, aun formando parte de la base primaria, nos identificamos como muchas “cosas” más, y la identidad de género es una representación muy personal que configura modos e imágenes que no dejan de estar retroalimentados por aquellos elementos adquiridos en la fase primaria de socialización. Aunque la fase secundaria pueda cambiar, la influencia adquirida es inevitable.

⁵ Hay seis términos (visibilidad, mora, musulmanidad, género, racialización y raza) que, por su complejidad de sentido y significado, van a ser escritos entre comillas la primera vez que se operacionalicen. Una vez utilizados la primera vez dejarán de entrecorillarse en el resto del texto con el objetivo de hacer la lectura más fluida.

Entonces, ¿la identidad de género se adquiere? ¿Se construye? ¿Se asigna? Podría ser más bien una construcción social realizada a través de representaciones, como señalaba, culturales de la diferencia sexual, pero concebida como producto social y no de la naturaleza (Stolcke, 2000; Nash, 2001).

En la definición del género también influyen las relaciones de poder existentes en una sociedad que son un reflejo de las características normativas que masculino y femenino tienen en ese contexto. Como muchas otras identificaciones, la de género se ha instaurado a partir de “la otredad”. Esto es, la naturalización de la diferencia, el esencialismo biológico, del que hablaremos más adelante es un factor primordial y decisivo “en la construcción social (...) del discurso del género en el imaginario colectivo” (Nash, 2001: 7). Y esto, evidentemente, se traslada al plano de la diferencia sexual en términos culturales, siempre que se categoriza se clasifica y se jerarquiza. Este orden jerárquico de género está, generalmente, basado en la subordinación de la mujer.

Así pues, la identidad de género, como muchas otras identidades, también ha sido concebida desde “la otredad”. Y es necesario, cuando se habla de identidad de género, hablar de la interseccionalidad porque de lo contrario estaríamos pensando el género como algo que es excluyente o independiente de otras categorías sociales, o incluso pensándolo como una representación igual y homogénea.

a) *La relación entre “raza”⁶, religión y género en la investigación.*

¿Qué ocurre con la relación entre raza, religión⁷ y género? ¿Cómo esta relación entre tres “opresiones” dibuja a una persona identitariamente? (Stolcke, 2000). Se puede definir la interseccionalidad como “una herramienta para estudiar, entender y responder a las formas en que el género se cruza con otras identidades y cómo estos cruces constituyen experiencias únicas de opresión y/o privilegio” (Crenshaw, 1989:139).

⁶ Hay seis términos (visibilidad, mora, musulmanidad, género, racialización y raza) que, por su complejidad de sentido y significado, van a ser escritos entre comillas la primera vez que se operacionalicen. Una vez utilizados la primera vez dejarán de entrecomillarse en el resto del texto con el objetivo de hacer la lectura más fluida.

⁷ En mi investigación la categoría de la clase social es sustituida por otra variable opresora, la religión. Soy consciente de que la perspectiva interseccional se pensó para la categoría de la clase social, pero en mi investigación esta dimensión no ha sido abordada. Sé que es una dimensión importante que puede constreñir aún más las experiencias identitarias.

Además, el análisis interseccional plantea que no deberíamos entender la combinación de identidades como una suma que incrementa la propia carga, sino como “la suma que produce experiencias sustantivamente diferentes” (Symington, 2004: 2). En este sentido, la interseccionalidad revela lo que no se ve cuando estas categorías se piensan separadas unas de las otras (Lugones, 2008). La interseccionalidad, en el caso que nos ocupa, suma las experiencias distintas de ser mujeres, por un lado, de ser musulmanas, y de ser en muchas ocasiones visibles.

Bouteldja (2016) plantea que la interseccionalidad como herramienta tiene dos vertientes: una vertiente negativa cuando el uso que se hace de ésta es represivo, y una vertiente positiva cuando el uso es emancipador. El empleo de esta herramienta y su carga de significado es similar al uso del lenguaje de categorías. Depende de si el colectivo que lo emplee es el protagonista de su significado podrá tener un sentido u otro. Un sentido empoderador identitariamente o un sentido represivo y de marcador de la diferencia si lo emplea el colectivo que no se siente englobado en el calificativo. Dado que las personas no tienen por qué pertenecer en exclusiva a un solo colectivo o grupo, pueden experimentar opresiones o privilegios de manera simultánea (mujer y musulmana...). Así, el análisis interseccional revela esas múltiples identidades y los diferentes tipos de estigmatización y discriminación que pueden ir asociados a cada una de ellas, separadamente o en combinación.

“El análisis interseccional nos ayuda a visualizar cómo convergen distintos tipos de discriminación: en términos de intersección o de superposición de identidades” (Symington, 2004:5). Por tanto, el establecimiento de los múltiples significados que las identidades pueden alcanzar en contextos distintos y en diversas relaciones es evidente. En palabras de Nash (2001:16) “desde los estudios culturales se ha ido planteando la construcción socio-cultural de las identidades que se fundamentan en términos de etnicidad, religión o género, como categorías que traspasan el tiempo, los lugares y los contextos”.

Con todo, la identidad de género y su construcción, su entendimiento, su comprensión y su reflejo no pueden ser algo homogéneo. Cada persona modula esta identificación interseccionalmente a las múltiples identificaciones que tenga. Y a su vez, estas múltiples

identificaciones habrán sido configuradas dependiendo de las circunstancias y contextos de cada persona. Se puede dar una definición del término género conceptualmente, con criterios ya sean biológicos, científicos, genéticos...etc. Sin embargo, la identidad de género no es algo fijo y no tiene una definición que pueda aplicarse de forma generalizada y verídica sin discusión.

Necesitamos pensar sobre cómo raza, género y religión interseccionan en diferentes grupos de mujeres, de forma global y particular. Reconfigurar los límites de las fronteras del pensamiento feminista y cuestionar, como ya han hecho las teorías *queer*, la estabilidad de la categoría género, porque asumir que ser mujer tenga un significado universal es demasiado simplista e inmutable (Neitz, 2003).

2.1.3. Asimilación e identidad(es) reactivas; ¿existe una relación causa-efecto?

Es conveniente volver a señalar en este apartado la unión existente de la que hablábamos antes entre religión y cultura. Esto nos llevará a entender por qué podría existir una relación de causa-efecto entre “asimilación” e identidad reactiva. Empezaré contextualizando a que me refiero por “asimilación”, y una vez operacionalizado el concepto dejará de entrecomillarse. Es un término muy utilizado últimamente pero que todavía da lugar a equívocos en según qué contextos se use. En mi trabajo cuando me refiero a asimilación lo equiparo automáticamente con “homogeneización”. Para establecer esta equivalencia me he basado en lo propuesto por Parker (2008). El autor se refiere al ámbito occidental, europeo en general, pero es extrapolable al ámbito nacional/local.

En la cotidianidad que nos rodea, cuando hablamos sobre la temática de la inmigración, no usamos la palabra asimilación, que es más frecuente en el ámbito académico. Solemos usar términos como “adaptación” o “integración”, aunque estos términos también tienen una carga de significado muy compleja. En este sentido, y como distinción, la aportación de Gordon (1964) es muy útil. Para el autor la integración supone que las diferencias culturales entre la sociedad de acogida y el migrante perdurarán para que haya algo que integrar. Sin embargo, la asimilación conduce a la desaparición de la cultura inmigrante y la identidad étnica de una persona en un proceso de homogeneización sociocultural. La integración implica la vitalidad continua del inmigrante como tal. Gordon (1964) propone

que son procesos mutuamente excluyentes. La asimilación significa el fin de la integración, porque la integración requiere diferencias.

“Nosotros/as”, usamos cotidianamente la palabra integración, y además lo hacemos en una versión bidimensional del término. Esto es, parece que existe una porosidad inmensa entre el ámbito público y el privado y, que por ende, debe existir una correspondencia entre los valores que informan ambos ámbitos. Los valores que los ciudadanos desarrollan en su esfera de vida privada deben ser compatibles, si no los mismos, que aquellos valores que impregnan la vida pública/cívica, es la ciudadanía entendida como identificación cultural/nacional. Cuando esto no sucede así, cuando los valores que una persona desarrolla en su vida privada y en su vida pública no son iguales, entonces falla la convivencia, falla “la identidad nacional” (Parekh, 2006; Parker, 2008). Lo que estos fallos de convivencia ocasionan son lo que llamamos conflictos inter-culturales. Coincido con Parker (2008) en que la mayoría de los conflictos inter-religiosos pueden calificarse de conflictos inter-culturales. Y la única manera de solucionar, o incluso evitar, tales conflictos sería, desde este punto de vista, la homogeneización, es decir, la asimilación del “ellos” con el “nosotros”.

En esta “lucha” entre culturas, habría según Parker (2008) dos posiciones asimétricas, la de una cultura mayoritaria en términos cuantitativos y una cultura minoritaria, hablando en los mismos términos, y a menudo asociada con un territorio concreto. La cultura dominante busca la preservación de la hegemonía cultural (homogeneizar) y, en algunos casos, la cultura “marginalizada” intentará subsistir y resistir, buscando replicar su propia identidad local, dando origen a una identidad reactiva (Parker, 2008).

Así pues, expuesto el contexto en el que puede surgir la identidad reactiva, el concepto como tal, como lo estoy operacionalizando en esta investigación, podemos situarlo en el trabajo de Rumbaut (2008). El autor lo denomina “etnicidad reactiva”, y la define como el resultado de forjar una etnia reactiva frente a un contexto de recepción hostil, en el que la discriminación y la exclusión son fenómenos frecuentes. A medida que reaccionan a sus contextos de recepción y aprenden cómo son vistos y tratados dentro de éstos, los/as jóvenes forman no solo sus propias identidades, sino también sus actitudes hacia la sociedad que los recibe (Rumbaut, 2005; Portes y Rumbaut, 2001).

También, aunque sin usar propiamente el concepto de “identidad reactiva” es interesante lo que escribe Maalouf (1999) al respecto, porque en mis resultados etnográficos he podido comprobarlo en gran medida. Cuando un inmigrante siente que su cultura, su lengua o religión, son despreciadas en el país de acogida, reaccionará “exhibiendo con *ostentación* los signos de su diferencia” (Maalouf, 1999: 50). Sin embargo, pensar en la reciprocidad como Maalouf entiende la convivencia entre los migrantes y la sociedad de acogida, puede tener, desde mi punto de vista, un contrasentido porque implica que los encajes, que deberían ser naturales y fluidos, se condicionan; es un “yo hago esto si tú haces aquello otro”. En este sentido parece que la convivencia solo funciona si hay un voluntarismo actuado, consciente y premeditado por ambas partes. Pero esto no implica una educación desde la niñez, por ejemplo, en la diversidad, y refuerza las identificaciones culturales/nacionales de carácter estático y homogéneo. Se da por sentado que puede haber aspectos culturales del inmigrante que sean incompatibles con el modo de vida o con el espíritu de las instituciones del país de acogida.

Asunto aparte es el tema de la pertenencia y reconocimiento, ya que podrían generarse disonancias si el sentimiento de pertenencia y reconocimiento no es compartido con el de los ciudadanos del país de acogida. Esto puede ser germen también de identidades reactivas. Además, para hablar del sentimiento de pertenencia hay que referirse inevitablemente a la importancia del territorio o del *lugar*, pues del mismo modo que una persona forma su identidad en un proceso relacional y de interacción con la sociedad que le rodea, también lo hace en relación al espacio físico que ocupa. Proshansky, Fabian y Kaminoff, (1983) aportaron la siguiente definición para el concepto de identidad de lugar, que luego será muy útil para contextualizar los resultados etnográficos que se refieren a la identidad de las jóvenes; “el conglomerado de memorias, concepciones, interpretaciones, ideas y sentimientos acerca de los escenarios físicos en los que una persona vive” (Proshansky, Fabian y Kaminoff 1983:60). Es decir, se contemplan las dimensiones del espacio físico que configuran la relación de la persona con el lugar, influyendo en gran medida en el sentimiento de pertenencia y enraizamiento, pues de igual manera en el espacio físico podrían existir vínculos emocionales.

Y ¿qué papel, teniendo en cuenta el contexto de este trabajo, juegan aquí el islam y los musulmanes? Zapata-Barrero (2006: 153) indica:

“When an immigrant publicly affirms her/his faith it may be a real concern, but there are also ingredients of social protest and a process of ‘reactive identity’, that is an identity that is being constructed as a reaction against an ‘other’ who has created walls of separation”

La presencia musulmana en Europa es relacionada, en ocasiones, con el “Choque de Civilizaciones” enunciado por Huntington (1993). Y el multiculturalismo en España se percibe por la mayoría social como un conflicto entre modelos de sociedad (uno occidental y otro musulmán) que son incompatibles. En estos dos modelos principales, que contribuyen al estereotipo dirigido contra el moro, también está el “origen de una imagen construida del musulmán como cuerpo de alguien que es simplemente incapaz de integrarse” (Bravo López, 2013:203). Incapaz de integrarse sería a lo que Taguieff (1990) ha llamado “culturalmente no asimilables”, y esto es visto como un peligro para la sociedad y el proyecto nacional, como una amenaza.

Sin embargo, muchas veces no somos conscientes de que, para algunos musulmanes, el islam ni es su principal identificación ni, por supuesto, su única identidad. Los hay que se identifican primero, y simultáneamente también, como españoles, alemanes, franceses, británicos... a la misma vez que musulmanes, para ellos no son realidades excluyentes, pero desde “nuestra” perspectiva culturalista, “*culture talk*”, (Mandami 2002) nos parece incompatible ser musulmán y español. Percibimos imposible una identificación étnica o religiosa compartida con una identificación cultural/nacional que no sea la normalizada por esa mayoría percibida como homogénea.

Como afirma Halliday (1999) lo que más trabajo y desafío nos supone es entender esa intersección de identidades. Normalmente, y esto está estrechamente vinculado a la visibilidad de la que hablaremos posteriormente, cuando nos referimos a la comunidad musulmana lo pensamos todo en términos de religión y pasamos por alto otra serie de identidades (trabajo, lugar de residencia o etnicidad, por ejemplo). Esto aparte de ser una distorsión de la realidad, supone una reducción de la misma demasiado simplista.

Esta actitud ocasiona una contradicción interna en aquellos sometidos a estas dicotomías identitarias, se ven obligados a la exclusividad, así que muchas veces la reacción más común o “lógica” es reivindicarse, reaccionar identitariamente. Los sentimientos y reivindicaciones de estas chicas (en mi investigación) no tendrían sentido en un contexto en el que no se asociara una identificación local/nacional con una sola etnia y una única religión (Téllez Delgado, 2011).

Finalmente, esta reflexión que hago aquí sobre cómo pueden originarse las identidades reactivas, me lleva a pensar en algo que también aparece en numerosos estudios, el secularismo. Tanto en Europa a nivel global, como en España más específicamente y también más paulatinamente, se ha buscado ligar la identidad nacional/cultural con el secularismo. La respuesta a los fenómenos políticos, sociales o económicos no se busca en textos religiosos. Y esto es un esfuerzo que ha conllevado un proceso deliberado y consciente. Sin embargo, y esto coincide con lo que Parekh (2006) ha llamado racionalismo, este fenómeno del auge del secularismo algunas veces no deja margen ni espacio para traer al espacio público las prácticas religiosas. Es lo que antes señalaba acerca de la estricta separación entre la esfera pública y la esfera privada. En ocasiones, esto puede llegar a ser percibido, como una limitación incluso de la propia religiosidad del individuo. Hay autores, como Bravo López (2010), que han llegado a señalar que existe una *relifobia* generalizada, de la que hablaré más adelante. Que el rechazo a la propia fe o espiritualidad se encuentra en esos muros de separación entre la sociedad de acogida y su propia identidad.

2.2. La mixticidad como factor clave de la investigación

2.2.1. Desarrollo teórico y conceptual del término

Aunque es cierto que actualmente el fenómeno migratorio es más global y diversificado, y esto ha ocasionado que se asuman términos como mezcla, mixticidad, hibridación cultural o multiculturalismo, entre otros, con más protagonismo que en épocas anteriores, esta “unión íntima de fronteras nacionales, etnoculturales, raciales o religiosas que constituyen una unión mixta” no es un acontecimiento nuevo (Rodríguez-García, 2004: 27). El impacto es distinto, así como su conceptualización y asimilación en la realidad social imperante según el contexto.

Los procesos de mixticidad han sido estudiados más comúnmente en los países clásicos de inmigración, particularmente en Estados Unidos, donde ya destacaron los estudios de la Escuela de Chicago liderados por el sociólogo Robert Park, en los años 1920s y 1930s (Rodríguez-García, 2006, 2012, 2015; Rodríguez-García y Miguel Lunken, 2015).

Su existencia, previa a la operacionalización del concepto, no significa que los patrones de elección matrimonial hayan sido comúnmente heterogéneos. Varios estudios han demostrado que la elección de la pareja “ocurre homogámicamente con respecto a variables individuales como: el grupo étnico, la religión, la educación, la edad y la clase social de los padres”, que los matrimonios tienen una marcada tendencia a producirse entre individuos que son próximos geográficamente y que éstos “son homogamos también respecto a los valores” (Anderson 1971, en Rodríguez-García, 2004: 34).

En lo que concierne a la terminología usamos “mixticidad” en lugar de mestizaje, y aquí me apoyo en el concepto de Rodríguez-García (2004:27). Porque mestizaje nos refiere a un pasado colonial, y además al usar mixticidad nos movemos más allá de procesos meramente demográficos, para entrar en procesos socioculturales y de transformación social. Como muchas categorías, la de “mixto/a” no deja de ser una construcción socio-legal, que se aleja del sentido identitario del término (Rodríguez-García, 2015). Atendiendo a su sentido etimológico, “mixto” indica mezcla de dos mitades iguales. Esta presunción de la existencia de grupos o culturas puras previas a la “mezcla”, implica una

noción esencialista y cosificadora de la cultura, poniendo en duda la existencia misma del objeto que trata de categorizarse (Varro, 1995).

Como decía, la heterogeneidad es ahora una de las principales características de la estructura social, y ésta es además un “espacio multidimensional con diferentes condicionantes sociales” (Blau, Blum y Schwartz, 1982: 46). La mixticidad es, por tanto, clave también para identificar la estructura y dinámica de una sociedad determinada (Rodríguez-García, 2015).

Sin embargo, conceptualizar las uniones mixtas no es una tarea sencilla, una unión o matrimonio mixto puede considerarse aquel en el que cada uno de los miembros de la pareja es de un origen distinto, pero no siempre con distinta nacionalidad, y así es como por ejemplo se ha operacionalizado en este trabajo. En este sentido lo que establece Song (2009) me parece muy pertinente. Ella señala que los estudios más recientes sobre las uniones mixtas en los Estados Unidos se han centrado en lo que los analistas consideran como relaciones *inter-raciales*, por ejemplo, entre los estadounidenses de origen asiático y los estadounidenses de *raza* blanca, a diferencia de los matrimonios étnicos y religiosos. Pero, debido a que los matrimonios o uniones *inter-raciales*, étnicos y religiosos pueden coincidir, en ocasiones es difícil distinguirlos. Por tanto, los criterios según los cuales una unión se califica como mixta pueden variar entre los estados.

Otro ejemplo de la complejidad para teorizar una unión mixta es el siguiente: el Censo de los Estados Unidos no considera que un matrimonio entre un estadounidense de origen japonés y un estadounidense de origen propiamente estadounidense sea un matrimonio mixto, pero una unión en Gran Bretaña entre una pareja británica con un miembro de origen japonés y uno de origen indio contaría como tal. “El estado de ciertos grupos minoritarios no siempre es claro, y su clasificación como constitutivo de matrimonio mixto (o no) a menudo puede parecer arbitraria” (Song, 2009: 339).

En este sentido:

“Es importante tener en cuenta que el matrimonio mixto es una noción muy disputada y que depende del contexto (en el espacio y el tiempo); lo que se considera un matrimonio mixto puede cambiar con el tiempo. Además, la misma pareja de individuos puede tener diferentes significados en diversos contextos” (Rodríguez-García 2004:40).

Por otra parte, aunque cada vez es más común visibilizar parejas mixtas, en particular en comunidades autónomas como Cataluña, dónde en el año 2016 el total de matrimonios mixtos (de nacionalidad) suponía el 24,7 % del total de matrimonios celebrados en municipios como Barcelona, aumentando un 2,8% respecto al año anterior (Departamento de Estadística y difusión de datos del Ayuntamiento de Barcelona)⁸; la literatura sobre el tema, aunque existente, no es muy abundante, sobre todo en lo que se refiere no tanto a las parejas en sí, sino a su descendencia, a los hijos e hijas de parejas mixtas. La existencia de tasas significativas y sostenidas de uniones mixtas conducen inevitablemente a cambios importantes en la sociedad, principalmente a través del nacimiento de éstos/as. Que exista un incremento del número de uniones mixtas ligado al aumento de los flujos migratorios ha sido interpretado como un signo de la disminución de las barreras entre los grupos, y como un paso importante en la disminución de las distinciones etno-raciales en las generaciones venideras (Alba y Nee, 2003). Pero, ¿es el matrimonio o unión mixta el punto final de la integración?

Respondiendo a esta pregunta algunos autores coinciden en que el matrimonio/unión mixta es la máxima expresión de integración, el máximo nivel en el que se puede reducir la distancia social. Un ejemplo es la aportación de Ata (2009:8), que afirma que el matrimonio/unión mixta es posiblemente el mejor indicador de si un grupo en particular está completamente aceptado en la comunidad: *“Being the most committed, if not intimate, of relationship it reveals, that there is no prejudice between members of the host/mainstream and migrant/minority communities.”*

⁸Departamento de Estadística y difusión de datos del Ayuntamiento de Barcelona, consultado durante el mes de septiembre del año 2018. La fuente que recoge el Ayuntamiento de Barcelona es la Estadística de matrimonios (o algo similar, el INE no es una fuente, es un organismo que produce estadísticas y fuentes de información como el censo) Instituto Nacional de Estadística.

Según la teoría clásica de la asimilación, por tanto, la unión mixta era el principal indicador de cuánto y cómo de “integrada” estaba la minoría dentro de la mayoría, un claro reflejo de la reducción de la distancia social entre grupos. Concretamente, entre el grupo minoritario y la mayoría blanca en este caso (Gordon, 1964; Kalmijn, 1998).

Esta afirmación de que la unión mixta es la prueba definitiva de la integración está siendo cada vez más interpelada y contestada. Esta corroboración no se adecúa a la realidad social, a los diversos contextos o incluso al carácter paternalista que en ocasiones pueden llegar a presentar las uniones mixtas. No solo porque pueda tener un carácter simplista como ya venimos afirmando, sino porque el concepto de integración necesita ser abordado desde diferentes perspectivas y desde diferentes contextos (Rodríguez-García, 2006, 2015; Song, 2009). Veamos cómo se rebaten este tipo de afirmaciones.

Desde la perspectiva de clase, por ejemplo. En este sentido varios estudios muestran que las tasas de disolución matrimonial son más altas entre las uniones mixtas que entre las parejas que no lo son debido a las disparidades socioeconómicas (Goldstein y Harknett, 2006: 132), así como a la disimilitud cultural (Smith et al., 2012). En segundo lugar, las uniones mixtas no diluyen necesariamente las fronteras y barreras etno-raciales, la desigualdad y la discriminación (Rodríguez-García, 2018; Ortiz-Guitart, Rodríguez-García, Solana-Solana, 2016). No obstante, aunque el matrimonio o unión mixta puede implicar el desvanecimiento de tales límites, la “visibilidad de las diferencias subjetivas” hace que estas uniones sigan despertando interés y hostilidad a partes iguales (Song, 2009: 337).

Así mismo, el contexto político en el que se han producido los debates sobre la integración ha cambiado considerablemente en muchas sociedades europeas en los últimos diez años. En consecuencia, la unión mixta no garantiza una aceptación social de la minoría sin más. Las experiencias de matrimonios y uniones mixtas variarán entre los diferentes grupos según la clase, el género y la región. Si se quiere conocer si existe relación entre las uniones mixtas y la integración de la minoría se debe atender a las diferentes experiencias de estas uniones según el tipo de mixticidad y la “ubicación específica” (Song, 2009: 342). Añadiendo que la “integración” social, debería ir acompañada por integración económica y laboral, lo que no siempre ocurre.

En definitiva, la “integración” y su sentido también cambian cuando nos referimos a los hijos/as de los inmigrantes o a los hijos/as de uniones mixtas. En principio estas generaciones podrían estar más dispuestas a cruzar las fronteras entre grupos, pero dependerá de la categorización que la sociedad “receptora” (aunque receptora en este sentido no significa de destino, como en el caso de sus padres) haga de estos/as jóvenes. Ya que, como hemos afirmado, el proceso de “integración” no es asunto de un solo colectivo.

2.2.2. La endogamia y la exogamia religiosa desde la perspectiva de la Antropología Social y Cultural.

Con el apartado anterior se pretendía operacionalizar el concepto de mixticidad, alejándolo de la reminiscencia que el término “mestizaje” nos evoca. Y con el concepto de mixticidad aclaraba que entendíamos en este trabajo por matrimonio/unión o pareja mixta. Uniones en las que cada uno de sus miembros proviene de un país distinto, así es en esta investigación, y es importante señalarlo, porque muchas de las parejas, padres y madres de estas chicas, eran nacidos en Marruecos o Argelia, por ejemplo, pero tenían nacionalidad española en algunos casos.

A las parejas mixtas se les une a veces una complejidad que en muchos casos está íntimamente ligada al origen, pero en muchos otros es añadida; ¿Qué ocurre cuando estas uniones son, además, inter-religiosas? Diversos autores exponen debates terminológicos que plantean dicotomías entre varios adjetivos para calificar este tipo de parejas; por ejemplo, las dicotomías heterogamia/homogamia (Hollingshead, 1950; Boag y Yayha, 2014) y endogamia/exogamia, parejas religiosamente heterogámicas (matrimonios/uniones en los que cada miembro de la pareja se identifica con una religión o denominación diferente) (Petts y Knoester, 2007), matrimonio mixto religioso (Sherkat, 2003) o “matrimonios mixtos entre parejas socializadas en diferentes religiones” (Cerchiario, 2017:2).

Finalmente, he decidido utilizar la dicotomía de endogamia/exogamia religiosa apoyándome en la distinción de Rodríguez-García (2004). Él se refiere a la dicotomía heterogamia/homogamia para señalar la diferencia entre el estatus económico, y la

dicotomía endogamia/exogamia para referirse a la disparidad entre grupos. Por tanto, yo me referiré a parejas endógamas/exógamas religiosas, o parejas inter-religiosas. La dicotomía endogamia/exogamia fue acuñada por primera vez por McLennan en *Primitive Marriage* (1865).

A pesar de encontrarnos en un mundo cada vez más diversificado existen aún pocas personas que se involucren en relaciones inter-religiosas, y no son pocos los autores que se han esforzado en hacer aportaciones sobre cuál podría ser el motivo de que sean aún tan escasas. Lazasferld y Merton (1954), son un ejemplo de estos autores. Se refirieron al término homofilia estableciendo de esta manera lo que luego algunos académicos han llamado el principio de homofilia (Carol, 2013, 2016). Con este principio se quiere referir al hecho de que las personas sienten preferencia por sus homónimos, por sus iguales, ya sea en términos de edad, sexo, clase social o, como en este caso, cultura y religión. Como afirma Rodríguez-García (2004:30), nos movemos en redes de relación determinadas y “nos casamos con personas no demasiado próximas, pero tampoco demasiado lejanas”.

En general, y en la estructura demográfica actual, la endogamia y la homogamia, como las hemos definido tanto en su sentido estricto como en términos de semejanza, son la regla; y la exogamia y la heterogamia la excepción (Rodríguez-García, 2004, 2015). En este sentido es importante reiterar que, en ocasiones, el límite entre religión y cultura es muy difuso.

Es oportuno hacer aquí una operacionalización conceptual; nos referimos a “cultura” en términos de personas que practican las mismas tradiciones (en lugar de compartir la misma nacionalidad o que viven en el mismo país), tradiciones que han practicado las generaciones anteriores y la sociedad que los rodea. Las personas pertenecientes a una misma cultura dotan de un sentido a los fenómenos sociales, toman una posición, y se basan en esa posición para juzgar como positivos o negativos otros fenómenos sociales (Weber, 1904).

Así pues, algunos académicos han señalado que la probabilidad de iniciar una relación inter-religiosa o inter-cultural es menor cuanta mayor es la afiliación del individuo a su cultura o religión. Cuando el vínculo es muy fuerte iniciar una relación inter-religiosa

puede significar un cuestionamiento de la propia identidad, para ambos miembros (Sherkat, 2003; Arweck y Nesbitt, 2010a, 2010b, 2010c, 2011). Si atendemos a esto, podría tener sentido que existan religiones en las que se desaliente activamente el matrimonio inter-religioso e inter-cultural (Yahya y Boag, 2014). Un ejemplo lo podemos encontrar en la endogamia existente entre colectivos marroquíes y paquistaníes, esta endogamia se debe al “imperativo religioso del islam, en combinación con un patrón migratorio dominante en su cultura, según el cual los hombres casados son los iniciadores que luego se reúnen con sus esposas” (Rodríguez-García, et al., 2015:227).

Siguiendo en la línea, Inglehart y Norris (2009) añaden que las personas provenientes de Marruecos y Pakistán están más unidas a su religión que las personas de Turquía, en el sentido de creencias y prácticas culturales más fuertes. Quizás por esto y enlazando con el ejemplo anterior, son más endógamos religiosamente: suma una vez más entre etnicidad, cultura y religión.

Tanto el significado como la trascendencia de esta interpelación son adaptables a cada situación, y varían según el grado de afiliación (religiosa y cultural) de los miembros de la pareja. Incluso, teniendo en cuenta que uno de los miembros de esa pareja se considerase exento de cualquier tipo de afiliación religiosa (ateo/agnóstico), el vínculo cultural podría ser interpelado y su identidad cultural removida. No obstante, y aunque las uniones y matrimonios inter-religiosos son escasos, la existencia de este tipo de uniones/matrimonios ha llevado a la realización de algunos estudios que se han dedicado a responder preguntas sobre cómo y por qué suceden estas uniones, algunos son los que indicamos a continuación.

Un ejemplo contrario a la preferencia por la homogamia expuesta por Hollingshead (1950) de la que hablábamos antes, es la teoría de la motivación racial (Richard, Yankee y Bletzer, 1997: 65), que propone que las personas se sienten atraídas por “el misterio y la extrañeza de personas con un origen cultural y étnico diferente”. En la línea de Hollingshead (1950), y de Lazarsfeld y Merton (1954) encontramos las aportaciones de Carol (2013, 2016). Es muy interesante porque su teoría es bastante descriptiva de la realidad social en la que se ha desarrollado esta investigación. Ella señala que la aprobación del matrimonio/unión inter-religiosa está estrechamente ligada a la religiosidad de los miembros de la pareja. Sin

embargo, las reticencias a iniciar una relación con una persona de afiliación religiosa distinta son menores si esta persona consigue “controlar” o modular su grado de religiosidad. Actualmente, en la búsqueda de una paulatina secularización de la realidad social, me parece una aportación bastante fidedigna.

Voas (2003) también encuentra relación entre la existencia de matrimonios inter-religiosos y los crecientes procesos de secularización, a pesar de que la religión puede ser un aspecto de la identidad personal más que un reflejo y acuerdo total con prácticas externas, doctrina o manifestarse en una participación activa. ¿Puede el matrimonio/unión/pareja inter-religiosa significar el fin de la afiliación religiosa en circunstancias de secularización avanzada? ¿Refleja esta afirmación la escasa comprensión inter-cultural de la sociedad actual? ¿Pueden explicarse las diferencias contextuales ante las uniones/matrimonios inter-religiosos por el grado de afiliación religiosa tanto para la sociedad receptora como para el colectivo inmigrante?

En el estudio de Carol (2013) se responde parcialmente a estas preguntas. Ella realizó una investigación en Bélgica, Gran Bretaña, Alemania y Suiza con inmigrantes procedentes de la antigua Yugoslavia, Marruecos, Turquía y Pakistán, donde la dicotomía se plantea entre musulmán/no musulmán. A priori, sí se podría afirmar que los distintos niveles de religiosidad de los individuos constituirían un espacio desde el que analizar las diferencias actitudinales ante el matrimonio/unión/pareja inter-religiosa. Entonces, las actitudes hacia éstas podrían estar influenciadas por el grado o nivel de afiliación religiosa del individuo, en el sentido de que cuanto más elevado sea este más reticencia tendrá este individuo a modularlo o interpelarlo, por el acomodo de las distintas religiones que exista en la sociedad receptora, y también por el origen étnico del que estemos hablando (Carol, 2013).

Es cierto que la identificación religiosa fortalece la cohesión del grupo (Kalmijn, 1998) y puede ocurrir que cuando la persona que emigra llega a la sociedad de destino ese grado de religiosidad se acreciente y se haga más fuerte, ya que le vincula a una identidad compartida, con su origen, con su cultura, con aquello que dejó atrás. Es algo que siempre vaya donde vaya le identifica.

Si el grado de religiosidad de la persona es muy elevado la percepción de la diferencia, por parte de la sociedad receptora (en términos generales, y siempre atendiendo al contexto), es mayor. Y, si recordamos el principio de homofilia del que hablé antes, a las personas les gusta interactuar con personas similares a ellos mismos, también en lo que respecta a la religión. Los lazos entre personas de la misma religión tienden a ser vínculos más estrechos, de apoyo emocional incluso. Por todo esto, las mayores diferencias percibidas con respecto al papel de la religión en la sociedad generan una más alta improbabilidad de existencia de matrimonios/uniones/parejas inter-religiosas. Las diferencias entre grupos étnicos también se pueden remontar a diferentes valores familiares; *“Migrants, who are strongly attached to their family in terms of values and their parents’ opinion on who is a suitable partner, show a tendency greater than chance for endogamous marriage.”* (Carol, 2016: 272).

También es importante mencionar que influye el rol que los miembros de la pareja/unión inter-religiosa desarrollan. Quizás los problemas más difíciles a los que se enfrenta la pareja son los roles cambiantes de cada uno de ellos como resultado de las expectativas hacia y desde su comunidad. Los cambios en los patrones de vida son inevitables, ya que los cambios son forzados o asumidos por uno de ellos. Este potencial para un problema mayor se vuelve real si además los cónyuges crecieron en culturas completamente distintas (Ata, 2009; Braithwaite, Coulson y Sput, 2015).

Acerca de las consecuencias que para los/as hijos/as puede causar tener padres de diferentes religiones existen muchos trabajos. Trabajos que se refieren desde la inestabilidad más frecuente en el ámbito de la pareja, hasta la afectación en el bienestar de los propios hijos/as (Sherkat, 2003; Froese, 2008; Arweck y Nesbitt 2010a, 2011).

Los conflictos que puedan surgir en la cotidianidad de estas familias son de doble dimensión cuando, por ejemplo, se trata de una unión/matrimonio entre musulmán y cristiano o de afiliación agnóstica. Estas parejas tienen doble vulnerabilidad, doble reto de diferencia; religiosa, ya que uno de sus miembros está socializado en el islam y el otro en el cristianismo y además étnica, ya que, generalmente, un compañero “blanco” está unido a otro “no blanco” (Cerchiario, 2017:3).

La literatura existente indica que los matrimonios o uniones inter-religiosas tienden a debilitar la transmisión de la religión a la próxima generación (Voas, 2003) y debilitan el sentimiento identitario étnico. Sin embargo, el estudio de Cerchiaro (2017) llevado a cabo en Bélgica, demuestra que no tiene porque haber necesariamente este debilitamiento o disolución sino “una remodelación o reconfiguración” de ésta. De esta manera “espiritual”, como se sugirió anteriormente en Cerchiaro (2017), de acuerdo con la teoría de la individualización religiosa, y a pesar de la teoría de la secularización, no existe una correlación necesaria con la pérdida de religiosidad para el individuo. En definitiva, la afiliación religiosa puede afectar a los procesos matrimoniales y de unión íntima, porque las diferentes adscripciones tienen perspectivas teológicas distintas sobre el matrimonio y pueden tener fuertes creencias doctrinales con respecto a este.

2.2.3. La influencia de la mixticidad en la formación de la identidad: identidad(es) múltiples.

La influencia de los padres sobre sus hijos/as no es siempre la misma, es decir, en la infancia ésta será mucho más importante y acusada que, por ejemplo, en la pubertad o adolescencia. Esto, que puede parecer evidente, se vuelve muchísimo más complejo cuando se trata de la influencia que, sobre la formación identitaria, puedan tener progenitores de diferentes orígenes, culturas o religiones. En mi trabajo he observado que muchas veces los hijos/as de parejas mixtas experimentan un cambio identitario más destacable que los hijos/as de parejas nativas, incluso cambios que pueden suponer totalmente lo contrario a lo que identitariamente sentían cuando eran más pequeños.

En base a mi análisis he observado tres cuestiones que sirven para explicar cómo la mixticidad de la pareja influye en la formación identitaria de los hijos/as; el sentimiento de pertenencia, la negociación de la diferencia y la recepción por parte de la sociedad. Existen una gran diversidad de formas en que padre y madre pueden entender y discutir las diferencias y la pertenencia de sus hijos/as, lo cual es evidente en nuestra muestra y entre las jóvenes que la integran. En cualquier caso, y dentro de esta variedad, lo que sí puede afirmarse es que se generan nuevas formas de identidades culturales, de clase social y de género (Luke y Luke, 1998).

En relación con la transmisión tanto cultural como religiosa, cívica o de valores, a los/as hijos/as de parejas mixtas existen diferentes aportaciones. En este sentido Edwards, Caballero y Pthussery (2010) establecen tres modelos de “educación en la construcción identitaria” a partir de la mixticidad; el primero de ellos se denomina “tipificación abierta individualizada”. La característica clave aquí es que la identidad y el sentido de pertenencia de los niños/as no se consideran necesariamente enraizados en su origen étnico o religioso particular. En palabras de los propios autores, sería como entender que “son ciudadanos del mundo”. El segundo modelo lo denominan “mezcla entre la tipificación colectiva”; la mezcla de tipificación (antecedentes de origen, étnicos y religiosos) de los/as niños/as se entiende como una parte arraigada y objetiva de su identidad. Y finalmente, el tercer modelo es la “tipificación colectiva única”, aquí la identidad solo es relacionada con un aspecto de los antecedentes de los/as hijos/as y se promueve el sentido de pertenencia para ellos/as.

Para Le Gall y Mentiel (2015), el “proyecto identitario” de los padres para con sus hijos/as, pasa no solo por transmitir una herencia, una herencia doble en este caso (*dual heritage*), sino por abrazar las diferencias culturales como enriquecedoras para ellos mismos, para sus hijos/as y para la sociedad en la que viven. Esto lo hacen poniendo a disposición un conjunto de recursos culturales para el niño/a que él o ella activará (o no) más adelante en la vida.

Estos modelos teóricos, que pueden explicar el proceso de transmisión que efectúa una pareja mixta a sus hijos/as, en la práctica, y dependiendo de la elección de un modelo u otro, tendrán consecuencias distintas y no tan sencillas como se inducen del razonamiento teórico. Si en el proceso de socialización familiar, en el que padre y madre son los principales agentes de influencia (Sherkat, 2003; Arweck y Nesbitt, 2011), se opta por transmitir elementos pertenecientes a los dos orígenes presentes, la configuración de una identidad múltiple por parte del hijo/a será más probable. Ahora bien, en la consolidación o no de esa identidad mixta tendrá un papel muy importante la sociedad como posterior agente de influencia, y el sentimiento de pertenencia (Anthias, 2008). Por este motivo, el sentimiento de pertenencia es importante, y como señala Anthias (2008), identidad y pertenencia son dos elementos que van de la mano y se retroalimentan el uno al otro. Pertenecer es compartir valores, redes y prácticas y no solo una cuestión de identificación.

La noción de “mezcla” como tal, se puede considerar de forma positiva o no por parte de los progenitores en función del contexto geográfico. Por ejemplo, en Gran Bretaña, Arweck y Nesbitt (2010a, 2010b, 2010c) encontraron que los padres y madres que ellas entrevistaron en su trabajo rara vez hablaban de problemas cuando se les preguntaba cómo afectaría a sus hijos/as ser de un origen étnicamente mixto. Por el contrario, la noción de mezcla se consideró extremadamente positiva.

Aunque la sociedad es cada vez más diversa, lo cierto es que las naciones tienden a perseverar en la exclusividad y la homogeneización. La pregunta tan recurrente "¿de dónde eres?" revela que a nivel micro continuamos percibiendo y clasificando mentalmente a los individuos de acuerdo con su origen étnico, haciendo implícitamente que aquellos que no se identifican con un único origen se sientan fuera de lugar en su propio contexto (Toguslu et al., 2014), experimentando esa falta de pertenencia y reconocimiento (Anthias, 2008).

Como consecuencia de este fenómeno, el de la tendencia a la exclusividad e incompatibilidad de identidades, estos/as jóvenes se ven en la necesidad de comenzar procesos de reconfiguración, articulación y combinación entre sus múltiples adscripciones. Generan identidades híbridas, plurales y abiertas. Son identidades móviles, y en cierto sentido virtuales, no delimitadas a un territorio (Le Gall y Mentiell, 2015). Así estos/as jóvenes pueden, por ejemplo, des-territorializar la religión, reinterpretar los valores religiosos transmitidos por sus padres, en el caso de que se haya producido esa transmisión, y adaptarlos a su contexto local (Toguslu et al., 2014).

Con estos procesos los/as jóvenes se alejan de las formas estáticas y rígidas de identidad y potencialmente podrían generar algunas rupturas con el etnocentrismo (Anthias, 2008). Desafiar la existencia de identidades fijas e inmutables es, como afirma Toguslu (et al., 2014:115): “una fuente creativa de capital social y emocional que con suerte podrá conducir a ciudadanos más abiertos, tolerantes y creativos a largo plazo”. Sin duda reporta un beneficio social, pero ¿qué influencia tiene en estos/as jóvenes este proceso de “encajar” las diferencias transmitidas por sus padres y “acercar” la distancia entre lo transmitido y lo escogido? ¿Cómo les influyen estos anclajes identitarios que finalmente dan lugar a las identidades múltiples?

Al demostrar que la identidad es fluida y múltiple en lugar de fija, las personas de origen mixto no necesariamente experimentan siempre un conflicto de identidad como podría darse por hecho, no se genera una problematización *per se*, ni se persiste por su parte en la existencia de categorías excluyentes (Choudhry, 2010). Más bien al contrario, el cuestionamiento de identidades estáticas ya no debería identificarse exclusivamente con las experiencias de estos/as jóvenes, sino como un recurso para toda la ciudadanía (Toguslu et al., 2014).

2.3. Una aproximación al islam desde el objetivo de la investigación

2.3.1. Trayectoria de la presencia musulmana en España: las inmigraciones magrebíes en Cataluña y Andalucía.

En este apartado contextualizaremos brevemente la trayectoria de la inmigración magrebí y la presencia musulmana en España generalmente, para luego centrarnos en Cataluña, Andalucía y las ciudades en las que hemos desarrollado el trabajo de campo, Barcelona y Granada.

Hace ya varias décadas que España es claramente un país de inmigración (Domingo y Blanes, 2015). En lo que se refiere a la inmigración magrebí concretamente, uno de los orígenes migrantes más arraigados en España, no debemos generalizar las distintas regiones del territorio español ya que el mayor volumen de inmigrantes de origen magrebí se concentra en Cataluña, Madrid y Andalucía.

Podríamos hablar de un cambio de paradigma en España sobre la cuestión migratoria. La inmigración pasó de concebirse como algo temporal o provisional, y a España como un lugar de tránsito, a pensarse como un fenómeno estructural y permanente, un lugar para establecerse y empezar una nueva vida (Rodríguez-García, 2010). Además, se ha producido también un cambio significativo en lo que se refiere a la evolución de las características que definían la población migrante de origen magrebí en España.

Esta población, en general, era una población joven, en edad activa, así que era una población migrante de carácter esencialmente económico. Otro de los rasgos principales es

que, esta población, estaba compuesta mayormente por hombres cuya intención era iniciar un proceso de reagrupación familiar. Las mujeres, quizás por provenir de un país de cultura musulmana, eran una significativa minoría en estos flujos migratorios (Pumares, 1993). Actualmente las mujeres inician procesos migratorios con mayor frecuencia, sobre todo en ciudades como Madrid o Málaga, y, además, hay que tener en cuenta la población estudiante de origen magrebí, característica de algunas ciudades andaluzas, como señalaré más adelante.

El Instituto Nacional de Estadística indica en su Informe sobre las *Cifras de Población y Estadística sobre la Inmigración del año 2019*, que el total de población de nacionalidad marroquí residiendo en España a fecha de 1 de enero de 2019, era de un total de 714.239 personas. Sin embargo, no fue hasta finales de la década de los sesenta cuando empezaron a llegar, significativamente, los primeros trabajadores de origen marroquí a España, asentándose en Cataluña (López García et al., 1993). Por aquel entonces el tema de la inmigración aún no figuraba como asunto de importancia en la agenda política de las relaciones entre España y el Magreb.

Atendiendo a la información proporcionada en el *Atlas de la inmigración marroquí en España de 2004*, entre mediados de los años 60 y hasta la mitad de los 70, Cataluña se configura como un lugar de paso en el trayecto migratorio, ya que la meta eran otros destinos europeos, Francia principalmente. Así que la presencia en territorio catalán se percibía como provisional también. El *Atlas de la inmigración marroquí en España de 2004* señala que en el año 1967 se produce en el resto de Europa una fuerte crisis laboral, por lo que se produce un éxodo de mano de obra inmigrante, llegando estos trabajadores a Barcelona. Los primeros trabajadores de origen magrebí que llegan a Cataluña ya habían iniciado su ruta migratoria con anterioridad, Cataluña no era el primer destino de recepción ya que no llegaban directamente desde sus países de origen (Moreras, 2004). Sin embargo, la estancia en ciudades como Barcelona principalmente, en más de una ocasión, se convierte en un “prolongado periodo de espera que se ocupa con trabajos ocasionales” (Moreras, 1999:175), y comporta que se desdibuje el horizonte migratorio planificado de emigrar a otros países europeos.

En lo que respecta a la presencia de musulmanes en Barcelona, puede establecerse lógicamente un vínculo entre esta presencia musulmana en la ciudad y la numerosa inmigración proveniente del Magreb que venimos mencionando. Pero la evolución y el incremento del número de musulmanes en Barcelona durante los últimos años, se encuentran también estrechamente ligados a otros fenómenos no relacionados propiamente con el migratorio. Se trata de la presencia de cada vez más musulmanes españoles, nuevos musulmanes o musulmanes conversos como se les ha denominado tradicionalmente.

Una característica cada vez más común de los musulmanes asentados en Barcelona es el distanciamiento con la práctica religiosa. Moreras (1999) liga este distanciamiento con el creciente grado de secularización que están experimentando las sociedades europeas y España más lentamente. Además, algunas expresiones religiosas que se llevan a cabo en el espacio público, como la celebración del final del Ramadán u oraciones comunitarias en espacios al aire libre, son consideradas por la sociedad catalana como un indicador de no-integración (Moreras, 1999), limitando en gran medida la manifestación de la práctica religiosa de los musulmanes.

En el caso de Andalucía, la presencia de magrebíes y de musulmanes en Granada no puede entenderse sin conocer las dinámicas que ocurren en el entorno, muy diferentes a las que suceden en la capital granadina. Andalucía es la región europea más próxima geográficamente a Marruecos. Sin embargo, la precaria situación económica que ha sufrido la región durante la mayor parte de su historia reciente, persistente en la actualidad, ha ocasionado que reciba menos migración extranjera durante las últimas décadas que otras comunidades autónomas como Madrid o Cataluña (López García et al., 2004).

En Andalucía, a lo largo de los años 2000 la población extranjera se incrementó de forma notable, y como afirman Pumares e Iborra (2008), es la cuarta comunidad española en número de extranjeros, por detrás de Cataluña, Madrid y Valencia. Y, aunque una parte importante de esta población extranjera la constituyen inmigrantes comunitarios, la presencia magrebí en Andalucía se ha incrementado durante los últimos 30 años debido a un progresivo crecimiento económico, y se concentra principalmente en ciudades como Málaga, debido a la demanda de trabajo ligada al sector turístico, y en Almería, por la expansión agraria en las comarcas del litoral. Además, la gran extensión de espacio agrario

que existe en Andalucía, siendo una de sus principales fuentes de ingresos, junto al turismo y la hostelería, ocasiona que este sector, en el que en ocasiones se llega a trabajar de manera irregular, sea uno de los principales factores de atracción de población migrante de origen magrebí mayormente (Pumares e Iborra, 2008)

Andalucía, contrariamente a lo que ocurre en Cataluña, sí continúa funcionando como un espacio de tránsito hacia otros lugares, una “sala de espera hacia otros destinos tanto españoles como europeos” (López García et al., 2004:89). Esta comunidad presenta también más volumen de población magrebí que se dedica a trabajos estacionales y temporales, ya que desde Andalucía es más sencillo volver con cierta regularidad a Marruecos y mantener el contacto con el país de origen.

Para medir la incidencia de la población magrebí en Andalucía hay que tener en cuenta sobre todo el peso de los municipios almerienses, y paralelamente otra sobrerrepresentación local, la de Granada. La importancia de Granada dentro del peso de la inmigración magrebí en Andalucía la constituye el volumen de estudiantes de ese origen. Granada es la ciudad con mayor número de estudiantes de origen marroquí en Andalucía, y la mayoría de ellos son originarios de municipios de más de 100.000 habitantes (López García et al., 1993). Además, Granada es la principal ciudad comercial del este de Andalucía, ya que articula las relaciones comerciales tanto con la provincia de Jaén (monocultivo de oliva) como con la provincia de Almería (Dietz y El-Shohoui, 2011).

A pesar de que la población musulmana en España se concentra en los centros urbanos de las comunidades autónomas de Cataluña y Madrid, Andalucía está creciendo como tercer foco de población musulmana. En este último caso, los españoles/as convertidos/as al islam constituyen un sector cada vez más importante de la población musulmana (Rosón Lorente, 2008).

Y, en palabras de Dietz y El-Shohou (2011: 19):

“En Andalucía, tanto el estudiantado marroquí como el creciente grupo de españoles/as convertidos/as al islam empiezan a constituir una pequeña, aunque bastante presente en la vida pública, minoría de intelectuales musulmanes que están cuestionando de forma abierta el sentido común implícitamente católico de la sociedad de acogida”.

Así pues, es necesario referirse a esta ciudad escribiendo sobre una de sus principales particularidades en lo que a presencia musulmana se refiere. La presencia de musulmanes en Granada se vincula con una importante presencia de musulmanes y musulmanas conversos/as españoles/as.

Nos referimos a la conversión como expone Rosón Lorente (2008:40):

“Entenderemos la conversión como el momento en el que una persona o grupos de personas adoptan como propias creencias y prácticas de una determinada comunidad creyente. Este proceso, inserto en una práctica religiosa o una religión, no implica necesariamente que en la conversión se parta de otra religión preestablecida”.

En la década de los setenta aparece la primera comunidad de neomusulmanes en la región andaluza. Son en su mayoría un grupo de académicos e intelectuales de izquierdas, que comienzan con su proceso de conversión al islam en la ciudad de Córdoba, trasladándose posteriormente a la ciudad de Sevilla (Rosón Lorente, 2008). Finalmente, a mediados de los ochenta, este grupo se traslada a Granada, y toman el nombre de “Sociedad para el retorno del islam en España”, legalizándose en el Ministerio de Justicia bajo tal denominación (Rosón Lorente, 2008).

Paralelamente a todo este proceso se está configurando en la Alpujarra granadina una de las mayores comunidades *hippies* existentes en todo el territorio español influenciadas en gran parte por todo el discurso que recibían de las nuevas comunidades musulmanas, así que, finalmente, ambas comunidades confluyen en una sola y se comienza a organizar una estructura basada en la tradición sufí que se trasladará mayoritariamente a un barrio de la ciudad, el Albaicín. Se puede afirmar entonces que, con la aparición de nuevos movimientos sociales, desencadenados a través del proceso de transición política y del fin

de la dictadura franquista, se inicia el proceso de constitución de las primeras comunidades de nuevos musulmanes en Granada.

2.3.2. La endogamia y la exogamia religiosa desde la perspectiva de la religión musulmana.

He hablado con anterioridad sobre la endogamia y la exogamia religiosa, o sobre las uniones inter-religiosas, como también lo hemos operacionalizado, desde la perspectiva de la Antropología. Sin embargo, es importante señalar cómo se trata este fenómeno dentro del islam.

Para intentar comprender la perspectiva religiosa de la endogamia y, sobre todo, de la exogamia religiosa en el islam hemos recurrido a fuentes bibliográficas que nos remiten a lo establecido tanto en el Corán como en los *hadices* del profeta. Éstas serían las fuentes que regulan la exogamia religiosa para los musulmanes. Para una comprensión profunda e íntegra del sentido del Corán es necesario entender el árabe *fusha*. Por todo esto, el contenido de este apartado versa sobre fuentes documentales.

Lo primero que quizás haya que tener presente para tratar este tema es lo establecido, e interpretado, a partir del Corán, sura 2, aleya 221 (Q 2:221)⁹:

Y no te cases con mujeres politeístas hasta que crean. Y una esclava creyente es mejor que una politeísta, aunque ella pueda complacerte. Y no te cases con hombres politeístas [con tus mujeres] hasta que crean. Y un esclavo creyente es mejor que un politeísta, aunque pueda complacerte. Los invitan [al fuego], pero Allah invita al Paraíso y al perdón, con Su permiso. Y deja en claro Sus versos a la gente para que quizás ellos puedan recordar.

De esta manera, se proporciona una base coránica basada en dos versos del Corán. El primero (2:221) que ya hemos mencionado es el “verso de la interdicción”, y el segundo el del “permiso”; otorgado a los hombres musulmanes para casarse con mujeres del *ahl al-Kitab* (Q 5: 5). No obstante, lo establecido en el Corán hay que complementarlo con los dichos del profeta (hadices) y, para este caso concreto, nos encontramos con el siguiente:

⁹ Fuente de consulta; Traducción del Corán del Dr. Juan Vernet. Primera Edición de 1980, de la Editorial Plaza & Janes, Barcelona.

“Nos casaremos con las mujeres del *ahl al-kitab*, pero ellos no se casarán con nuestras mujeres”. Las mujeres del *ahl al-Kitab* son las mujeres del libro, se refiere a las mujeres que pertenecen a alguna de las tres religiones del libro, monoteístas (Tsafir, 2005).

El verso del “permiso” (Q 5:5) ha llegado a constituirse en la base para autorizar el matrimonio con no musulmanas. Según el texto “*Islam in Europe Committee of the conference of European Churches*” que fue publicado en *Journal of Muslims Minority Affairs*” en el año 2000, en los periodos más tempranos de la ley islámica algunos estudiosos querían aplicar el “verso de la interdicción” a las mujeres cristianas también, ya que al creer en un Dios trinitario podrían ser consideradas como politeístas, pero al final este pensamiento no adquirió la fuerza necesaria para ser establecido.

A partir de esta base es importante tener en cuenta lo siguiente; existen cuatro escuelas jurídicas (escuelas de *Fiqh*) que se encargan de interpretar con bases distintas lo establecido en el Corán, la escuela Hanafí, la escuela Malikí, la escuela Shafí’i y la Hanbalí. Las cuatro escuelas legales sunitas mencionadas son unánimes respecto a lo establecido; un hombre musulmán puede casarse con una mujer cristiana o judía, pero no puede casarse con una mujer zoroastriana o pagana, y una mujer musulmana solo puede casarse con un hombre musulmán. Estas cuatro escuelas sunitas, sin embargo, sostienen diferentes opiniones en lo que respecta a la religión de los padres de la mujer no musulmana. Los hanbalíes, por ejemplo, afirman que ambos deben ser también “gentes del libro”, mientras que para los hanafíes es suficiente con que solamente lo sea el padre de la mujer (Tsafir, 2005).

A pesar de otorgar este “permiso”, y de considerar aprobada dicha unión inter-religiosa, la preferencia por la mujer musulmana es palpable. Según Tsafir (2005), esta preferencia por la mujer musulmana sobre la mujer de cualquier otra religión monoteísta viene explicada por dos tipos de razones: razones que expresan preocupación ante el hecho de que el hombre musulmán pueda preferir a la mujer que no lo es por encima de la mujer musulmana, y razones que reflejan temor ante el supuesto de que la mujer no musulmana pueda tener una influencia negativa ante el esposo y los hijos/as musulmanes/as con respecto al seguimiento de su fe. La escuela chiíta, por su parte, no admite ninguna excepción de unión inter-religiosa, ni siquiera a favor del hombre, como hemos visto que

aceptaban las cuatro escuelas sunitas, salvo que el matrimonio que se celebre sea temporal y sin efectos hereditarios (Ferrer Ortiz, 2011).

Atendiendo literalmente a lo establecido de nuevo en el texto del Europe Committee of the conference of European Churches; *Marriages between Christians and Muslims: Pastoral guidelines for Christians and Churches in Europe* (2000:151): “todas las escuelas legales coinciden en que una mujer musulmana solo puede casarse con un hombre musulmán. Si la mujer musulmana se ha casado, de buena fe, con un no musulmán, este matrimonio deviene nulo tan pronto como el error sea conocido”.

Con respecto a las consecuencias de la exogamia religiosa también difieren las diferentes escuelas, aunque hay un denominador común: la esposa cristiana tiene dentro del matrimonio los mismos derechos y obligaciones que una esposa musulmana, en términos de divorcio también. Sin embargo, la escuela Safí'i, por ejemplo, señala que la esposa no musulmana debería adoptar las costumbres de dicha religión una vez dentro del matrimonio. Los hanafíes y los malikís son de opinión de contraria, el marido musulmán no puede obligar a la esposa que no lo es a “no comer cerdo o no beber vino” (Tsafir, 2005).

Es interesante esta cuestión con respecto a las consecuencias de la unión inter-religiosa, porque la sharia, ley islámica, no se aplica de manera idéntica en todos los países islámicos. En Marruecos, por ejemplo, la ley del estatuto personal es la Mudawwana, y data de 1958. Esta ley rige para todos los marroquíes a excepción de los judíos, y en el artículo 108 se introdujo una reforma referente a la custodia de los hijos; una ex esposa cristiana puede obtener la custodia de los hijos durante un largo periodo de tiempo permitido por la sharia (Sadar, 2002).

Y lo más llamativo desde la perspectiva religiosa y jurídica al tratar las consecuencias de unión inter-religiosa son los derechos de herencia: la diferencia de credos excluye la sucesión por ambas partes. Solo los hanafíes hacen una excepción a esta regla; si la esposa cristiana se convierte al islam después de la muerte del marido puede reclamar la herencia, siempre y cuando esa conversión se produzca antes de que la herencia se halla dividido (Sadar, 2002).

2.3.3. La diversidad de las mujeres musulmanas: ¿por qué se habla siempre de “la mujer musulmana” como una identidad única y homogénea?

La heterogeneidad existente entre las mujeres musulmanas es palpable en base a muchas de las características que las definen. Pensar en las mujeres musulmanas como un colectivo homogéneo es uno de los principales errores que se cometen desde instituciones y organismos, así como desde el pensamiento social colectivo. Una de las principales cuestiones que reflejan la heterogeneidad de este grupo es quizás la relativa al ámbito de la identidad religiosa. Dicha identidad expresada por las mujeres que son musulmanas está estrechamente ligada a sus procesos de socialización. Y estos procesos de socialización difieren, entre otros motivos, si la mujer es migrante o no lo es, es decir, si son mujeres musulmanas conversas.

Como señalan Dietz y El-Shohoui (2011), las mujeres musulmanas que provienen de un contexto árabe, principalmente marroquí en el caso que nos ocupa, y que han crecido en un entorno familiar practicante, perciben más usualmente el islam como una parte inherente de su identidad y de su identificación. Lo perciben del mismo modo, como una parte integral de las celebraciones y tradiciones familiares. Mientras que las mujeres musulmanas conversas españolas, por ejemplo, perciben en muchos casos una separación más clara entre religión y cultura, ya que sus procesos de socialización no se han relacionado con esta religión. Esto, en cierto modo, lo he podido analizar en los resultados etnográficos y las diferencias que se desprenden entre las madres de las jóvenes que eran musulmanas conversas y las que no.

Muy diversas son también las posturas que las mujeres musulmanas tienen acerca del velo. Sin embargo, en el imaginario colectivo de la sociedad española el velo no es un elemento más, está unido a la identificación de la mujer musulmana y es inseparable de ésta. En España, hasta el momento, no han existido grandes conflictos públicos en relación al tema del pañuelo, sobre todo teniendo en cuenta que el debate se ha generalizado en otros países de nuestro entorno. Quizás por este motivo en nuestro país no existe una legislación oficial acerca del permiso o la prohibición expresa de llevar el pañuelo en contextos institucionales o laborales (Dietz y El-Shohoui, 2011).

Pensar el velo como elemento identitario también difiere, evidentemente, en función de la mujer musulmana, su socialización, su nivel de práctica y su trayectoria. Para la sociedad española en general el velo es un instrumento de estigmatización. De hecho, no solo el islam, sino las mujeres musulmanas, sobre todo, han sido estereotipadas como lo opuesto al ideal que debe ser el occidental, de civilización moderna, secularizada e inclusiva. Como afirma Dietz (2004:14): “las mujeres musulmanas tienden a ser identificadas como las representantes estereotípicas de la alteridad, del prototipo occidental de la “otredad”.

Las mujeres musulmanas experimentan estigmatización “multidireccional”. En alguna de mis entrevistas, por ejemplo, varias de las jóvenes musulmanas entrevistadas me contaban que en numerosas ocasiones el comentario recibido cuando exteriorizaban su fe era “tú no pareces musulmana (de verdad)”. Y este comentario gira en torno al símbolo que “debe” ser identificador de la mujer musulmana, el velo. Una imagen no solo estereotipada, sino reduccionista, es la que caracteriza el imaginario colectivo en torno al islam y a las mujeres musulmanas.

En el análisis sobre los procesos de estigmatización que experimentan las mujeres musulmanas hay investigadores (Dietz y El-Shohoui, 2011; Rosón Lorente, 2008) que clasifican estos procesos en dos categorías; por un lado, existiría la distinción entre las formas de discriminación exógenas y endógenas. Y por el otro, la discriminación etnorreligiosa y la discriminación de género. Para las mujeres musulmanas, las dimensiones étnica y religiosa de toda esta clasificación pueden ser las protagonistas.

2.4. Ser o parecer moro en España: lo enraizado del estigma

2.4.1. Prejuicios y estereotipos: el estigma de la musulmanidad en el contexto español.

A pesar del hecho de que la tradición española, y sobre todo la andaluza, no pueden ser entendidas sin su historia, legado y patrimonio cultural islámico, la identidad española ha sido construida siempre en oposición a la imagen del árabe en general y del marroquí en particular, peyorativamente conocido como “el moro”. El concepto de moro se ha aplicado a la generalidad, pese a referirse a los habitantes del noroeste de África, porque como afirma Mateo Dieste (2018:76): “la generalización es una de las características de todo estereotipo”.

Existen dos actitudes y/o corrientes históricas que definen nuestro legado, y que han propiciado en cierto modo un debate histórico también en torno a la idea de la *Reconquista*, ya iniciado con las figuras de Sánchez-Albornoz y Américo Castro en el pasado siglo. Una de ellas es la que afirma que el islam fue una anomalía en la historia de España y otra que afirma que esta religión también forma parte de nuestra cultura y de nuestro pasado, definiendo en gran parte lo que somos ahora y, por tanto, puede concebirse como un elemento integrante de nuestra identidad. El reflejo de estas ideas en el imaginario colectivo se manifiesta a través, por ejemplo, de lo que revelan las encuestas de opinión pública; la mayoría de los ciudadanos españoles unen su oposición a los inmigrantes en general y a los musulmanes en particular, especialmente a la comunidad marroquí (Pérez-Díaz et al., 2004). Zapata-Barrero (2006) ha denominado “maurofobia” a este tipo específico de rechazo.

Es importante tener en cuenta aquí la gestión actual del proceso migratorio, guiada por una suerte de memoria histórica en la que el modelo social que se pretende implantar se basa en dos premisas importantes; el idioma y/o la religión. En palabras de Zapata-Barrero (2006: 147) “estos son los dos pilares básicos del discurso de exclusión español, por lo tanto, podemos concluir que el idioma y la religión son los elementos más tangibles de la tradición española”.

Esto significa que tampoco podemos abordar la actitud de rechazo hacia la comunidad magrebí, marroquí, sin tener en cuenta la variable histórica, la reminiscencia al concepto de *Hispanidad* y la denominada época de la “Reconquista”.¹⁰ Durante la época colonial española el moro era el salvaje al que había que civilizar, y el estereotipo alrededor del moro se ha naturalizado durante décadas, originando discursos de alteridad y xenofobia. La imagen distribuida en torno a la figura del moro ha gozado de numerosas atribuciones que van desde la violencia, el salvajismo o la traición hasta atribuirle cualidades sexuales o exóticas (Mateo Dieste, 2018).

Los medios de comunicación y la cobertura de según qué serie de acontecimientos también han influido en la percepción y las opiniones de la ciudadanía española. Aunque no se encuentran en el origen del rechazo, sí son parte importante en que éste se perpetúe. Como señala Mateo Dieste (2018:33), parte de este aumento en el rechazo percibido se debe al efecto que provocó el 11-S y sus consecuencias “tanto para Oriente Medio y el Mundo musulmán en general, como para los musulmanes residentes en países de mayoría no musulmana”.

Incluso las instituciones y autoridades públicas han jugado un papel importante en el distanciamiento de la población española con el colectivo magrebí. Un ejemplo del papel de las autoridades públicas es el rechazo a la construcción de mezquitas y oratorios musulmanes en diversas localidades españolas. Si bien es cierto que también ocasionado por la presión de la comunidad vecinal. Este rechazo se podría interpretar como contrario al acuerdo legal entre el estado español y la comunidad islámica.¹¹

Este odio y rechazo se han concentrado principalmente en la dimensión religiosa. La mayoría de los conflictos originados giran en torno a la presencia de lo musulmán o de la musulmanidad en la esfera pública, en el uso de los espacios públicos, y temáticas recurrentes como el uso del burka o la cuestión del hijab revelan esto cada vez más. La

¹⁰ En general se ha denominado así a este periodo de la historia española, aunque cada vez hay más discrepancias con respecto a la idoneidad del término, tanto por lo que su carga de significado supone como por el rigor histórico del periodo que describe.

¹¹ Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España.

visibilidad es importante y es un problema tanto “ser musulmán” como “parecerlo”, en el sentido de que parecer marroquí ya es parecer musulmán (Mateo Dieste, 2018).

Con todo esto, Zapata-Barrero (2006:143) plantea las siguientes cuestiones que me parecen muy pertinentes para entender el estigma de la musulmanidad en el contexto español; “¿Cómo gestiona España el hecho de que la opinión pública y los argumentos políticos estén dominados por un estereotipo histórico? ¿Cómo puede España luchar contra esta percepción negativa de “los moros” sin sentir que es una amenaza para su identidad nacional como expresan los propios ciudadanos españoles? Y ¿cómo pueden los propios musulmanes expresar su identidad en una sociedad que los rechaza y que concibe su tradición como una anomalía histórica?”.

A lo largo de la historia y hasta el día de hoy toda la imagen alrededor del moro ha ido reforzando las diferencias y creando simultáneamente la categoría del “otro”, definida, limitada y perfectamente visualizada en el imaginario colectivo español. De esta manera, la distinción es tan natural que parece ineludible para la adquisición de una identidad española, nacional y/o cultural, “como si la xenofobia constituyese una actitud inherente a los pueblos” (Mateo Dieste, 2018:36). La aportación de Geisser (2003) en cierto modo corrobora estas ideas. El autor señala que España es de los pocos países en los que no se ha observado un incremento de la islamofobia después de los ataques terroristas de Madrid, pero porque en España existía ya una xenofobia étnica, consecuencia del peso de la historia.

2.4.2. Racismo cultural: una introducción al pensamiento diferencialista y culturalista de Pierre-André Taguieff.

“La actitud más antigua, y que descansa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos, puesto que tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos hallamos en una situación inesperada, consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales (...) que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos” (Lévi-Strauss, 1983:308).

El racismo como tal es un término del que todo el mundo ha oído hablar, y un término que todo el mundo ha usado alguna vez en sus muchas derivaciones y acepciones lingüísticas. Véase el ejemplo más común “yo no soy racista, pero...”. Este es un caso de lo que Hewitt y Stokes (1975) llamaron *credencialización*; al nombrar una posible acusación contra sí misma, el orador se otorga credenciales de alguien que sabe que lo que está a punto de decir se puede interpretar como racismo. Sin embargo, como el racismo no solamente es un término o concepto, sino que es el reflejo de una práctica social cotidiana, como tal ha evolucionado en el tiempo. La manifestación más explícita del racismo era aquella que se fundamentaba en la diferencia biológica entre razas. La creencia de la superioridad biológica de unas razas con respecto a otras, es lo que se ha denominado racismo biológico (González Alcantud, 2014).

El concepto en sí de “nuevo racismo” entendido como racismo culturalista podemos situarlo en la obra de Barker (1981), *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. A la raza de base biológica le ha seguido una distinción basada en principios sociales y culturales, tal y como lo piensa Pierre Bourdieu, en tanto base de las “razas culturales” (González Alcantud, 2014: 328). Una de las primeras manifestaciones del racismo cultural fueron las obras de intelectuales como Hyppolite Taine y Ernest Renan, que con sus ideas de raza ligadas a la filosofía del arte y al sentido de la estética influirían en el pensamiento posterior del racionalismo ilustrado y revolucionario. El determinismo cultural se va abriendo paso de esta manera. La visión conservadora basada en el concepto de “raza cultural” permearía toda la ideología y comportamiento colectivo de Francia durante buena parte del siglo XX (González Alcantud, 2014: 331).

Cuando este racismo de tipo biológico devino intelectual y políticamente inviable se produjo su “sustitución” por el racismo cultural, diferencialista o elegante, como se le ha venido llamando (en adelante racismo cultural). Por otro lado, para comprender el sentido que actualmente tiene el racismo cultural es necesario recurrir a los postulados de Pierre-André Taguieff acerca del término. Para Taguieff (2001:198) el racismo constituye un conjunto de actitudes llevadas a cabo por las personas, pero estas actitudes conllevan dos procesos; el primero de estos procesos sería “la exclusión o rechazo hacia un grupo que consideramos distinto del propio”, esto constituye un proceso de *hetero-racialización*, y el segundo proceso es el que ocurre cuando existe una auto percepción del propio grupo de afiliación como racial, es decir, *auto-racialización*.

Así, en base a estos procesos, el autor distingue cinco presupuestos dentro de lo que serían las actitudes racistas: el rechazo a lo universal, la categorización del conjunto de individuos, la absolutización de las diferencias, la naturalización de éstas y la interpretación inigualitaria de las diferencias. Podría decirse que estos presupuestos se complementan entre sí, se retroalimentan y no son mutuamente excluyentes. Es decir, una actitud calificada de racista puede ser aquella que englobe uno de los presupuestos, varios a la vez, o uno alternativamente al otro.

Para nuestro trabajo el presupuesto que más nos ocupa sería la naturalización de las diferencias, ya que es aquí donde Taguieff habla expresamente de “racismo diferencialista” (racismo cultural). Existe una naturalización de las diferencias biológicas y también de las diferencias culturales y de las identidades colectivas (Taguieff, 2001: 206). En palabras de Taguieff:

“Para las tradiciones mentales, los tipos o herencias culturales, imaginarios supuestamente específicos o configuraciones particulares de valor pueden ser sacralizados, proyectados e inscritos en una naturaleza cultural postulada como en sí misma y absolutamente valiosa y, por lo tanto, pueden prohibir un modo “culturalista” de racialización”. (2001:207).

Se pasa de un esfuerzo intelectual por conseguir un anti-etnocentrismo a hablar, también desde el ámbito intelectual, del “derecho a la diferencia”, “el respeto a las diferencias” o “el elogio a las diferencias” (Delgado, 1998:61). Esto ha sido calificado por Taguieff

(1990) como el *efecto perverso*: el pluralismo cultural, de intención antirracista, está en el origen de los nuevos modos de “racialización”.

La crítica al antirracismo imperante en la actualidad no es por defender el racismo evidentemente, sino para señalar que el antirracismo popular y oficial se basa en un simplificado modelo de racismo, y que no critican o incluso captan, las prácticas más esencialistas de “racialización”. El antirracismo se conforma con afirmar que, como no hay base biológica para jerarquizar, el racismo se ha equivocado. Pero esto es una postura muy simplista, porque no tiene en cuenta la realidad social de la idea de raza (Bonilla-Silvia, 1999), ni, por supuesto, el racismo sutil, término que Essed (1991) y Sue (2010) conceptualizan como microagresiones racistas, humillaciones o afrentas cotidianas, verbales o de comportamiento, intencionales o no, que comunican menosprecios hostiles.

a) Un esbozo del pensamiento mixofóbico dentro de las ideas del racismo cultural.

Es importante, sobre todo porque presenta relación con el objeto de esta investigación, mencionar lo que Taguieff (2001) aporta sobre el rechazo a la mezcla, refiriéndose simultáneamente al racismo de base biológica en su terminología. Para este autor el rechazo a la mezcla presenta una vinculación muy estrecha con la inmigración, e incluso también con los procesos identitarios de hijos/as de parejas mixtas. No podemos olvidar señalar que el pensamiento mixofóbico que describe Taguieff es parte del corazón de la doctrina antropológica de finales del siglo XIX (Davenport, Mjoen, Humphrey, Widney, Grant, Gobineau...). En aquel entonces y dentro de ese pensamiento antropológico podían distinguirse tres posiciones: mixofobia absoluta (“sacralización de la raza”), mixofilia incondicional (la mezcla de razas es beneficiosa) y la mixofilia moderada (se caracteriza porque la mezcla, para ser beneficiosa y positiva, ha de efectuarse con moderación) (Taguieff, 2001).

Taguieff (2001) afirma que la inmigración en sí misma era concebida en ese momento como “una transfusión de sangre étnica masiva”, un “injerto interracial”, y que la mezcla tiende a ser beneficiosa únicamente para la “raza inferior” porque hace mediocre a la superior.

Curiosamente en relación a la identidad de los descendientes mixtos (métis), éstos eran calificados de personas no asimiladas, porque pueden correr el riesgo de no ser reconocidos por ninguno de los grupos “de los cuales son el resultado”, y esto se agrava si existe un conflicto entre esos grupos.

Además, según Taguieff (1990), este “racismo diferencialista” (racismo cultural) también implica un miedo a mezclarse, la mixofobia. Más allá de las convicciones de la superioridad del propio grupo y la xenofobia, el racismo cultural conlleva el miedo a la “mezcla”. Taguieff se cuestiona si la actitud mixofóbica, de la que hemos hablado anteriormente, específica del racismo, es de hecho una construcción histórico-social, o es también una actitud universal difundida a través de la especie humana.

San Román (1994) relaciona también la mixofobia con los procesos de alterofobia, lo cual se vincula con la idea de racismo cultural que venimos señalando, y establece que las materializaciones más precisas de este fenómeno, de la mixofobia, podrían encontrarse en el rechazo a los matrimonios inter-étnicos “por la importancia de sus consecuencias”, y “las barreras étnicas que se refuerzan y simbolizan” (1994:204).

b) El racismo cultural como resultado de la suma entre “racialización”¹² y visibilidad.

No obstante, para ir materializando la relación entre el racismo cultural, la racialización y/o estigmatización y la visibilidad, me gustaría mencionar algunas ideas sobre el racismo cultural que están conectadas entre sí y con la imagen de musulmanidad.

Modood (1997:154) define el racismo cultural como “aquel basado en diferencias culturales, la preferencia natural del comportamiento humano por su propio grupo cultural (endogamia), y la incompatibilidad entre las diferentes culturas. Si las diferentes culturas coexisten, o más allá si llegan a mezclarse (mixofobia), se produciría un conflicto social”. Y lo que es más importante, sobre todo en esta investigación, es que si esa minoría no

¹² Hay seis términos (visibilidad, mora, musulmanidad, género, racialización y raza) que, por su complejidad de sentido y significado, van a ser escritos entre comillas la primera vez que se operacionalicen. Una vez utilizados la primera vez dejarán de entrecorillarse en el resto del texto con el objetivo de hacer la lectura más fluida.

blanca, es lo suficientemente amplia como para configurar una identidad colectiva y comunitaria, entonces ese racismo cultural será más acusado. Es decir, los grupos racializados, que tienen “identidades culturales distintivas”, que son visibles, sufrirán una dimensión adicional de discriminación y prejuicio. ¿No es acaso esta problemática que plantea Modood a la que nos enfrentamos actualmente?

Nos referimos a la incompatibilidad entre culturas a diario, y entonces usamos el concepto de integración (mal entendido como asimilación) como la única vía posible para la unión entre “ellos” y “nosotros”. En cierto modo es como pretender que dejen de ser visibles para ser como nosotros, porque de otra manera los procesos de discriminación y racismo serán inevitables.

Esto supone una materialización a pequeña escala del “Choque de Civilizaciones” enunciado por Huntington (1993). Defender los valores judeocristianos/occidentales en oposición a todo lo que no pertenezca a la cultura occidental, a “nuestra cultura” (construida en oposición-a-). Y esto en parte está relacionado con el auge de movimientos nacionalistas en Europa, que han originado el florecimiento de actitudes xenófobas y racistas, pensadas para proteger Europa de un invasor en todos los sentidos. Así pues, lo que efectivamente se exige a ciertos colectivos de inmigrantes (visibles, otra vez) es el hecho de que sean culturalmente asimilables, porque de lo contrario se percibe al “otro” como una amenaza (Rodat, 2017:134).

Modood (1997) afirma que el racismo cultural tiene su base en el racismo biológico, ya que la exclusión y el trato desigual de las personas se realiza en base a su apariencia física y otras “diferencias físicas imputadas”, como por ejemplo, la “no blancura”. Esto está muy relacionado con lo que afirma Fredrickson (2002:323) sobre las diferencias hereditarias e inmutables; “cuando un grupo étnico o un colectivo histórico intenta dominar, excluir o eliminar a otro grupo basándose en sus diferencias, consideradas además hereditarias e inmutables”.

Considero también muy adecuada la distinción que hace Cheng (2015: 565) entre “viejo racismo”, refiriéndose al racismo biológico, y “nuevo racismo” o “racismo diferencial”. Ella viene a señalar las definiciones de ambos tipos un poco en la misma línea que

Modood. Existe una demarcación común entre estos dos tipos de racismo, si bien el racismo “antiguo” presupone un tipo de dominación colonial legitimada por la ideología de la desigualdad de los tipos humanos, en el racismo diferencial (racismo cultural) no existe una desigualdad explícita de razas, sino que se destaca la “otredad”.

Wieviorka (1997) considera que el racismo solo puede considerarse legítimamente como racismo cultural si los fenómenos culturales se vuelven a “empaquetar” de una manera que los hace parecer en algún modo biológicos, y que no es racismo cultural si la persona racista se refiere exclusivamente a las características culturales (Wieviorka, 1997).

Entonces, usamos el término “racismo cultural” para denominar los procesos de discriminación en base a determinadas características no biológicas de un colectivo concreto, y a la clasificación de la dicotomía “ellos/nosotros”. Bravo López (2010:192) propone un concepto de “nuevo racismo” que es muy pertinente para mi trabajo; “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”. No es sino aquel presupuesto de racismo diferencialista que Taguieff (1990) denominó como “naturalización de las diferencias”.

Operacionalizando a esta investigación entonces, el racismo cultural sería el contexto o entorno en el que se lleva a cabo el proceso de estigmatización o racialización. Y este proceso tendría entre sus múltiples causas la visibilidad. Por eso creo, y lejos de establecer afirmaciones simplistas o esencialistas, que racismo cultural, estigmatización y visibilidad deberían analizarse conjuntamente. Porque las características culturales pueden ser racializadas (Dunn et al, 2007) y en este caso, “el abuso y exclusión de los musulmanes, basado en la inferioridad cultural, incivilización e incompatibilidad cultural es un proceso de racialización sin raza” (Dunn et al, 2007: 566-567).

En este sentido el rechazo hacia los musulmanes se superpone con el racismo cultural, porque las características culturales y de comportamiento, así como los hábitos de vestimenta o estilo de vida se convierten en esenciales y racializados. La vertiente étnica de la musulmanidad, sobre todo cuando hablamos de inmigración, es el elemento más visible. Por tanto, como afirma Cheng (2015:568):

“Muslims can be racialised as ‘Arabs’, ‘Turks’ and so on, so that people with Arab or Turkish sounding names or looks (whatever they may be in the eyes of the perpetrators) may experience discrimination or be attacked for being ‘Muslim’ even if they are not Muslims, because religion is linked to physical appearance or ethnicity as an identity marker”.

Esta afirmación me parece clave para comprender el sentido de la investigación que realizo, el “problema” aquí sería no tanto ser musulmán, sino parecerlo. Por eso es tan importante hacer referencia a la visibilidad como construcción social. Meer y Modood (2009) también han coincidido en este aspecto. La apariencia física junto con la religión, la cultura o el idioma son marcadores importantes de los procesos de racialización. Por último, para Campos (2012) los procesos de racialización consisten en la reducción de los grupos a términos raciales, es la distinción y la diferenciación de los seres humanos en base a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, religiosos... De esta forma, se refiere a categorías no pre-existentes a la relación de desequilibrio entre los grupos, sino creadas a causa de esta relación.

2.4.3. El debate acerca de la pertinencia del término islamofobia.

El término islamofobia ha sido definido por la CBMI (*Commission on British Muslims and Islamophobia*¹³), establecida por la Runnymede Trust en 1996-1997, como una hostilidad infundada hacia el islam y, por lo tanto, temor o reticencias hacia todos o la mayoría de los musulmanes. La consagración del término en el espacio europeo, tal y como se emplea hoy en día, se le atribuye a dicha organización, pero hay autores como Bravo López (2010) que sitúan su origen mucho antes.

¿Es pertinente usar la palabra islamofobia? ¿Es islamofobia lo que existe y se manifiesta realmente en la sociedad? ¿Los musulmanes son rechazados por su color de piel, por su origen étnico, por su cultura, por su religión...? ¿Por todo a la vez? Según se conteste a estas preguntas puede derivarse que, o bien la islamofobia es considerada una forma de intolerancia religiosa, o, por el contrario, una forma de racismo cultural como ya he comentado en el apartado anterior (Bravo López, 2010).

¹³Informe CBMI (1997): *Islamophobia, a challenge for us all*.

A finales de los noventa algunos autores (Modood, 1997; Halliday, 1999) empezaron a discutir la conveniencia del término islamofobia para designar un rechazo que, según ellos, no estaba motivado por un rechazo hacia la religión islámica, sino más bien por un rechazo de base étnica y cultural (racismo cultural). Para los autores que ven en la islamofobia una tipificación de racismo cultural (Halliday, 1999; Modood y Meer, 2012), la línea argumentativa sería la que sigue; “la islamofobia se dirige contra los musulmanes por unas creencias que se les atribuyen en función, no de lo que cada uno de ellos pueda creer individualmente, sino en función del origen con el que sean identificados” (Bravo López, 2010:196).

Esto constituye una corroboración de que el racismo cultural es el contexto en el que los procesos de estigmatización se producen, y que la visibilidad es una de sus principales causas. “Son identificados con un origen” porque son visibles, y a partir de ahí empiezan a producirse toda una suerte de interpretaciones (como que por el hecho de tener ese origen son musulmanes). Pero, ¿dónde está el “problema” para la sociedad? ¿En su origen, y por eso es musulmán? ¿O en que es musulmán, sin importar el origen?

Cuando estos procesos de esencialización ocurren, la identidad musulmana pasa a estar definida no tanto por unas creencias sino por un origen étnico. Se convierte en una identidad involuntaria, en una identidad asignada. Además, el racismo cultural tiene una lógica determinista al considerar la inmutabilidad de absolutamente todas las características identitarias de una persona, ya que considera que la persona se constituye por la cultura de “la que proviene”, y que así será siempre (Bravo López, 2013). El racismo implica una concepción determinista de la identidad *per se*. Todo esto ocasiona igualmente que el “islam” y sus “categorías adyacentes” (moro, musulmán, mahometano) se resitúen continuamente en la construcción antagónica del “nosotros” vs. “el otro” (Rosón Lorente, 2008).

Entre los argumentos que se utilizan en contra de emplear el término islamofobia se encuentra también el que propone Halliday (1999). Al emplear el término islamofobia se dan por sentadas dos afirmaciones que en realidad son altamente discutibles; parece que el islam es algo homogéneo y monolítico, que solo hay “un tipo de islam”, y que efectivamente existe algo fundamentado contra lo cual dirigir esta fobia. En esta línea,

también Akzbarzadeh y Roose (2011) indican que hay que tener en cuenta el fenómeno que consiste en considerar a un grupo altamente diverso de personas, que comprende diferentes orígenes nacionales y étnicos, como algo homogéneo en el imaginario colectivo. Todos estos conceptos e ideas son muy dependientes del sentido y significado con el que se usen. En cualquier caso, creo que depende de cada contexto nacional y circunstancial el hecho de creer que usar un término u otro es más adecuado.

En opinión de Cheng (2015), cuando el rechazo se argumenta o “legítima” hacia la musulmanidad entendida ésta como una apariencia concreta, una cultura o un modo de vida, y no como afiliación religiosa *estricto sensu*, el término adecuado es antimusulmanismo, no islamofobia (Meer y Modood, 2009; Erdenir, 2010). Aquí la imagen del islam como una religión no blanca y estigmatizada es evidente. Entonces los musulmanes por definición también son racializados en este sentido, y considerados de ascendencia no europea.

Por otro lado, ante la cuestión que planteaba sobre ¿Qué hay de intolerancia religiosa en la islamofobia? Encuentro varias líneas que intentan responder esta pregunta. Geisser (2003), por ejemplo, considera que la islamofobia es una especie de “*religiofobia*” y esto enlaza con la idea de la arabista Eva Gómez (2009), que destaca el creciente papel de la secularización en Occidente en relación al aumento de la intolerancia religiosa. Es una postura muy interesante, ¿hasta qué punto es racismo? ¿Hasta qué punto intolerancia religiosa debido al proceso de secularización (intentando asimilarse al laicismo francés)?

Fredrickson (2002:74) ayuda bastante al respecto con el siguiente ejemplo de su libro *Racism: a short history*, “si la conversión, asimilación o desislamización de un musulmán son una posibilidad real (y ahí desaparece el rechazo), tenemos intolerancia religiosa, pero no racismo”. Si consideramos que, por el contrario, la islamofobia es racismo cultural una persona musulmana de ascendencia europea (caso de los europeos conversos) no podría ser en este caso víctima de islamofobia, entendida como racismo cultural, de personas que comparten con ella ascendencia y cultura europea (Bravo López, 2013).

Foner (2015) es quizás quien concilia un poco las dos corrientes de pensamiento. Propone entender la islamofobia tanto como racismo cultural como intolerancia religiosa. En su

comparación entre el islam en Europa con la idea de raza en EEUU, afirma que en Europa la cultura y la religión se han esencializado “*to the point that they become the functional equivalent of biological racism*” (2015:888), pero que, a la misma vez, la actividad basada en principios religiosos tiene muy poca aceptación en Europa occidental, mucha menos legitimidad que en EEUU, y que aquellos europeos con creencias religiosas y practicantes son definitivamente una minoría.

Si bien es cierto que el secularismo no se ha implantado igual en todos los países europeos, no se ha aceptado del mismo modo, ni se ha combatido con la misma resistencia en unos países que en otros. Sea cual sea la línea argumentativa escogida, lo que es cierto es que el islam en sí mismo es una religión actualmente en descrédito. Todas las religiones lo están, pero el islam es una religión visible, y por tanto susceptible de ser racializada, así que la ecuación más justa sería la suma entre “*relifobia*” más racismo cultural, para dar resultado a la islamofobia como se entiende actualmente.

CAPÍTULO 3: DISEÑO METODOLÓGICO

3.1. Sentido y significado de los principales conceptos de mi investigación

En este trabajo se han utilizado palabras con un gran contenido no solo conceptual, también simbólico. Son términos que por su flexibilidad o capacidad de acoger y describir diferentes fenómenos, en ocasiones son “problemáticos”. Y por esta razón creo necesario explicar cómo los he utilizado, qué describo y a qué me refiero cuando los empleo. Hay cuatro conceptos especialmente que en mi trabajo suelen aparecer ligados de forma frecuente. Dos de ellos son esencialización y musulmanidad, y los dos siguientes son racialización y visibilidad. Considero que estos dos últimos conceptos podrían ser algo más controvertidos, por su contenido simbólico y su implicación social.

Cuando me refiero a la **esencialización**, entiendo el proceso que tiene lugar cuando las características culturales de una persona que pertenece a un grupo étnico, en ocasiones minoritario, son destacadas y situadas en una posición contraria a las características que podría compartir el grupo en principio mayoritario. Es decir, esencializar las características culturales de una persona es poner en valor aquellos elementos distinguibles de su cultura para construir una diferencia (Meer y Modood, 2012). Por este motivo he hablado en el planteamiento teórico del trabajo sobre el racismo cultural. El racismo cultural viene a significar esa materialización de la esencialización, dónde la cultura substituye a la idea de raza biológica, haciendo de la cultura una entidad igual de esencial, fija e inmutable (Rodríguez-Reche, C. y Rodríguez-García, D. 2020). Es lo que Barker (1981) denominó “nuevo racismo”, Taguieff (1990) “neo-racismo diferencialista”, o Stolcke (1995) “fundamentalismo cultural”.

Mateo Dieste (2018) realiza una aportación sobre este término que ha sido relevante en mi investigación. Esta aportación se relaciona también con el término de “objetivación”. Ambos conceptos se refieren al proceso a partir del cual un grupo social construye, transmite e internaliza unas definiciones sobre otro grupo. De modo que este grupo es etiquetado como un cuerpo significativamente diferenciado, homogéneo, objetivo, indiscutido e inalterado en el tiempo, con unas características que le vienen dadas por su propia naturaleza. Al señalar a una de las jóvenes entrevistadas como integrante de un grupo étnico concreto, distinto al grupo “mayoritario”, a partir de un elemento cultural como podría ser el tipo de pan que se lleva al recreo del colegio, o, la fórmula que emplea

(una especie de rezo) cuando necesita suerte para buscar aparcamiento con el coche, se está esencializando. Y así lo he descrito en mi análisis.

Por tanto, como esencializar es posicionar, la consciencia de que existe un “nosotros” y un “otros” basado en la etnicidad, configura esa relación opuesta basada en la diferencia (Molina y Rodríguez-García 2017). La interpelación en torno a los conceptos es inevitable. Cuando reconocemos a un grupo étnico como tal; “grupo de individuos que comparten una cultura y se sienten unidos por una conciencia de singularidad básica” (Molina y Rodríguez-García 2017: 2?), ¿no estamos legitimando en cierto modo la separación ejercida? ¿Qué papel ocupa en esta construcción de la diferencia la identidad nacional?

Puede que exista en un territorio concreto una identidad nacional muy marcada, a la que se le asocie una determinada cultura homogénea y sin espacio para la distinción. En este sentido la etnicidad podría ser entendida como algo negativo, incluso como una incompatibilidad o “amenaza” (Parekh, 2006). En mi trabajo ha quedado reflejado, en más de una ocasión, que las jóvenes entrevistadas pueden llegar a percibir un sentimiento de incompatibilidad entre su identidad étnica/religiosa, y lo que la sociedad les atribuía generalmente como aquella identidad nacional/cultural que deberían tener.

Por tanto, y volviendo a los términos mencionados; ¿se puede esencializar la **musulmanidad**? Rodríguez-García (2017; Rodríguez-García et al., 2019) define la musulmanidad como el hecho de tener una herencia musulmana mora y visible, partiendo del hecho de que lo que se percibe como tal está estereotipado. Cuando esto ocurre, cuando se categoriza en base a una visibilidad socialmente construida y se genera una exclusión, se está esencializando la musulmanidad, dando lugar a los procesos de racialización.

En este punto nos encontramos con dos de los términos que, como decía, más reflexión han conllevado en mi trabajo. Entiendo la **visibilidad** como una construcción social, que no supone sino el factor detonante del hecho racista. Una persona no es visible *per se*, nadie es visible por el mero hecho de ser y estar. La visibilidad como concepto, y al igual que la identidad (Ricoeur, 1990), se configura en un proceso relacional. No se puede obviar aquí la distinción de nuevo entre “nosotros” y “el otro”. (Tú) percibes como visible a alguien en función de (tú) pertenecer al “nosotros” y (tú) emplazarlo en la categoría “otros”.

Para Jenkins (1997) la visibilidad es materializada a través del protagonismo de los estereotipos étnicos en la apariencia física, que pueden vehicularse en aspectos como el fenotipo, la vestimenta.... Incluso como hemos descrito en mi trabajo a través del nombre y los apellidos. En cualquier caso, es importante remarcar que la visibilidad, al igual que la idea de raza, son construcciones sociales.

En mi investigación es importante la visibilidad, entendida de esta forma, porque no todas las percepciones sociales (visibilidades construidas socialmente) son igualmente recibidas. Esto se traduce en diferentes actitudes para diferentes apariencias. No es lo mismo “ser o parecer marroquí” que “ser o parecer alemán”. Y no lo es porque lo que se percibe como “ser o parecer moro/a” está estereotipado negativamente en el imaginario colectivo social, por eso la subjetividad de las percepciones. Por eso, la necesidad de dialogar sobre el término **racialización**, muy controvertido también.

Este concepto viene siendo utilizado desde hace algún tiempo en los estudios sobre migraciones, identidad, etnicidad, racismo, discriminación y mestizaje en todo el mundo (Gans, 2017; Grosfoguel, 2012; Meer, 2013; Rumbaut, 2009; Rodríguez-García et al., 2019). Una acepción del término en la que me he basado para su utilización es la proporcionada por Campos (2012), que hace referencia a la naturalización de la diferencia con respecto a la pertenencia a un grupo étnico/cultural. A la esencialización, y por eso explicaba que son conceptos ligados en mi investigación, de características individuales o grupales, donde la visibilidad (socialmente construida) tiene un destacado papel.

Cuando he escrito sobre racialización en esta tesis doctoral lo he relacionado con procesos de estigmatización, sobre todo religiosos. Por eso, en mi planteamiento teórico, es importante la idea de racialización de la religión. Meer (2013) señala que en la mayoría de países occidentales, tanto los judíos como los musulmanes han sido y son racializados, al asociar su afiliación religiosa con unos atributos de inferioridad consustanciales al hecho cultural y étnico. No obstante, y como conocedora del debate existente en torno al uso del término, el término estigmatización aparece más frecuentemente que racialización en mi análisis. Estigmatización es un término que me genera más seguridad y certeza por su dominio más extendido en el tiempo. Y racialización lo he referido, sobre todo, a aquellos

aspectos que reflejan la atribución al islam de ciertos prejuicios y, por ende, de estereotipos a las jóvenes musulmanas.

Otra cuestión que me resulta acertado tratar aquí es el tema del reconocimiento, ligado también, desde la óptica de mi investigación, a la visibilidad. Entiendo que, en función del análisis y los resultados del mismo, podríamos hablar de las “dos caras de la visibilidad”. Hay una cara de la visibilidad que es la que atribuye el imaginario social y colectivo a las jóvenes entrevistadas, hijas de una pareja mixta. Una visibilidad basada en la percepción social estereotipada, y que es a menudo herramienta para la interpretación de preconcepciones (por ejemplo, interpretar a partir de su hijab que son marroquíes y categorizarlas como extranjeras, o a partir de su origen asociar una religión). Esta cara de la visibilidad, a la que podríamos denominar impuesta, es la que genera la carencia en algunas jóvenes del sentimiento de pertenencia a un lugar.

Pero existe otra cara de la visibilidad, que no es impuesta, sino “escogida”. Esto es, una visibilidad que las jóvenes utilizan para agenciar y contestar. La visibilidad que algunas de las chicas entrevistadas han querido mostrar por ellas mismas, para significar algún aspecto importante de su identidad, como podría ser la religión. Esta elección de qué mostrar, o qué no mostrar, se relaciona más con el reconocimiento. Es una reacción, pero no presupongo en mi trabajo que esta reacción sea problemática o negativa, a experimentar dicha falta de pertenencia en la sociedad en la que viven. Ellas agencian y eligen su reconocimiento en base a una visibilidad que, también ellas, deciden como quieren mostrar.

De estas reflexiones han surgido estas preguntas que responderemos en los resultados etnográficos del trabajo; ¿Qué ocurre cuándo ellas quieren ser visibles y se esfuerzan para que así sea? ¿Qué estrategias de contestación hay detrás de la “visibilidad impuesta”? ¿La “visibilidad escogida” tiene siempre como finalidad romper estereotipos?

3.2. Unidad de análisis de la investigación

3.2.1. Mujeres e hijas de una pareja mixta

El rasgo definitorio de la unidad de análisis está constituido por el género y la mixticidad. Desde el principio, cuando se diseñó el plan de tesis doctoral, estaban claros ambos elementos, serían mujeres y serían hijas de una pareja mixta. Algunos aspectos han cambiado desde que se elaboró este diseño inicial. Por ejemplo, en un principio la cuestión de la mixticidad era mucho más amplia. Se incluían hijas que fuesen de una pareja formada por un musulmán y un no musulmán. La mixticidad no estaba definida tanto por el origen del miembro inmigrante de la pareja, como por su religión exclusivamente.

El miembro musulmán de la pareja, aunque no fuese lo más recurrente, podía proceder en principio de cualquier país, la característica clave era que fuese musulmán. Es decir, la chica podía ser hija, incluso, de dos españoles si uno de ellos era musulmán converso o de nacimiento. ¿Qué ocurriría en este punto con la cuestión de la visibilidad tan importante en mi trabajo, y variable de intersección? Si una de las cuestiones que me planteaba responder era que ocurría con el estigma de ser mora, arraigado en la sociedad española en general, a través de la mezcla y en la formación identitaria, tenía que definir muy bien en qué consistía esa mixticidad, donde residía la mixticidad ¿en el origen? ¿En la religión?

Todas estas cuestiones también me llevaron a incidir sobre algo que reflexioné mucho durante algún tiempo de la investigación; ¿cuál es la visibilidad que estereotipamos realmente? ¿Un/a musulmán/a es visible? ¿O la visibilidad viene dada por tener un origen árabe y a raíz de esto interpretamos los demás elementos?...

A medida que avanzaba en la investigación y se elaboraron las preguntas de la misma y los objetivos, se concretó todo lo referente a la cuestión de la mixticidad, ya que de esta manera la relación establecida con la visibilidad y los prejuicios quedaba más clara. Para llegar a esta conclusión atravesé un proceso de reflexividades continuas, muy dialogadas también con mis directores. Se pensaron mucho los conceptos, los sujetos de la investigación, las preguntas y, en definitiva, llegué a comprender durante este proceso cuál era realmente el objetivo principal de mi investigación.

Finalmente se decidió que fuesen chicas hijas de una pareja mixta, pero la pareja en cuestión está formada por un miembro inmigrante de origen magrebí y un nativo. Configurarlos de este modo tiene su justificación, ya que, como vengo señalando, la importancia del contexto geográfico general (España) determina que la perpetuación del estigma de ser mora, con todo lo que implica referente al origen y a la religión, sea más acusado. Y este calificativo peyorativo se ha atribuido históricamente, hacia personas de origen magrebí en general, y marroquí en particular.

Es cierto que, al diseñarlo de este modo, el elemento clave es la perpetuación de un estigma, ser mora, que adquiere su significación en relación al contexto geográfico. Pero esto no significa que perdamos referencia con respecto al islam, es decir, el factor étnico, religioso y cultural. Muchos de los miembros inmigrantes de la pareja (magrebíes) han sido socializados dentro de esta religión. Y, además, la asignación de un origen concreto está directamente relacionada con la asignación de una religión en el imaginario colectivo español. El marroquí es el moro porque es musulmán, como si no pudiese haber marroquíes que no fuesen musulmanes, o españoles que lo fuesen.

Por otro lado, también se ajustó la muestra en lo que se refiere a la mixticidad de las chicas porque uno de los colectivos de inmigrantes más numerosos tanto en Barcelona como en Granada, ciudades en las que se desarrolla el trabajo de campo, es el procedente de Marruecos (en Barcelona el principal colectivo de mayoría musulmana es procedente de Pakistán¹⁴). En este sentido, aunque la muestra se reducía, el trabajo de campo era más factible.

Referente a la cuestión de género, el hecho de que la unidad de análisis esté formada por chicas principalmente se configuró así desde el inicio. Al centrarnos en mujeres queríamos destacar varias cuestiones; en primer lugar, abordar la investigación desde una dimensión y perspectiva de género. Y, además, en este caso, ser mujer está estrechamente vinculado con la visibilidad, las mujeres que son musulmanas y deciden exteriorizarlo están más expuestas (con las consecuencias ya mencionadas que esto implica), y no ocurre lo mismo con los hombres. En este sentido, cuando abordamos la investigación con la perspectiva de género también podemos hablar en las entrevistas de experiencias discriminatorias en

¹⁴Datos procedentes del Instituto de Estadística del Ayuntamiento de Barcelona, año 2017.

relación a la búsqueda de trabajo, o por parte de instituciones y administraciones públicas. Experiencias que, desde el punto de vista de la visibilidad, son más comunes en las mujeres musulmanas con hijab que en las mujeres que no lo llevan, y que en los hombres musulmanes.

Muy pertinente también ha sido introducir en el análisis categorial la interseccionalidad, que cobra sentido al tratarse de mujeres. Dentro de todas las variables analíticas el hecho de ser mujer, el género, se cruza con muchos otros factores para generar estas experiencias de opresión, distando mucho de las experiencias de opresión que puedan vivir los hombres musulmanes y las razones que las motiven.

3.2.2. El rango de edad definido y la justificación del mismo

En un principio el perfil buscado para las chicas entrevistadas era aquellas hijas de pareja mixta (magrebí/nativo) con edades comprendidas entre los 18 y los 27 años. Estos límites venían establecidos por varias razones. El límite de edad por abajo, es decir, no menos de 18 años, se explica por razones prácticas; prefería no necesitar autorización del padre o madre, o de los tutores legales, para entrevistarlas. Esto habría supuesto ralentizar el proceso, y quizás, el hecho de que algún padre o madre hubiese deseado estar presente durante la entrevista, condicionando mi rol como entrevistadora y, probablemente, las respuestas de la entrevistada. Hay que tener en cuenta que durante la entrevista pregunto por las relaciones familiares, la relación con el padre/madre, conflictos, negociaciones, presiones, relaciones afectivo/sexuales... etc.

De igual modo, al reflexionar sobre cuestiones profundas como la identidad en relación a los estereotipos y a los procesos de estigmatización me resultaba que una chica en edad adulta tendría respuestas un poco más pensadas, o al menos avanzadas en aspectos de vivencias y experiencias por motivos meramente cronológicos, que una chica con doce o trece años. Presupongo en este sentido una respuesta ante estas preguntas más madurada que la que podría darme una chica en la pubertad o adolescencia, si bien soy consciente de que las experiencias que hayan vivido pueden ser sensiblemente diferentes y esto no tiene porque estar directa y necesariamente relacionado con la edad. Prefería además que las chicas hubiesen acabado la formación secundaria obligatoria, que estuviesen en etapa

universitaria, o iniciándola, o incorporadas al mercado laboral. Ya que las experiencias que más me interesaba conocer en cuanto a estigmatización, y por las que pregunto en la entrevista, son las vividas durante la infancia, etapa escolar y adolescencia.

Aunque la franja de edad por abajo (18 años, considerada legalmente como la mayoría de edad) no se ha modificado durante el trabajo de campo he de mencionar que ha resultado muy difícil conseguir que todas las chicas cumplieran este requisito. Existe aún una escasa población de hijos e hijas en edad adulta de parejas mixtas en las que uno de los miembros de la pareja sea de origen magrebí y el otro no. De hecho, cuando inicié la búsqueda de contactos algunos informantes clave me proporcionaban chicas muy jóvenes. Conocían parejas de estas características muy recientes, la mayoría incluso aún sin hijos/as o éstos en edades comprendidas desde los tres años a los siete/ocho años aproximadamente.

Otro perfil que me he encontrado, y que casi dificultó poder cumplir con las franjas de edad establecidas, es que en numerosas ocasiones las parejas formadas por un miembro magrebí y un nativo, se caracterizan por ser personas que quizás ya tienen familia con una pareja anterior (me he encontrado este supuesto en el caso del miembro nativo de la pareja). Por tanto, a pesar de ser personas con hijos/as en edades adultas, no tienen hijos/as con esta nueva pareja de origen magrebí (o viceversa), sino hijos/as de una pareja anterior, con lo cual ya no son apropiados justamente para la muestra que yo buscaba.

Sin embargo, el límite de edad por arriba (27 años) sí fue modificado. Esta decisión no fue premeditada sino consecuencia de encontrar dos chicas que superaban esta edad y la conveniencia de poder entrevistarlas, de lo contrario estaría limitando las posibilidades de mi muestra sin razones aparentemente justificables para la pertinencia de la investigación. El ajuste ha sido necesario por razones de factibilidad, y los perfiles que sobrepasaban la edad superior inicialmente fijada son muy interesantes. Observar además las diferencias entre las chicas con edades de 18 o 19 años, a las chicas entre los 28 y los 30 ha sido también muy enriquecedor.

3.2.3. El origen de las/os jóvenes

Este constituye un aspecto clave en toda la investigación, porque precisamente es el eje que articula algunas de las disonancias identitarias que las jóvenes, si bien no todas, han experimentado. Las chicas hijas de pareja mixta entrevistadas, los chicos hijos de pareja mixta (“grupo de control”) y las chicas con ambos padres de origen magrebí (“grupo de control”) cumplen todos/as la misma premisa; o bien han nacido en las ciudades señaladas (Granada y Barcelona), o bien han socializado en estas ciudades la mayor parte de sus trayectorias.

De todas las chicas y chicos entrevistadas/os (26 entrevistas individuales) han nacido en España 23, los otros tres casos, dos de ellos pertenecen al “grupo de control”, nacieron dos en Marruecos y uno en Túnez, y llegaron a España con cinco, dos y tres años respectivamente.

De las chicas mixtas entrevistadas en Barcelona, todas menos dos (nacidas en Palma de Mallorca y Salou, pero socializadas en Barcelona) han nacido en Barcelona, y de las chicas mixtas entrevistadas en Granada tres no han nacido propiamente en la provincia de Granada. Una de ellas nació en Tánger, llegó a Granada (lugar de origen de su padre) con cinco años, otra de ellas nació en Sevilla, pero se mudó a Granada también en edad muy temprana, y la última nació en Murcia, pero se trasladó a Granada con pocos meses de vida. En lo que se refiere al “grupo de control”, un chico nació en Túnez y llegó a España con tres años, y otra chica nació en Marruecos y llegó a España con dos. Ambos han socializado desde entonces en Granada.

Tabla 1: Datos de las jóvenes entrevistadas en Barcelona

BARCELONA (10)						
Seudónimos	Origen del padre	Origen de la madre	Lugar de nacimiento de la joven	Edad	Lugar de socialización	Residencia habitual
Zahira	Marruecos	España	Manresa	23	Barcelona	Barcelona
Paula	Marruecos	España	Barcelona	18	Barcelona	Barcelona
Ainara	Marruecos	España	Palma de Mallorca	24	Barcelona	Barcelona
Nawal	España	Marruecos	Terrassa	22	Terrassa/Barcelona	Terrassa
Naisma	Marruecos	España	Barcelona	19	Barcelona	Barcelona
Malika	Marruecos	España	Calella	18	Barcelona	Barcelona
Shilah	Marruecos	España	Barcelona	19	Barcelona	Barcelona
Irene	España	Marruecos	Salou, Tarragona	30	Barcelona	Barcelona
Amina	Marruecos	España	Barcelona	19	Barcelona	Barcelona
Farah	Marruecos	España	Barcelona	21	Barcelona	Barcelona

Fuente: Elaboración propia

Tabla 2: Datos de las jóvenes entrevistadas en Granada

GRANADA (9)						
Seudónimos	Origen del padre	Origen de la madre	Lugar de nacimiento de la joven	Edad	Lugar de socialización	Residencia habitual
Suleyma	España	Marruecos	Granada	26	Granada	Granada
Mouna	España	Marruecos	Granada	28	Granada	Granada
Nadia	España	Marruecos	Granada	22	Granada	Granada
Jamila	Marruecos	España	Murcia	29	Granada	Granada
Hassiba	Marruecos	España	Granada	24	Granada	Granada
Shams	España	Marruecos	Marruecos	26	Granada	Granada
Insaf	España	Marruecos	Sevilla	26	Granada	Granada
Elvira	España	Marruecos	Granada	26	Granada	Granada
Nazzli	España	Marruecos	Granada	19	Granada	Granada

Fuente: Elaboración propia

Tabla 3: Datos de las personas que configuran el grupo de control

GRUPO DE CONTROL (7)						
Seudónimos	Origen del padre	Origen de la madre	Lugar de nacimiento de la joven	Edad	Lugar de socialización	Residencia habitual
Fátima	Marruecos	Marruecos	Barcelona	19	Barcelona	Barcelona
Suhaima	Marruecos	Marruecos	Barcelona	23	Barcelona	Barcelona
Fadia	Marruecos	Marruecos	Marruecos	23	Granada	Granada
Farisha	Marruecos	Marruecos	Granada	19	Granada	Granada
Guillem	Marruecos	España	Barcelona	21	Barcelona	Barcelona
Manuel	Argelia	España	Rubí	20	Rubí/Barcelona	Barcelona
Anwar	Túnez	España	Túnez	25	Granada	Granada

Fuente: Elaboración propia

3.2.4. El origen del miembro no nativo de la pareja; ¿por qué de origen magrebí?

He descrito anteriormente, y en el planteamiento teórico también, la relación que España ha tenido históricamente con la población proveniente del Magreb, así como con la región. La población magrebí en España y concretamente la marroquí, encabeza el primer lugar de colectivos de inmigrantes que reciben más estereotipos y discriminación por parte de la sociedad española (Zapata-Barrero, 2006; Mateo Dieste, 2018). Esta es una de las principales razones por las que decidimos que, en la pareja mixta, el miembro no nativo fuese de origen magrebí.

Queremos analizar si la diferencia que se genera a partir de la interpretación de cierta visibilidad, es decir, de los “aspectos de apariencia física, bien real o bien imaginaria, típicamente cristalizada en estereotipos étnicos” (Jenkins, 1997:66), que pueden vehicularse a través de aspectos como el fenotipo, la vestimenta, el nombre o el apellido, etc... pueden diluirse con la mixticidad, o si, por el contrario, se perpetúan a través de la mezcla. Y, al hablar de cierta visibilidad tenemos que referirnos, fundamentalmente, a la cuestión de “ser o parecer moro” en España y todo lo que conlleva.

La región del Magreb comprende los países de Marruecos, Túnez y Argelia, y algunas veces se discute la inclusión de Mauritania y Libia (Eickelman, 2003). En mi muestra, la mayoría de los miembros de la pareja que eran inmigrantes procedían de Marruecos, uno de Argelia y otro de Túnez. Esta elección tiene sentido por el contexto en el que desarrolla la investigación, España, concretamente Barcelona y Granada, dónde el significado del estereotipo se esencializa y naturaliza de manera sensible. Elegir el miembro de la pareja no nativo de origen magrebí no tendría el mismo sentido si esta investigación, por ejemplo, tuviese lugar en Australia.

También existen razones de pragmatismo detrás de esta elección, ya que es el principal colectivo de inmigrantes provenientes de África en ambas ciudades, teniendo en cuenta, además, y esto es un dato importante, que es uno de los colectivos dónde más exogamia se observa, al contrario que por ejemplo las personas provenientes de Pakistán, que tienden más a la endogamia (Rodríguez-García, Lubbers, Solana-Solana 2015; 2016).

3.2.5. La influencia del islam en mi investigación

Podría pensarse que, quizás, la característica principal de la población que es unidad de análisis está directamente relacionada con la religiosidad. O que las preguntas de la investigación van encaminadas a señalar si el islam es un factor determinante tanto para la construcción de la identidad de las chicas, como un factor primordial de estigmatización.

Aunque es cierto que el papel del islam es importante en la investigación, éste no constituye el rasgo principal y definitorio de la unión mixta. La mixticidad principal que presentan las entrevistadas es de origen, no inter-religiosa. Uno de los miembros de la pareja es de origen magrebí, y sí que esto implica en gran medida, y en la mayoría de los casos, que ese miembro (o miembros, en caso de las chicas hijas de pareja endógama) han socializado dentro de la religión musulmana, ya sea de afiliación estrictamente hablando o en el ámbito más cultural.

Lo que ocurre es que, el miembro inmigrante de la pareja, al llegar al destino a veces no lo hace acompañado ni del sentimiento ni de la práctica religiosa. Sin embargo, al ser el islam una religión visible (de la forma en que hemos operacionalizado el concepto), estereotipada y que acompaña muchos aspectos (culturales) de la vida cotidiana, del día a día, tiene una importancia ya sea explícita y protagonista, o más subliminal, en las trayectorias de las entrevistadas.

Otro dato a tener en cuenta es que el papel atribuido al islam por las jóvenes difiere mucho en función del contexto geográfico. Su influencia es distinta en Granada y en Barcelona. Este es uno de los resultados de la investigación que analizaré más adelante. La importancia que el islam tiene en cada caso depende mucho también del grado de secularización religiosa que experimenta cada ciudad. En este sentido, a mi juicio, Barcelona está más secularizada que Granada, siendo esta última ciudad además mucho más cercana a un pasado ligado a esta religión. Estos vínculos culturales y religiosos que tiene Granada han sido importantes a la hora de analizar las entrevistas de las chicas granadinas.

A partir del análisis existe la impresión de que en Granada el islam es importante, más de lo que podría percibirse a priori. Y es un islam, en general, más comunitario que el islam en Barcelona, más disperso en diferentes núcleos y comunidades, lógicamente por la amplitud territorial y de población. Cuando me refiero a un islam más comunitario lo hago en el sentido de comunidad y hermandad, pero no en el ámbito asociativo, pues aquí Barcelona presenta una más larga trayectoria debido a un mayor volumen de inmigración magrebí.

Para contextualizar la importancia del islam en la investigación también hay que tener en cuenta varios aspectos;

1. Por su implantación geográfica, el asentamiento de los conciudadanos musulmanes destaca en número en Andalucía, Cataluña, Madrid y Valenciana, seguidas de Murcia, y en porcentaje las ciudades de Ceuta y Melilla (UCIDE, 2018)¹⁵.
2. Los municipios con mayor número de musulmanes son Barcelona, Ceuta, Madrid y Melilla, seguidos de El Ejido (Almería) y Murcia. Por porcentaje de población también destacan Albuñol (Granada), La Mojonera (Almería), Níjar (Almería), Salt (Girona), Talayuela (Cáceres) y Torre-Pacheco (Murcia). (UCIDE, 2018).

En la tabla 4 se expresa el número de municipios por provincia para poder apreciar la densidad demográfica de la población musulmana española y extranjera:

¹⁵La Unión de Comunidades Islámicas de España señala en su propio informe (Ver referencias bibliográficas) como sus fuentes de información, en primer lugar, el Ministerio de Justicia en lo que se refiere a datos sobre entidades religiosas registradas y las cifras de concesión de nacionalidad española. En segundo lugar, el Ministerio de Interior para obtener datos sobre el número de imanes penitenciarios. En tercer lugar, el Ministerio de Educación para los datos sobre alumnado extranjero y profesores de religión islámica. En cuarto lugar, el INE para aquellos datos referentes a natalidad, defunciones y migraciones, y, finalmente, los registros de la propia Unión de Comunidades Islámicas de España.

Tabla 4: Densidad demográfica de la población musulmana y extranjera en Granada y Barcelona atendiendo al número de municipios.

PROVINCIAS	MUNICIPIOS	EXTRANJEROS	ESPAÑOLES	TOTAL
GRANADA	172	18.083	16.339	34.422
BARCELONA	311	208.148	127.749	335.897

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos obtenidos del Estudio Demográfico de la población musulmana elaborado por la UCIDE, a 31/12/2018. Fecha de publicación: 02/2019. La fecha de consulta es 25/07/2019.

El islam y los/as musulmanes/as de cada una de las ciudades dónde se desarrolla el trabajo de campo presentan particularidades que es necesario señalar para entender bien cómo la religión se ha articulado tanto en la fase de trabajo de campo como en la fase de análisis. Antes de nada, y muy importante durante toda la investigación, parto de la premisa de que el islam es una religión racializada (Meer, 2013). Como ya he mencionado anteriormente el islam es una religión visible (en el sentido de visibilidad estereotipada al que nos venimos refiriendo), que influye en los aspectos más cotidianos de las personas musulmanas. Forman un grupo “minoritario” dentro de una sociedad “mayoritaria” que tiende a la homogeneización, y que, por razones históricas, percibe esta diferencia en particular esencializando las características culturales de los musulmanes, como una amenaza para su propia identidad cultural y nacional.

Esto ocurre en ambas ciudades, en Granada y Barcelona. Pero la diferencia de contextos ocasiona que las respuestas, y la manera de vivir el islam, sean distintas. Evidentemente, homogeneizar las prácticas musulmanas y a las personas que las desarrollan, homogeneizar el islam, es un error, independientemente del contexto geográfico del que se hable. En Granada me he encontrado con la especificidad de que ambos miembros de la pareja, padre y madre, son musulmanes, y la relación de éstos como pareja continúa. Solo en dos casos se presenta una ruptura de la relación de pareja. Esto me lleva a pensar en la relativa facilidad que implica que ambos miembros de la pareja profesen la misma religión y en que no existan conflictos aparentes, en este sentido, en la transmisión cultural/religiosa a las hijas de determinados valores. Pero, además, y muy característico, es que en muchos casos, salvo en el mencionado por la ruptura de la pareja, el padre no es el inmigrante, es español musulmán.

Es pertinente aquí hablar entonces sobre el tema de los españoles musulmanes que no nacieron en el seno de una familia musulmana. Existe un debate terminológico en cuanto a su denominación como conversos o nuevos musulmanes. He decidido utilizar el término conversos. El término nuevos musulmanes también es adecuado, pero al referirse las jóvenes a sus padres como conversos, y utilizarlo ellas, lo considero más fácil de relacionar a la hora de señalar las diferencias entre las dos ciudades.

En Granada las jóvenes tienen todas, menos una, padre converso español, y madre inmigrante marroquí (todas ellas menos dos) de Tánger. El islam en ellas se ha transmitido por ambas vías, y se nota una más marcada identidad religiosa que en las chicas de Barcelona. Sobre los conversos de Granada he de plantear varias cuestiones; no son conversos de los que se han denominado “nominales” (Del Olmo, 2000). Los conversos nominales son aquellos que lo hacen porque, en algún momento coyuntural, lo “necesitan” (por ejemplo, para casarse con una mujer musulmana), pero que no lo hacen profundamente convencidos, y en general, suelen acabar abandonando el islam. En Granada los padres de las chicas entrevistadas son conversos españoles por propia convicción, y todos abrazaron el islam antes de casarse con mujeres marroquíes musulmanas. En los testimonios de sus hijas aprecio relatos comunes cuando me hablan de sus padres. Esta ha sido para mí ha sido una de las claves en la investigación.

El relato al hablar de las conversiones de sus padres converge en varios puntos; suelen hablarme de que sus padres estaban experimentando un “sentimiento de vacío”, una insatisfacción crónica que les llevaba a emprender una búsqueda de la verdad, un sentido a la existencia. Además, estos hombres provenían de otros movimientos asociativos, religiosos e incluso políticos. Son personas experimentadas, cultas, de perfil universitario y que han viajado. Esto les llevó a sentir curiosidades que no podían saciar en esos otros movimientos, y que culminaron cuando se encontraron con el islam.

Si hay algo, además, en lo que coinciden estas jóvenes de Granada es que para ellas el islam es más que una religión, es una forma de vida. Cuando sus padres abrazaron la religión musulmana pasaron de formar parte del grupo “mayoritario” a formar parte de la “minoría”, de forma consciente y auto-premeditada. Por tanto, y esto es importante, dentro de sus propios núcleos familiares se realizó la distinción y se creó la barrera entre el

“nosotros” y el “ellos”. Esto se interioriza de manera distinta e implica un compromiso que no es heredado, es voluntario. La intención es, además, casarse con una mujer musulmana en estos casos. Es un dato remarcable para contextualizar qué papel juega el islam en el contexto de las entrevistas en Granada.

Tabla 5: Detalle del papel del islam en la relación de pareja y la transmisión religiosa/cultural a las jóvenes de Granada.

GRANADA (9)		
Seudónimos	¿Continúa la relación de pareja?	¿Hay algún miembro musulmán/a practicante?
Suleyma	SI	Ambos (padre converso)
Mouna	SI	Ambos (padre converso)
Nadia	SÍ	Ambos (padre converso)
Jamila	NO	Ambos (Madre conversa)
Hassiba	NO (Madre fallecida)	Ambos (Madre conversa)
Shams	SÍ	Ambos (Padre converso)
Insaf	SÍ	Ambos (Padre converso)
Elvira	SÍ	Ambos (Padre converso)
Nazzli	SÍ	Ambos (Padre converso)

Fuente: Elaboración propia

Sin embargo, esto no es lo que me he encontrado en las chicas barcelonesas. Aquí el papel del islam en la construcción identitaria es secundario o residual. En la mayoría de los casos es el padre el miembro de la pareja el que es inmigrante magrebí, además en los casos en los que la relación de pareja continúa éste ha abandonado la práctica del islam casi en su totalidad.

Solo en dos de los casos en los que la relación de pareja continúa, siendo el padre el miembro inmigrante de la pareja y profesando la religión musulmana, la mujer se ha convertido. Otro punto a destacar sería que la transmisión de la religión se hace cuando ambos miembros de la pareja, si están juntos, son musulmanes. En el resto de los casos (8)

ocurren dos variantes, o la relación de pareja no continúa, estando los padres separados (3 casos), o la relación de pareja ha continuado pero el padre, que es el miembro inmigrante magrebí y socializado en el islam, ha abandonado la práctica religiosa, pasando a encuadrarse dentro de una categoría que he denominado “musulmanes culturales”¹⁶.

Tabla 6: Detalle del papel del islam en la relación de pareja y la transmisión religiosa/cultural a las jóvenes de Barcelona.

BARCELONA (10)		
Seudónimos	¿Continúa la relación de pareja?	¿Algún miembro musulmán/a practicante?
Zahira	NO	sí (padre)
Paula	SI	ninguno
Ainara	NO	sí (padre)
Nawal	NO	sí (madre)
Naisma	SÍ	sí (ambos, madre conversa)
Malika	SÍ	sí (ambos, madre conversa)
Shilah	NO	sí (padre)
Irene	NO	ninguno
Amina	SÍ	ninguno
Farah	SÍ	ninguno

Fuente: Elaboración propia

En Barcelona el islam presenta un mayor perfil asociativo, lo que facilita su visibilidad en el espacio público y urbano. Sin embargo, como explica Moreras (1999:250): “se trata de una visibilidad no siempre deseada por parte de los mayores, que quieren evolucionar en su lógica comunitaria con discreción, frente a una decidida afirmación pública de los más

¹⁶Me refiero a “musulmanes culturales” basándome en un concepto que una de las jóvenes mencionó en su relato. Aquellas personas que han nacido y socializado en un contexto en el que el islam es la religión mayoritaria. Sin embargo, aunque hay ciertos elementos (comer couscous el viernes, o decir “bismillah”) que perduran, no manifiestan ninguna práctica, ni rezan, ni ayunan en Ramadán...

jóvenes, que la usan como criterio constitutivo de su propia identidad de ciudadanía”.¹⁷ En este sentido la diferencia es que en Barcelona aunque existe un mayor perfil asociativo he notado un sentimiento de comunidad más lejano, también por motivos meramente geográficos. Barcelona es una ciudad más grande y cosmopolita, dónde el asociacionismo se articula mayormente por barrios.

Los perfiles de las chicas entrevistadas en Barcelona son muy distintos entre sí, mientras que en Granada eran muy similares. Todas ellas se conocían las unas a las otras, y eran hasta vecinas. Luego está la característica que mencionaba al principio, Barcelona es una ciudad más secularizada que Granada, creo que esto podría dificultar a veces la consolidación de una identidad religiosa.

Es interesante en este apartado también hablar del papel de la mezquita como espacio de socialización, porque durante el trabajo de campo observé cómo de importante era en función del contexto. Es cierto que esto es una interpretación de los datos, porque no he hecho una investigación profunda, ni era el objetivo en las entrevistas, sobre el uso de la mezquita como espacio de socialización religiosa y de formación identitaria.

En Granada hay una Mezquita Mayor, y ésta constituye el punto de encuentro de prácticamente toda la comunidad musulmana que habita en la ciudad, lo que facilita la socialización entre ellos/as. Es importante el papel de la mezquita de Granada porque, al ser el nexo de los padres de las chicas (recordemos musulmanes conversos) con el islam, y al haber pronunciado en ella la *shahada*¹⁸, el vínculo es aún más grande. El islam y el Corán lo han aprendido en la mezquita, no en el seno familiar. En Barcelona el número de lugares de culto es mayor, según el *Mapa de las Religiones en Cataluña (Barcelona)* en el año 2014 había 256 lugares de culto musulmán en Barcelona, 38 en la comarca del Barcelonès, 7 en la comarca del Alt Penedès, 21 en la comarca del Baix Llobregat, 2 en la comarca del Garraf, 18 en el Maresme, 16 en el Vallès Occidental y 18 en el Vallès Oriental.

¹⁷Aquí me remito a lo que explicaba en el apartado 3.1. sobre “las dos caras de la visibilidad”.

¹⁸La *shahada* es una fórmula (“*La ilaha illa Allah*”) con la que comienza el islam, y que todo musulmán ha de recitar cuando se convierte, y ésta implica la creencia en un único Dios (Allah) y en un único profeta.

Finalmente, un aspecto curioso que vengo observando desde que inicié la investigación y que influye en la configuración, sobre todo, de una identidad compartida, es el tema de los referentes. Concretamente lo he venido observando en Barcelona. Esto es, el papel del islam y la configuración de una identidad musulmana (compartida o no) en las jóvenes entrevistadas en Barcelona podría haberse visto parcialmente influenciada por la imagen pública que difunden varias personalidades musulmanas en las redes sociales, desde el mundo del activismo hasta el mundo de la moda, los denominados *influencers* o *youtubers*.

Ahora bien, he de aclarar que la identificación principal, o secundaria, como musulmana ha sido más frecuente en las entrevistas realizadas a chicas con ambos progenitores, padre y madre, de origen magrebí. Pero es un tema que merece la pena mencionar, cuanto menos, porque es indicador de muchas cosas, entre ellas el hecho de que ahora existen para estas jóvenes personas públicas que pueden constituirse en sus referentes, algo que hace unos años era más difícil. Esto me lleva a pensar aquí en esas “dos caras de la visibilidad”; la impuesta y la que ellas deciden agenciar para reivindicar una parte identitaria que, de otra forma, no podrían mostrar.

Barcelona es una ciudad dónde el activismo es mayor, y es más visible, más organizado y de mucha más dimensión que en Granada. Parte de este activismo lo constituye el activismo en contra de la islamofobia, y hay muchas caras visibles y públicas que participan de éste. Entre estas caras visibles encontramos a chicas jóvenes con muchos seguidores y seguidoras en sus perfiles sociales públicos (Instagram y Twitter principalmente), por poner un ejemplo de aquellos perfiles que he seguido con intensidad durante estos meses mencionaré a Amanda Figueras (periodista catalana, mujer musulmana conversa), o el canal de Youtube y perfil de Instagram *Ramiaschannel* (@ramiaschannel). Ramia es una joven musulmana de Barcelona que desde 2015 comparte su vida en YouTube con la finalidad de concienciar y mostrar la realidad de los/as musulmanes/as españoles/as y combatir los estereotipos y los prejuicios. Perfiles como el de la actriz @hajarbrown¹⁹ también con un gran número de seguidoras y numerosos perfiles dedicados al mundo de la moda (@kdijach, @hijab_ezzahra...)

¹⁹ Ver en Anexos el titular de la noticia relativa a la actriz y su formación identitaria a través del hijab.

Como afirma Cadavid (2009), los/as jóvenes también construyen su identidad en función de la relación que establezcan con el consumo cultural y la industria que lo rodea, los medios de comunicación y redes sociales están entre esta industria. He podido percibir que muchas chicas de Barcelona a las que he entrevistado seguían estos perfiles mencionados, y en parte estos referentes para ellas pueden ser un modelo a seguir que sitúa al islam en una u otra posición de sus vidas.

Me gustaría añadir aquí también que, durante estos meses de trabajo de campo, y en parte también durante la fase de análisis de los datos, he seguido muy activamente un perfil en la red social de Instagram que me ha dado algunas claves en cuanto a la conexión de redes personales que tenían varias de las chicas hijas de pareja mixta a las que he entrevistado. El perfil de @apatrida corresponde a una chica que se llama Iman El Azrak, responsable de un proyecto fotográfico principalmente, @toofacesproject, (es el nombre y la cuenta del proyecto) en el que narra su dilema identitario a través de la fotografía.

Figura 1: Iman El Azrak en el perfil, público, del proyecto de fotografía Too Faces Project.²⁰



Fuente: Red social Instagram, perfil @toofacesproject

²⁰ Tanto la imagen pública, como una entrevista en la que se utiliza la imagen, se pueden consultar en <https://codigopublico.com/rompiendo-codigos/reivindicacion-en-la-fotografia-con-iman-el-azrak/>

Observé que algunas de las chicas entrevistadas en Granada seguían este perfil, imagino que podían sentirse identificadas en cuanto al relato de Iman en su cuenta de Instagram, y no solo esto, sino que una de las entrevistadas participó en el proyecto a través de su propio relato identitario (Nadia).

En relación a los perfiles en redes sociales es curioso también que una de las jóvenes entrevistadas en Granada, Suleyma, me envió una imagen (ahora denominadas *memes* porque tienen connotación humorística o satírica en la mayoría de los casos) que había sido compartida en una red social para musulmanes/as, y que expresaba muy visualmente como se sentía cuándo le preguntaban; “¿De dónde eres?” Más curioso aún es el hecho de que me dijese “mira, esto me representa”, y decidiese enviármelo varios meses después de haber realizado la entrevista.

El hecho de que esta imagen pertenezca a una página dirigida a jóvenes musulmanes/as que viven en España, representa que la reflexión acerca de la identidad, las dudas, las preguntas, el cuestionamiento del sentimiento de pertenencia y reconocimiento, o la incompatibilidad que se les transmite en cuanto a su religión y el país en el que viven, no es ni de lejos un hecho aislado, y que, además, está más normalizado entre ellos/as de lo que podría parecer.

Figura 2: Imagen de la red social enviada por Suleyma a través de Instagram



Fuente: Red social Instagram, perfil @memesmusulmanes

3.2.6. Área geográfica de la investigación; ¿por qué Barcelona y Granada como área de trabajo de campo?

Las/los participantes de la investigación viven (y en su mayoría han nacido) en las dos ciudades dónde se llevó a cabo el trabajo de campo, Barcelona y Granada. Los emplazamientos de Barcelona en los que se han realizado entrevistas coinciden con los lugares de residencia de las chicas, o son lugares muy próximos a su vivienda, salvo en dos ocasiones en las que las entrevistas se realizaron en la Universitat Autònoma de Barcelona. Las entrevistas se realizaron en Sant Adrià del Besòs, Sant Andreu de la Barca, Terrassa y en el barrio de Les Corts. En Granada las entrevistas se realizaron todas en el centro de la ciudad, aunque las chicas entrevistadas vivían en su mayoría en el barrio del Albaicín y en el barrio de la Cartuja. Se ha decidido hacer trabajo de campo en estas ciudades por varios motivos, ambas son ciudades con un gran volumen de población extranjera de origen magrebí. A continuación, en esta tabla, mostraré el perfil de los colectivos más numerosos que existen en Barcelona:

Tabla 7: Población africana por nacionalidad existente en Barcelona comprendida entre los años 2014-2018.

Nacionalidad	2014	2015	2016	2017	2018	Tasa de Crecimiento 2018-2017
Italiana	25.015	25.707	26.993	29.272	31.500	7,6
China	16.435	17.487	18.448	19.866	20.555	3,5
Paquistaní	20.052	19.414	19.192	19.285	19.240	-0,2
Francesa	13.062	13.281	13.671	14.717	15.260	3,7
Marroquí	12.824	12.601	12.552	12.827	13.058	1,8
Colombiana	9.215	8.011	7.930	9.059	10.192	12,5
Hondureña	5.494	5.849	6.726	8.005	9.542	19,2
Filipina	8.684	8.491	8.682	9.049	9.149	1,1
Peruana	10.258	8.486	7.955	8.372	9.069	8,3

Fuente: Elaboración propia a partir de datos obtenidos del Departamento de Estadística y difusión de datos del Ayuntamiento de Barcelona, datos definitivos a 1 de enero de 2018. Fecha de consulta: 23/07/2019.

Tabla 8: Población africana por nacionalidad existente en la ciudad de Barcelona en el año 2019.

Población africana 2019	BARCELONA
Marruecos	123.591// 129.311²¹
Gambia	5.292// 5.368
Senegal	10.590// 11.558
Argelia	3.240// 3.914
Mali	3.369// 3.276
Nigeria	3.739// 4.393
Ghana	4.864// 5.182
Guinea	1.978// 2.161
Mauritania	1.056// 757

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos oficiales del Instituto Estadístico de Cataluña (Idescat). Fecha de consulta: 22/07/2019.

Tabla 9: Población africana por nacionalidad residente en la ciudad de Granada a 1 de enero de 2019.

Población africana 2019	GRANADA.
Marruecos	15.075
Gambia	58
Senegal	2.362
Argelia	452
Mali	154
Nigeria	196
Ghana	87
Guinea	77
Mauritania	79

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos oficiales y provisionales obtenidos de la Estadística del Padrón Continuo a 1 de enero de 2019 (Instituto Nacional de Estadística, INE). Fecha de consulta: 22/07/2019.

²¹Esta segunda cifra en negrita hace referencia a la población total del referido origen. Los datos se han obtenido de la Estadística del Padrón Continuo, y son datos provisionales a 1 de enero de 2019 (<http://www.ine.es/jaxi/Tabla.htm?path=/t20/e245/p04/provi/10/&file=0ccaa002.px&L=0>)

Como decía, ambas son ciudades con un destacado volumen de población de origen magrebí. En Barcelona el aumento de la inmigración de origen magrebí y concretamente marroquí se ha clasificado en cuatro períodos (Losada, 1993). El más importante para explicar el protagonismo de la ciudad en este sentido es el comprendido entre los años 1967 hasta 1975. Esta época coincide con la construcción de la autopista del Mediterráneo y la necesidad por tanto de gran cantidad de “mano de obra barata”. Igualmente, durante esta etapa Cataluña, y concretamente Barcelona, se convierten en lugar de paso hacia otros destinos europeos en las trayectorias migratorias de la población magrebí (Moreras, 2004). Pero con el cierre de las fronteras europeas a principios de los años 70, Barcelona finalmente dejó de ser ciudad de paso para convertirse en lugar de asentamiento (Moreras, 2004).

Con respecto a la ciudad de Granada hay que señalar algunas cuestiones importantes; una de ellas es la que se refiere a su carácter de ciudad universitaria en el marco andaluz. En la Universidad de Granada estudian más de 1.500 estudiantes procedentes del norte de África, aproximadamente más del 80% de los que estudian en España (Jiménez Bautista, 2006:551). Granada también presenta importantes particularidades en lo que se refiere a las características de la población de origen magrebí que habita en la ciudad. Como indica Capote (2011: 36); “la población marroquí de la capital granadina se caracteriza (...) por la diversificación de su composición socio-profesional y una mayor heterogeneidad de los perfiles socio-demográficos”.

Esto viene explicado por el hecho de que, como antes señalaba, Granada es una ciudad universitaria y presenta gran relevancia para los estudiantes universitarios marroquíes. Muchos de ellos prolongan su proceso migratorio más allá de la etapa universitaria. Además, otro dato muy importante que ofrece Capote (2011), y que aparece indirectamente reflejado en mis resultados etnográficos, es que en Granada el porcentaje de mujeres y hombres inmigrantes magrebíes está muy igualado, y el patrón general de hombre inmigrante que puede realizar (o no) el trámite de reagrupación familiar no es el habitual, en comparación con resto del territorio, en esta ciudad.

En Granada existe el porcentaje más alto de Andalucía de inmigrantes magrebíes que inician su viaje migratorio sin haber contraído matrimonio previamente, y que una vez

asentados en Granada continúan siendo solteros, de hecho “se trata del único lugar dónde los solteros siguen constituyendo el grupo más numeroso” (Capote, 2011: 38). Esto se relaciona directamente con las características que señalábamos sobre los estudiantes universitarios marroquíes. En Granada la cercanía territorial y los lazos históricos son también muy importantes, y como afirman Martín y Castaño (2004) se encuentran muy presentes aún en el imaginario colectivo tanto de los autóctonos como de los inmigrantes. Existe, además y como ya he señalado, una gran comunidad en la ciudad de hombres musulmanes conversos, casados con mujeres marroquíes (en mi muestra mujeres principalmente procedentes de Tánger), y que han formado una importante red de familias mixtas.

3.2.7. El grupo de control

a) Hijas de parejas endógamas

El “grupo de control” de mi unidad de análisis está formado por dos subgrupos distintos. El primero de ellos son mujeres hijas de una pareja en la que ambos miembros son de origen magrebí. Si recordamos el motivo por el cual, en mi investigación, las chicas de la muestra principal eran hijas de una pareja mixta, era para comprobar si la diferencia, los procesos de esencialización y naturalización de las características tanto culturales como físicas, desaparecían con la mezcla. Esto solo puede ser comprobado, no en términos generales pero sí en lo que a mi muestra se refiere, si comparamos las vivencias de las hijas de las parejas mixtas con los testimonios de las hijas de parejas que no lo son.

En este sentido seleccioné cuatro mujeres jóvenes con padre y madre de origen magrebí, marroquíes ambos. De estas cuatro chicas dos eran de Barcelona (Fátima y Suhaima) y dos de Granada (Fadia y Farisha). Fátima y Suhaima han nacido en Barcelona, ambas viven en el barrio de Sant Andreu, y se definen como musulmanas practicantes. Farisha nació en Granada y ha vivido siempre en la ciudad, y Fadia nació en Marruecos, pero llegó a Granada con dos años, desde entonces vive allí.

Las entrevistas realizadas a las hijas de pareja endógama no son exactamente igual que las entrevistas realizadas a las hijas de pareja mixta, las preguntas identitarias que se refieren a

la mixticidad no aparecen en este guión, aunque sí es cierto que la pregunta de la identificación geográfica es pertinente y aparece en el relato. Estas jóvenes, aunque no sean hijas de una pareja mixta, también se encuentran en muchas ocasiones transitando entre dos orillas. Otra diferencia que existe en cuanto a la entrevista realizada a estas chicas y a las chicas hijas de una pareja mixta es en el bloque de las dinámicas familiares y la transmisión cultural, concretamente la pregunta de si han percibido un conflicto en cuanto a la transmisión que sea debido a diferencias culturales. Esta pregunta no existe en este guión, en tanto en cuanto padre y madre comparten origen.

b) Hijos de parejas mixtas

Entrevistar chicos que sean hijos de una pareja mixta se decidió para poder analizar la variable del género, sobre todo en lo que respecta a la cuestión de la visibilidad. Pero también ha sido interesante observar si existen diferencias en cómo padre y madre han transmitido los valores religiosos y culturales, y si existen diferencias a la hora de educar que dependan del género, influyendo así en la formación identitaria.

Hay dos chicos entrevistados en Barcelona, Manuel y Guillen, y uno en Granada, Anwar. Éste último es el único que se define como musulmán y participó también en la entrevista grupal. Así mismo, he decidido incluir como grupo de control una entrevista grupal que realicé de manera improvisada. Pude articular esta entrevista con cuatro participantes, dos mujeres y dos hombres. Por tanto, decidí centrarme en los procesos de discriminación y estigmatización e intentar observar si en estos existían diferencias.

A medida que los testimonios de los/as participantes se intercalaban también pudimos abordar temas como la formación de la identidad religiosa, y hablar de la evolución de ésta en etapas como la pubertad y adolescencia, dónde les tocaba lidiar cotidianamente con experiencias de contradicción. He dudado si incorporar la entrevista grupal al análisis de mi trabajo, ya que no se había preparado un guión adecuado para la técnica, pero he decidido que puede ser un elemento muy enriquecedor en el análisis. Sobre todo, en cuanto a los testimonios de los/as participantes, y las diferencias que se aprecian entre hombres y mujeres a la hora de enfrentarse a estas experiencias y modelar su fe particular.

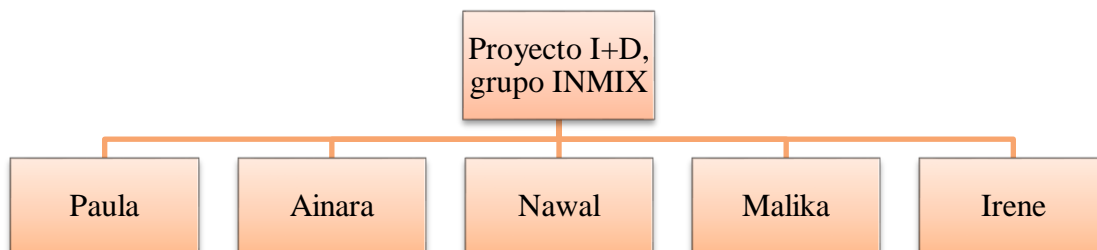
3.3. El acceso al campo

3.3.1. La búsqueda de contactos; mapa de la red de informantes.

La búsqueda de las personas que iban a constituir la muestra de mi trabajo fue una de las tareas más complicadas, principalmente por lo que supone no tener una red extensa de contactos en Barcelona. Aunque podía acudir a los contactos proporcionados por el proyecto I+D, que ha sido de gran utilidad en mi investigación, la realidad era que las características de mi unidad de análisis son más específicas en lo que se refiere al origen, mientras que en el proyecto los/las jóvenes entrevistados/as eran hijos e hijas de parejas mixtas con padres y madres de orígenes muy diferentes.

Inicié la búsqueda de contactos en primer lugar acudiendo a un conocido que tenía en la ciudad de Barcelona, y éste me proporcionó algunos contactos que podían servir para entrevistar de cara al proyecto I+D. Una vez aceptaron y fueron entrevistados/as para el proyecto, les pregunté si conocían chicas que fueran hijas de una pareja mixta con las características que necesitaba. De la lista de contactos del proyecto I+D pude entrevistar a cinco de las diez chicas mixtas de Barcelona: Paula, Ainara, Nawal, Malika e Irene. Como se puede comprobar el proyecto I+D ha sido para mí de gran ayuda a la hora de llegar a los contactos.

Figura 3: Visualización de la red de contactos en Barcelona.



Fuente: Elaboración propia

El resto de las cinco chicas entrevistadas fueron contactadas de diferentes formas. Una de ellas, Zahira, fue contactada a través de una alumna que buscaba asesoramiento para realizar un trabajo de fin de grado, y las otras cuatro chicas fueron contactadas mediante conocidos de mi propia red personal. Para entrevistar a las chicas hijas de una pareja endógama la técnica de búsqueda fue la “bola de nieve”. Las dos chicas de Barcelona fueron contactadas a través de Naisma (chica hija de pareja mixta entrevistada en Barcelona).

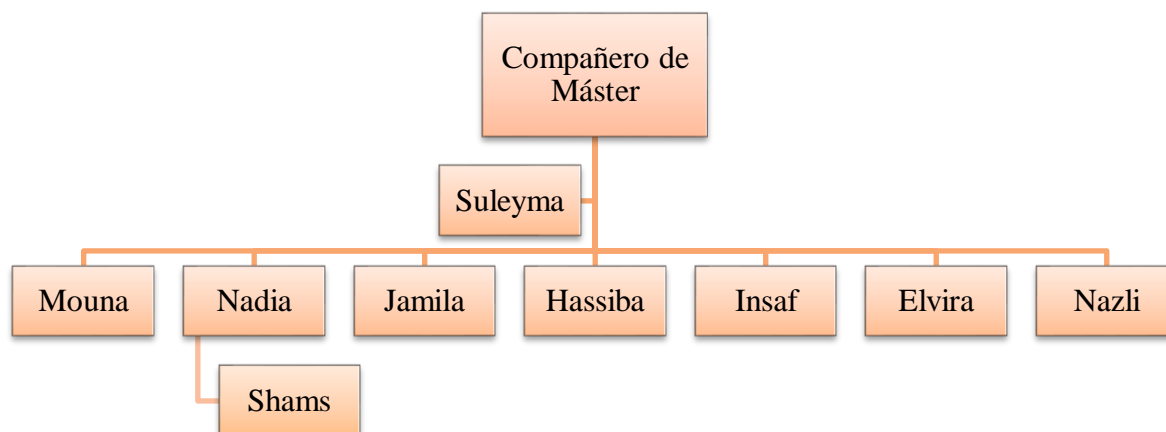
Hay que tener en cuenta, aunque lo señalo en el apartado de los resultados etnográficos, que Naisma es una de las pocas chicas hijas de pareja mixta de Barcelona que se identifica como musulmana practicante, y quizás una de las razones para esto sea que su madre decidió convertirse al islam. Ella comparte espacio en clase de árabe con chicas de Barcelona con padre y madre de origen magrebí principalmente, y ella fue la que me proporcionó los dos contactos de las chicas que forman mi grupo de control en Barcelona.

En Granada el proceso de búsqueda de contactos fue distinto. Granada es la ciudad de la que provengo y en la que he desarrollado también la mayor parte de mi formación académica, así que en este sentido mi red personal es bastante más amplia, y la búsqueda de contactos fue más rápida. He de mencionar que, a pesar de que en un principio pensaba que el trabajo de campo en Granada sería más lento, fue más sencillo encontrar las jóvenes para participar en mis entrevistas y bastante más rápido que en Barcelona, y aquí el efecto “bola de nieve” fue protagonista.

El primer contacto que definiría como clave me lo proporcionó un compañero de clase con el que había trabajado durante el curso del Máster. Este compañero y amigo es marroquí y su red de contactos es muy grande. Él me dio el contacto de una vecina suya, Suleyma. Ella fue la que me proporcionó siete de las chicas a entrevistar, de ellas Nadia, me facilitó el último contacto.

En Granada, como veremos, el sentimiento de comunidad musulmana es más palpable, es una ciudad pequeña y es más frecuente llegar a conocerse, además entre ellas existe ese vínculo no solo de musulmanidad, sino de la consciencia de ser mixtas (ellas se denominan a sí mismas “mestizas”).

Figura 4: Visualización de la red de contactos en Granada.



Fuente: Elaboración propia

Puede que el efecto “bola de nieve” en Granada que tanto me ha facilitado el acceso a las chicas sea a la misma vez contraproducente. He reflexionado sobre esto a medida que iba haciendo las entrevistas en Granada. El riesgo de entrevistar a chicas con un perfil demasiado similar, de un contexto parecido, casi del mismo barrio y que muchas se conocían entre ellas algunas veces me ha generado inseguridades. Sin embargo, creo que encontrarme en el curso de la investigación con estas características tan particulares del contexto geográfico enriquece el análisis, sobre todo teniendo en cuenta que en cierto modo busca ser comparativo. Este fenómeno ya es una singularidad en sí mismo que no he encontrado en Barcelona.

Es un sesgo que se ha intentado solventar también entrevistando a chicas que son hijas de parejas endógamas en Granada, y que difieren ya en ese sentido, al igual que en el de la localización (ya no son vecinas, o por ejemplo sus padres no se conocen...). Y como ya he mencionado, no es un objetivo que la unidad de análisis de mi trabajo tenga representatividad estadística, sino profundidad analítica. Con lo cual, si la población en Granada ha manifestado esta particularidad no premeditada esto puede significar una nueva formulación de preguntas para una futura investigación.

La búsqueda de las chicas que son hijas de una pareja endógama en Granada, Fadia y Farisha fue distinta. A Fadia ya la conocía con anterioridad, pues habíamos colaborado juntas en un proyecto de prácticas en la universidad, y el contacto de Farisha lo conseguí a través de mi búsqueda de asociaciones y entidades. En la página web del Observatorio del Pluralismo Religioso en España hice una búsqueda de todas las asociaciones de musulmanes que estaban registradas en Andalucía, y así di con la Asociación de Jóvenes Musulmanes de Andalucía. Busqué esta asociación en Facebook y efectivamente tenía una página en la red social, así vi que algunas de las chicas entrevistadas en Granada la seguían. Contacté con su presidenta, con el objetivo de difundir mi investigación y tener más alcance, y con este primer contacto empezamos una conversación en la que ella me dijo que era de Granada.

En lo que respecta a los chicos, hijos de pareja mixta, los contactos de los chicos que fueron entrevistados en Barcelona los obtuve a través de la lista proporcionada por el grupo de investigación para el proyecto I+D, el chico entrevistado en Granada está casado con Nadia, y ella fue quien me proporcionó su contacto.

El proceso de búsqueda de contactos, entrevistar a cada uno de ellos, y la transcripción de todas y cada una de las entrevistas se prolongó desde enero de 2019 hasta junio de ese mismo año, justo para la segunda prueba de seguimiento de mi doctorado.

3.3.2. El papel de las asociaciones y entidades

Para comenzar la prospección etnográfica en la ciudad de Barcelona realicé un listado de asociaciones vinculadas a la inmigración magrebí en la ciudad, así como en Sabadell y en Terrassa. En esta tarea me ayudó mucho seleccionar estas asociaciones de entre un listado que ya había sido elaborado en el marco del proyecto I+D. Este listado constaba de asociaciones, entidades y fundaciones relacionadas con muchos colectivos de población migrante, de carácter asociativo, sobre todo cultural y religioso. Seleccioné aquellas que, por las características de mi unidad de análisis, podían ser más útiles.

La intencionalidad de esto era sobre todo acceder a las asociaciones para que me facilitaran un espacio de difusión y divulgación de mi proyecto de tesis. Darle a conocer en un

entorno asociativo podía ser más fácil, y de más alcance, que buscar “a tientas”. Algunas de las asociaciones contactadas me recibieron y me brindaron un espacio, otras nunca contestaron. De las asociaciones que me respondieron afirmativamente visité dos en Barcelona, en una ellas concretamente realicé trabajo de voluntariado. Una de estas asociaciones “puente” también fue la Asociación de Mujeres Marroquíes en Cataluña, pues me permitió un espacio de difusión de mi investigación. Además, su presidenta, Faouzia Chati Badou, me concedió una entrevista. Ella está casada con un español, así que sus hijas son de pareja mixta. A pesar de no poder entrevistarlas, porque viven fuera de España, su testimonio me fue de gran ayuda para todas las cuestiones referentes a la transmisión religiosa y cultural, así como a los conflictos y negociaciones que suceden en una pareja mixta y me sirvió para concretar ciertos aspectos del guión. Este encuentro tuvo lugar en octubre de 2018.

He contactado con muchas asociaciones y fundaciones de Barcelona (Fundación Ibn Battuta, Joventut Multicultural Musulmana, Centro Cultural Islámico, SAFI Catalunya, Institut Diversitat, Fundació Surt, Asociación Intercultural Dialects de Dona, Euro Arab, Adma Catalunya, SOS Racisme, entre otras), pero lo cierto es que el papel de las asociaciones a la hora de proporcionarme contactos individuales para las entrevistas no ha sido muy relevante. Esta poca relevancia podría deberse a que, aunque se han producido visitas a las mencionadas asociaciones, no se ha llevado a cabo un ejercicio de observación participante en las mismas formando parte del grupo, ni interactuando de forma continuada durante un largo periodo de tiempo.

Durante estas actividades he podido introducirme en entornos en los que conocer informantes (como es el caso de Farisha). Sin embargo, el perfil de hija de pareja mixta no es tan sencillo de encontrar como el de hijas de parejas endógamas, y su carácter asociativo a priori es menor.

En esta búsqueda también incluiría la búsqueda virtual. Es decir, aquellas redes de asociaciones e informantes que, sin visitar físicamente los espacios, he realizado. El punto de partida aquí ha sido la página web del Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Y esta búsqueda la he realizado sobre todo para Andalucía. Existe una posibilidad dentro de esta página que consiste en cruzar lugares de culto, el tipo de confesión y el ámbito

geográfico. De esta manera he conocido asociaciones tales como; Al-Yama'a Comunidad Musulmana en Granada, el Centro Islámico "Masjid Umm Al Qura", o el Centro Islámico Al-ándalus, también en Granada, o la Asociación de Jóvenes Musulmanes de Andalucía.

3.3.3. Mis notas sobre el campo; “memos, impresiones y sensaciones”

Si bien para el análisis intenso de la información he contado con el apoyo del software informático de análisis cualitativo Atlas. Ti, desde el primer momento el proceso de análisis ha sido continuo. El primer paso que considero esencial para luego desarrollar el análisis intenso son las anotaciones que hacía durante el proceso de cada entrevista. Este proceso empieza desde la primera vez que contacto con la persona que voy a entrevistar, hasta que la entrevista ha sido realizada.

Para cada una de las personas entrevistadas existe un documento, y en éste escribía mis sensaciones antes de la entrevista, y las sensaciones que tenía con posterioridad, pudiendo ver si se correspondían con las anteriores. ¿Cómo me había parecido la situación? ¿Había estado yo, como entrevistadora, relajada? ¿Cómo había notado a la otra persona? ¿Cómo había sido el ambiente en el que se había desenvuelto la entrevista? También si había alguna frase relevante a lo largo de la entrevista que me llamase la atención, o algún gesto espontáneo....

Un dato importante es contrastar las sensaciones que la persona me producía antes de conocerla, en la primera toma de contacto, que en la mayoría de las ocasiones ha sido por la red social *WhatsApp*, y a veces por correo electrónico. Frecuentemente me daba la impresión de que la chica o el chico eran serios/as o distantes, o incluso que no les apetecía nada realizar la entrevista, pero muchas veces esta sensación no era la misma que tenía cuando ya los conocía en el momento de la entrevista.

Durante el proceso de transcripción de cada una de las entrevistas, y en el mismo documento de la transcripción (documento de Word) también añadía comentarios a los párrafos de la misma que me parecían importantes. Estos comentarios al margen del documento me han ayudado mucho porque al subir cada una de las transcripciones en el programa Atlas. Ti los comentarios se guardaban y me era más fácil recordar porque había

anotado el comentario, situarme en la entrevista antes de codificarla y contextualizar el momento en el que la hice.

Pero, sin lugar a dudas, la herramienta que más me ha facilitado la fase de análisis intenso han sido los memos creados en el software. A medida que iba codificando la entrevista he ido creando memos con las ideas que surgían simultáneamente al análisis de las entrevistas. Sin pensar la estructura ni la escritura del memo, simplemente ideas espontáneas, que a la hora de crear el apartado definitivo de resultados etnográficos y saber que quería describir han sido de gran ayuda.

3.4. Técnicas de recogida de la información

3.4.1. Las entrevistas semi-dirigidas

La principal técnica utilizada dentro de la metodología cualitativa ha sido la realización de entrevistas semi-dirigidas. El proceso de elaboración del guión para la entrevista también ha sido largo y complejo. El primer guión que elaboré estaba clasificado, al igual que el guión utilizado finalmente, por temas. Para clasificar el guión en las mencionadas temáticas me inspiré principalmente en el guión de entrevista utilizado para los/as jóvenes del proyecto I+D del grupo INMIX. Ahora bien, mi guión propio hacía más hincapié en los apartados de religión y género que el guión utilizado para el proyecto.

Esta primera versión de guión constaba también de una ficha de perfil socio-demográfico sobre datos como el origen de padre y madre, el número de hermanos/as y sus edades, la religión, fecha y lugar de nacimiento, edad, nivel educativo de padre y madre, religión del padre y de la madre, y a rellenar por la entrevistadora un apartado de observaciones y descripción de la persona entrevistada. Este apartado sobre la descripción de la persona entrevistada es complejo, porque gira en torno a la visibilidad como la venimos operacionalizando. Visibilidad como un concepto de construcción social, respondiendo a lo que estereotípicamente en el imaginario colectivo sería visible y atendiendo a las características de la unidad de análisis. Por ejemplo, una mujer negra, una mujer con hijab o una mujer con nombre árabe/musulmán...etc. Rellenar este apartado es, en cierto modo, tomar consciencia de la posicionalidad como investigadora. Los datos que aparecen en

estos perfiles socio-demográficos son, en definitiva, para tener una idea preliminar sobre el contexto social y familiar de la persona entrevistada.

Esta primera versión de guión de entrevista fue “evaluada” en la primera comisión de seguimiento del programa de doctorado y se recomendó modificarla por varias razones; en primer lugar, era un guión de entrevista muy acotado, limitado y sin espacio para el diálogo de ningún tipo. Por esta razón si lo que se pretendía era hacer una entrevista semi-dirigida, y no dirigida o directamente un cuestionario, el guión no era el más apropiado.

Además, era excesivamente largo y sesgado en alguna de sus preguntas, como, por ejemplo, las cuestiones que se englobaban dentro de la temática del género, porque presuponían en su formulación la existencia de desigualdad por razón de religión *per se*. También encontraron en la comisión de seguimiento que, tal y como estaba planteado el guión, se posicionaba automáticamente a las mujeres que iban a ser entrevistadas en un rol de víctimas. Esta evaluación en la prueba de seguimiento fue un aprendizaje muy valioso, y además también me sirvió para clarificar más aspectos relacionados, incluso, con los objetivos de la investigación.

Como he mencionado, esta primera versión de guión se orientaba a relacionar todas las temáticas con la religión, por ejemplo, “religión y dinámicas familiares”, “religión y ocio” o “religión y género”. Uno de los principales motivos para modificar totalmente el guión, a parte de los mencionados en la primera comisión de seguimiento del programa de doctorado, fue el ya mencionado cambio de orientación en cuanto a la temática de estudio y el objetivo principal de la investigación. Dado que en un principio la unidad de análisis eran las hijas de parejas inter-religiosas (remarco inter-religiosas, que no necesariamente de distintos orígenes) el guión se enfocó hacia la religión, pero al avanzar en el trabajo de campo y realizar las primeras entrevistas exploratorias, decidí cambiar la unidad de análisis por los motivos que he explicado anteriormente.

Con hijas de parejas mixtas me encontraba que no necesariamente la religión ocupaba un lugar principal, sobre todo en Barcelona, y que no todo lo que guiaba sus experiencias de formación identitaria y su cotidianidad giraba en torno a la religión. Al ampliar los criterios de la unidad de análisis el guión también se modificó y se amplió. La primera versión de

guión que tengo data del 12 de abril del año 2018. La última del 18 de enero de 2019. Entre los meses de septiembre y noviembre de 2018 también se elaboraron distintas versiones del guión.

Los principales cambios entre la primera versión y la última pasan por una distinta clasificación de las temáticas. En total el guión final se divide en ocho temáticas que son las que siguen: historia familiar, dinámicas familiares e idiomas, infancia-etapa escolar y amistades, identidad y visibilidad, religión, género, discriminación-estereotipos y, finalmente, satisfacción vital y deseos de futuro.

Dentro de cada uno de los apartados del guión mencionados hay algunas preguntas que son importantes y por tanto comunes en todas las entrevistas. La pregunta que se refiere a la trayectoria del miembro inmigrante de la pareja es una de ellas, también la pregunta sobre transnacionalismo, es decir, la relación que tiene la chica entrevistada (o el chico en el caso del grupo de control) con el país de origen del miembro inmigrante de la pareja, las dinámicas familiares cotidianas, y la relación con la familia en el país magrebí. Las preguntas del bloque de discriminación y estereotipos también son comunes en todas las entrevistas, y en el bloque de religión es común la pregunta sobre qué papel tiene el islam en sus vidas. Las demás preguntas, aunque se corresponden con las temáticas de clasificación, cambian un poco según el devenir de la conversación durante la entrevista, o surgen también un poco en función de los temas que estemos tratando. Con esto lo que quiero señalar es que el guión, desde su primer esbozo hasta el finalmente utilizado para las 26 entrevistas, se ha conducido significativamente hacia un modelo más abierto (sin llegar a ser un relato de vida) que el de una entrevista meramente semi-dirigida.²² Así pues, se han realizado un total de 26 entrevistas con esta última versión del guión y muchas preguntas surgieron del devenir de la entrevista, sin estar previamente planeadas.

Lo cierto es que he notado un cambio muy sensible respecto a las primeras entrevistas realizadas por dos razones; primero porque nunca antes había realizado una entrevista, y segundo porque estas entrevistas que realicé al principio las he considerado entrevistas exploratorias para testar el guión. Como entrevistas exploratorias considero tres entrevistas realizadas y finalmente he decidido no incluirlas en mi trabajo. Por tanto, no forman parte

²²Ver Anexos para consultar el modelo de guión.

de las 26 entrevistas que conforman el resultado del trabajo de campo realizado y que se han analizado en esta investigación.

Las chicas a las que realicé estas tres entrevistas exploratorias, cuando además el guión al principio estaba pensado para una unidad de análisis de distinta (hijas de parejas en las que uno de sus miembros fuese musulmán y el otro no), fueron chicas que habían sido entrevistadas para el proyecto I+D. No han sido incluidas, no solo porque el guión no fuese válido, sino porque además la mixticidad de origen de sus padres no es magrebí/nativo, aspecto que se decidió más adelante.

Las entrevistas analizadas permiten apreciar gran profundidad en el discurso que luego se puede ver reflejada en el análisis. No hay un patrón marcado o delineado para la duración o el durar de las entrevistas. Cada entrevista dura lo que se estimaba necesario por ambas partes. Normalmente duraron una hora y cuarto aproximadamente, siendo la entrevista individual más larga de dos horas y media y la más corta de cuarenta y cinco minutos.

En lo que respecta a la dinámica de desarrollo de la entrevista la mayoría de ellas se han realizado de forma presencial tanto en Barcelona como en Granada. Hay tres entrevistas que se realizaron por Skype ya que son chicas que viven en Granada y, desde el momento en el que las contacté hasta el momento en el que podía viajar a Granada para entrevistarlas, iba a transcurrir demasiado tiempo y me encontraba insegura dejando tanto margen. Es frecuente que, si esto ocurre, la joven cambie de opinión o ya no se encuentre interesada en realizar la entrevista.

Casi siempre las entrevistas se han realizado en cafeterías, ya que eran lugares que elegían las chicas y que eran cómodos y familiares para ellas. Sin embargo, dos entrevistas se han realizado en el despacho del grupo INMIX en la UAB. Las entrevistas realizadas en Granada han sido todas en el mismo local (una cafetería), próximo al barrio en el que vivían la mayoría de las jóvenes, el Albaicín. El hecho de que las/os participantes eligiesen el lugar no siempre resultaba del todo adecuado, ya que algunas veces eran al aire libre y surgían elementos de distracción, personas conocidas que se paran a saludar, en ocasiones mucho viento que dificulta escuchar la grabación posteriormente, las personas alrededor conversando en un tono alto, el ruido del tráfico...etc. Antes de empezar propiamente la

entrevista les hablaba de nuevo sobre la investigación y les pedía que firmasen el consentimiento informado.

3.4.2. Conversaciones *off the record*

Dedico un apartado a las conversaciones que tienen lugar fuera de grabación porque me parece que la mayoría de éstas tienen mucho contenido, y aunque esta información no está grabada, transcrita, ni codificada, es muy útil ya que aporta contenido, contextualiza y en ocasiones verifica y/o contrasta lo que se ha dicho durante la entrevista. No es que haya notado gran diferencia en el ambiente con las chicas en lo que se refiere a hablar y contar experiencias con una grabadora sobre la mesa, y a hacerlo sin la grabadora. Muchas de ellas se olvidaban al instante de que estaban siendo grabadas y eso se percibe en el lenguaje espontáneo, el uso coloquial de las expresiones, palabras malsonantes y en que no muestran un discurso nada pensado. Pero otras chicas se desinhiben más cuando la grabadora desaparece, sobre todo contando anécdotas y episodios de discriminación.

Hay registro de estas conversaciones porque, como ya he contado, al terminar las entrevistas, y de forma habitual, realizaba un memo sobre cómo había discurrido, de las sensaciones y sobre cómo había percibido a la otra parte. Así que si había habido una conversación propiamente antes o después de grabar también anotaba su contenido. Algunas veces ha ocurrido que, cuando acababa la entrevista yo misma me grababa un audio inmediatamente en la grabadora del móvil y hablaba sobre la entrevista que acababa de realizar, sin pensarlo ni estructurarlo demasiado, solo sensaciones. Posteriormente ordenaba esos pensamientos por escrito y toda esta información extra ha enriquecido el análisis final.

En este sentido es interesante, por ejemplo, el caso de Ainara, que ha sido estudiante en la UAB y cuenta, fuera de grabación, un episodio de discriminación vivido en la facultad de Filosofía y Letras por parte de un profesor. Este episodio no es narrado durante la grabación de la entrevista, a pesar de que se pregunta por experiencias de este tipo y de que ella narra otras. Esta entrevista además se realizó en la facultad de Filosofía y Letras de la UAB. Otra chica, Fadia de Granada, hace lo mismo durante la entrevista. Cuando se le pregunta por las experiencias de discriminación, evita contar una en concreto que

experimentó en la facultad de Derecho de Granada por parte de un profesor. Cuando apago la grabadora y conversamos al hilo de la entrevista le cuento que he estudiado Derecho en Granada también y es entonces cuando ella me cuenta esta experiencia.

Otra conversación muy interesante que no está grabada fue la que mantuve con Nawal, que era una de las pocas chicas hijas de pareja mixta de Barcelona (junto con Malika y Naisma) que se consideran musulmanas practicantes. Con ella la conversación versó sobre los estereotipos que se le atribuyen a la comunidad musulmana en general, y los comparó en cierto modo con los estereotipos atribuidos a los andaluces. Además, también me explicó las contradicciones que muchos adolescentes educados en el islam pueden experimentar durante la adolescencia al socializar en Barcelona en este caso, y cómo su deseo de sentirse integrados en un ocio normalizado les lleva a experimentar culpa por “falta de coherencia” con su fe. Fue a raíz de esta conversación cuando en las entrevistas decidí otorgar más importancia al relato de la etapa adolescente de los/las jóvenes musulmanes/as.

3.4.3. La entrevista grupal

Realizar una entrevista grupal como técnica de recogida de información no estaba planeado, ni durante el proceso de construcción del objeto de estudio ni durante el desarrollo del trabajo de campo. Lo cierto es que esta dinámica fue totalmente improvisada, y debido a esto he estado reflexionando sobre si debía incluirla en mi análisis y, si finalmente la incluía, cómo hacerlo.

Antes de tomar dicha decisión, transcribí la entrevista grupal. Durante el proceso de transcripción observé que la información que se recoge es relevante y que aportaba información sustancial en lo que se refiere a comparar las perspectivas de género. Fue una forma mucho más transversal y simultánea de observar las diferencias en la formación identitaria en cuanto a las chicas y los chicos. Así que, de esta forma, en la comparativa de género, concretamente en los aspectos que se refieren a discriminación, ha sido incluida la entrevista grupal en la descripción de los resultados.

Explicaré aquí como se desarrolló esta técnica y describiré el proceso tanto de desarrollo de la entrevista grupal como de asimilación de la misma para incluirla en mi tesis doctoral.

El día que se realizó el grupo focal estaba prevista una entrevista a un chico hijo de pareja mixta en Granada, Anwar. Empezamos la entrevista, que seguía su curso normal, y cuando estábamos finalizando con la entrevista llegaron sus amigos/as para recogerle. Se interesaron por lo que estábamos haciendo, y de la conversación surgió que les explicase más acerca de mi tesis, de mis preguntas de investigación, de lo que estaba haciendo, etc. El grupo estaba compuesto por otro chico, y dos chicas que ya habían sido entrevistadas y por tanto ya las conocía. Una de ellas Nadia, está casada con Anwar. La otra chica, hija de pareja mixta, era Hassiba. En total eran cuatro, dos chicos hijos de pareja mixta y dos chicas hijas de pareja mixta.

Durante el desarrollo de esta entrevista grupal empezamos hablando de las cuestiones identitarias. La parte inicial de la entrevista en la que el entrevistado/a cuenta su historia familiar y la trayectoria migratoria del padre/madre de origen magrebí solo se la pregunté al chico que no había sido entrevistado previamente de forma individual, pues de los/as demás ya las conocía, y pretendía que la narrase de forma breve. Aunque en este punto hay que mencionar que este chico proporcionó una información muy detallada sobre la trayectoria migratoria de su familia, asentados primero en un pueblo de Almería e instalados actualmente en Granada.

Como no había preparado un guión propiamente para una entrevista de estas características, intenté seguir el de la entrevista individual, y creo que funcionó muy bien porque la conversación fluía dinámicamente y todos/as intervenían contestando las preguntas. En este sentido no me pareció repetitivo el hecho de que el guión fuese el mismo, y de que estas personas, a excepción de Luís, hubiesen sido entrevistadas, porque se generó mucho debate entre ellos, y no está focalizado a que cada uno/a responda las preguntas de forma individual. Fue muy interactivo. De hecho, al transcribirlo, que ha sido cuando he sido consciente de toda la riqueza de información, me he dado cuenta de que parecía más una conversación entre los cuatro, en la que yo solamente proponía los temas, mi papel no era el mismo que en las entrevistas individuales en absoluto.

Los puntos en los que se genera más debate, y dónde quizás yo he observado al transcribir que había datos importantes, es al preguntar por el tema de la visibilidad. Me llama la atención que ambas chicas saben inmediatamente a lo que me estoy refiriendo, y no creo

que sea por el hecho de que ya habían sido entrevistadas porque la primera vez también tenían claro a que me refería. Y los chicos no entendían bien qué quería decir cuando les preguntaba por la importancia de los “elementos de diferencia” en cuanto a los procesos de discriminación.

La duración de la entrevista grupal grabada es de tres horas y cincuenta minutos, pero en este tiempo la grabadora se quedó sin pilas, y no me acordé para nada del teléfono móvil, porque continuamos hablando un rato después de que la grabadora se apagase. Al llegar a casa anoté todo lo que no pudo ser grabado, estimo que la duración total de la dinámica fue de cuatro horas y cuarto aproximadamente.

Finalmente he de añadir que la realización de la entrevista supuso una experiencia también muy profunda nivel personal, los/as cuatro jóvenes estaban compartiendo experiencias y sentires comunes, experiencias que, probablemente, no habían exteriorizado con una persona “desconocida” anteriormente. El hecho de compartir y exteriorizar algunos episodios “traumáticos”, como uno de ellos calificó, hizo que la sensibilidad estuviese presente y, al final, los sentimientos emergiesen tanto en forma de agradecimiento como de liberación. Esta ha sido una de las experiencias de la tesis que más han aportado a nivel de trabajo de campo, y que creo que otorga diferencia al enfoque personal y empático, que muchas veces es inevitable, desde el que se aborda la Antropología.

3.5. Técnicas de análisis de la información

3.5.1. Transcribiendo las entrevistas

Puede resultar muy obvio decir que después de realizar la entrevista en sí viene el proceso de transcribirla, es casi como algo inherente y mecánico. Sin embargo, gran parte de mi análisis ocurre cuando comienzo las transcripciones. Todas las entrevistas eran guardadas en el ordenador y cifradas con un código [TeS_ MIN (END) _MIXTICIDAD (Origen padre/madre) _NOMBRE_CIUADAD_EDAD]. Los documentos de audio también están guardados en una carpeta en Dropbox, únicamente para mi tesis doctoral, y compartida entre los directores de la tesis y yo.

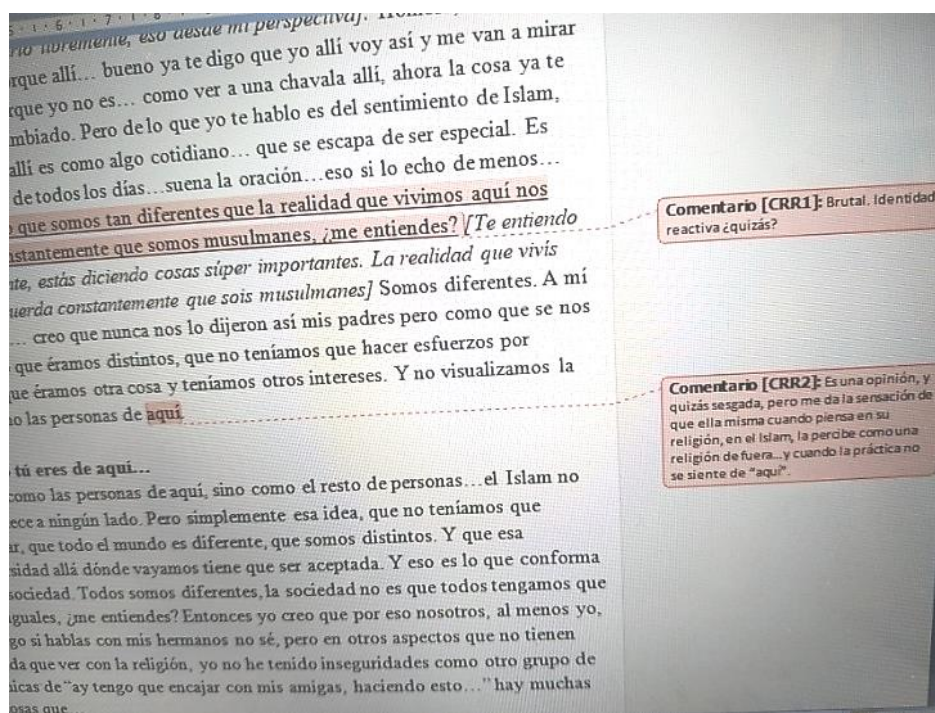
He intentado en la mayoría de las ocasiones comenzar a transcribir las entrevistas al día siguiente de realizarlas, pero no siempre me ha sido posible. Aún así, nunca dejé pasar más de una semana entre que realicé la entrevista y la comencé a transcribir. Aunque puedo consultar el documento MEMO que hago después de entrevistar a cada persona para situarme antes de la transcripción, he preferido, también por cuestiones de organización y previsión, no dejar ninguna de las transcripciones para el final. Salvo la transcripción de la entrevista grupal que, por los motivos que antes expliqué referentes al análisis, decidí postergarla incluso cuando ya había comenzado el análisis de alguna de las transcripciones individuales.

Antes de comenzar con cada transcripción siempre leía acerca de mis sensaciones sobre la entrevista. Cada transcripción se ha hecho directamente en el orden seguido por el guión de la entrevista, y el documento de transcripción está clasificado del mismo modo que el guión, por temáticas. Dentro de cada temática las preguntas de una a otra entrevista varían porque son producto de la espontaneidad y las particularidades de cada persona. Tener un modelo de transcripción ordenado directamente, y no con las preguntas desordenadas, para luego tener que clasificarlas según los temas, me ha facilitado el proceso de codificación. Además, es más rápido hacerlo directamente siguiendo un orden igual para todas las transcripciones.

La transcripción como instrumento de análisis viene porque cada vez que he empezado una nueva transcripción he evitado hacerla de manera automática simplemente oyendo y copiando. Lo que he trabajado a través del proceso de transcripción ha sido la escucha y la capacidad de profundizar en los discursos de las personas que he entrevistado.

En cada documento Word de transcripción hay muchas anotaciones al margen, hay preguntas y respuestas que han sido subrayadas, sobre todo aquellas en las que podía apreciar relación con algún contenido teórico. Y luego están los comentarios añadidos a la transcripción (a través de la herramienta de Word); en estos comentarios lo que hay escrito son lo que calificué en su día, de forma coloquial, como “*ideas de repente*”. Ideas que me surgen cuando estoy escuchando la grabación sobre algo que han dicho las/os chicas/os, y creo que posteriormente pueden ser útiles a la hora de redactar el análisis etnográfico, por ejemplo;

Figura 5: Ejemplo de análisis simultáneo al proceso de transcripción, en el propio documento de transcripción.



Fuente: Elaboración propia a partir de mis propios documentos de transcripción

Cada persona entrevistada tiene una carpeta propia con toda la información relativa, es decir, en esta carpeta que lleva el nombre real y los apellidos de la chica o el chico en cuestión existen los siguientes documentos: el audio de la entrevista, el documento de sensaciones antes y después de la entrevista, el consentimiento informado escaneado, un memo de la entrevista, el documento de transcripción y, finalmente, un documento que se llama “Notas y recortes de la transcripción”. En este último documento copio todos los párrafos con comentario que surgieron durante la transcripción, y es una forma de tener la información más relevante para el análisis ordenada en un solo documento sin tener que buscar a lo largo de la transcripción, que en la mayoría de las ocasiones es un documento muy extenso.

3.5.2. Codificación con el Software Atlas. Ti

Considero la etapa de codificación una fase compleja y, por tanto, creo pertinente dividir su exposición aquí en tres fases. En la primera fase leí, nuevamente, todas las transcripciones de las 26 entrevistas una a una, subrayando palabras, frases y párrafos, y anotando las ideas que surgían. A partir de esta lectura profunda, y de esa recopilación de ideas, escribí temas recurrentes, poniendo en común aquellas ideas que habían surgido en las transcripciones, pero de una manera muy amplia y generalizada, a modo de titular. Por temas recurrentes me refiero a cuestiones que yo observaba que aparecían en muchos relatos, ya sea en relación a dilemas identitarios, a experiencias de discriminación, a cuestiones de visibilidad... pero comunes en la mayoría de entrevistas. Consideré este ejercicio el primer borrador del libro de códigos, solo compuesto por temas globales.

Después de trabajar este primer borrador de libro de códigos, estos titulares que mencionaba, con mis directores y teniendo como referencia el libro de códigos utilizado para las entrevistas del proyecto I+D, elaboré, en una segunda fase, un primer libro de códigos de mi propio proyecto. A partir de los temas en los que estaba clasificado el guión lo que hice fue pensar conceptos/etiquetas que pudiesen describir esos mencionados fenómenos relevantes que habían aparecido de forma reiterada a lo largo de las entrevistas. Así como, aquellas cuestiones importantes que me parecían además originales por ser muy explicativas, aunque a lo mejor no se repitiesen en todas las entrevistas.

Cada código, cada concepto, se acompañaba de una definición. Cada código describe una situación, solo una, concreta y detallada, así que este proceso fue un instrumento clave para mi posterior análisis. Los códigos, y su correspondiente definición, están agrupados por familias de códigos que coinciden mayormente con los temas en los que se clasifica el guión. No obstante, al poner en común ese primer libro de códigos con mis directores, observamos que había muchos códigos, que, a pesar de estar definidos de manera más o menos cerrada y ajustarse a una sola situación, podían interpretarse ambiguamente.

Por ejemplo, el código “árabe”, que se emplea para cuando la persona entrevistada se refiere únicamente al idioma, cubría por igual si la referencia al idioma era positiva o negativa. Si la referencia al idioma árabe a lo largo de las entrevistas fuese muy similar y todas las personas, o la mayor parte de éstas, se hubiesen referido de forma positiva al idioma, a lo mejor no hubiera sido necesario distinguir entre los siguientes códigos; “árabe positivo” y “árabe negativo”.

Por ello, en una tercera fase, se realizó un desdoblamiento de algunos códigos que estaba motivado por el hecho de que para algunas cuestiones la interpretación es tan distinta o variada en los discursos que necesitaba ser registrada. Por ejemplo, para la cuestión expuesta acerca del idioma “árabe”, existen referencias, casi por igual e incluso en una misma entrevista, que muestran el idioma en forma positiva o como un instrumento de agencia e identidad, y en otras ocasiones se exponen experiencias en las que se siente vergüenza al hablarlo, y se considera un idioma estigmatizado.

Así que una de las primeras observaciones fue esa, distinguir las apreciaciones positivas y negativas que muchas veces habían sido incluidas dentro de un mismo código, dejando situaciones importantes sin registrar. Esta distinción se pensó siempre y cuando fuese pertinente, por la recurrencia de la idea o la importancia de la temática que se quería registrar en el código. También hubo algunas dudas acerca del lugar de clasificación de cada código, había códigos que podían incluirse en la familia de “discriminación y estereotipos”, pero a la misma vez podían ser pertinentes en la familia de “identidad(es)”.

Otro ejemplo de desdoblamiento de código interesante que merece la pena mencionar es el que se refiere a “hijab”. En un principio lo pensé como un único código, pero es cierto que

los discursos en torno al hijab son muchos y muy diferentes según en qué entrevista pensemos. En una misma entrevista hay chicas que se refieren al hijab de distintas maneras en las sucesivas etapas de su vida, así que pensé que sería útil desdoblar el código “hijab” en dos; “hijab extranjerizador” y “hijab empoderador”. No cabría mencionar aquí todos los desdoblamientos que se realizaron a posteriori, pero los señalados no fueron los únicos.

El código “racismo” también fue objeto de una amplia reflexión debido a su dificultad de operacionalización. En un principio definí el código “racismo” de la siguiente forma: “referencias a la categorización, jerarquización y clasificación de las chicas a causa de su religión”. Pero en las reuniones con mis directores veíamos que no había mucha conexión entre el nombre del código y la definición, en el sentido de que para describir episodios racistas concretos ya había códigos como “estereotipos”, “raíces” o “mora peyorativo” (otro desdoblamiento muy interesante es que él se pensó para el código “mora”, “mora peyorativo” vs. “mora empoderador”; cambia según quien use el calificativo).

La categorización y clasificación de las chicas a causa de su religión no encajaba entonces en “racismo”, porque racismo en sí ya estaba descrito a través de otros códigos, finalmente esa definición fue codificada como “relicismo”. Y es muy útil este código porque describe un proceso de estigmatización de la persona entrevistada solo y únicamente por su religión, que a veces no es muy fácil de distinguir y separar de las otras descripciones, pero ellas sí que lo saben explicar y diferenciar cuando narran sus propias experiencias. Además, aún es más útil teniendo en cuenta que los códigos ni son exclusivos, ni son incompatibles.

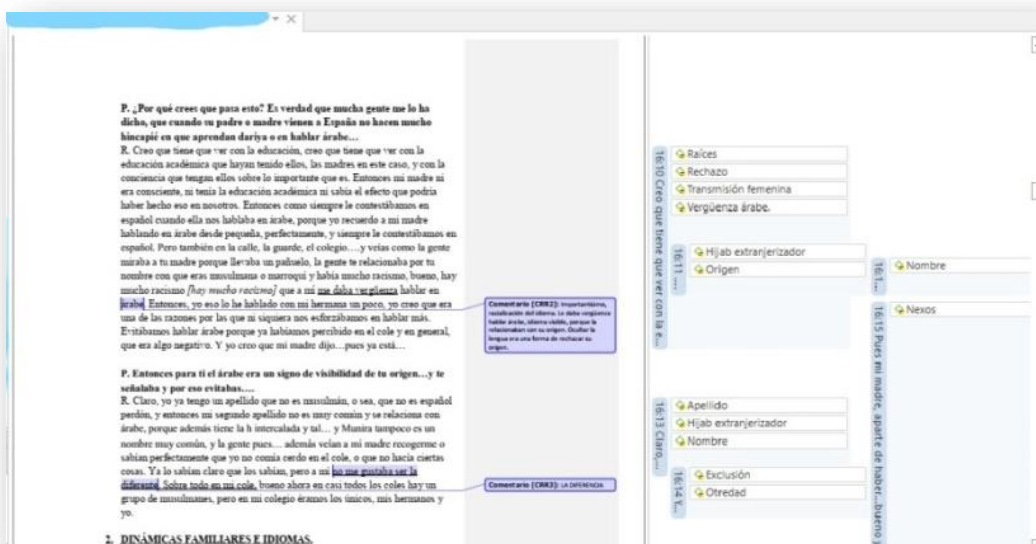
Todas estas cuestiones surgieron alrededor de la preparación de mi libro de códigos, y es importante reflejarlas, porque sirvieron para la fase de análisis intenso de la información. Es decir, cuando pensaba los códigos y, sobre todo, cuando escribía las definiciones para cada uno de ellos, concretaba qué situación se registraba en cada uno, y ponía “nombre” a esa situación, ya estaba analizando mis datos. Cuando cambiábamos una palabra, desdoblábamos un código o lo volvíamos a nombrar y definir, seguíamos analizando los discursos e incluso enlazando los memos creados de las transcripciones, porque para crear todos los códigos volví al documento de cada una de las transcripciones que antes mencionaba “notas y recortes de la transcripción”.

Así pues, crear el libro de códigos fue también análisis. Una vez completada esta tercera fase y con el libro de códigos definitivo, pasé a la codificación de las entrevistas. Se introdujeron los códigos en el software Atlas. Ti y a partir de ahí se empezó a asignar códigos a las entrevistas.

El número de códigos introducido en el software fue de 97²³. Una vez que los documentos con el nombre real y los apellidos de la chica fueron subidos al software, decido clasificarlos también por grupos. Se pensó de esta manera con la finalidad de que, al redactar los resultados etnográficos, pudiese seleccionar el alcance de mi análisis en base a los siguientes grupos: “Chicas mixtas de Granada”, “Chicas mixtas de Barcelona” y “Grupo de control”.

Una a una vuelvo a leer las transcripciones de mis entrevistas y a asignar los códigos al texto para obtener un conjunto de citas. En la siguiente imagen se puede apreciar un ejemplo:

Figura 6: Ejemplo extraído del software Atlas. Ti sobre una coocurrencia de códigos.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos introducido en el software Atlas. Ti

²³Ver Anexo para poder consultar el libro de códigos.

Los comentarios en color morado que se aprecian en los márgenes son los comentarios de cada transcripción, esas “ideas espontáneas” que surgían a medida que iba transcribiendo, y que antes mencionaba. Justo al lado de dichos comentarios aparecen los códigos asignados.

Codificar es analizar también. Por este motivo cuando he codificado he intentado huir del automatismo y realizar una codificación reflexionada. Durante el propio proceso de codificación surgieron nuevos códigos que se fueron incorporando a ese libro de códigos inicial. La lectura de nuevo de las transcripciones permite que emerjan nuevos conceptos/códigos. Un ejemplo de estos nuevos códigos es “acento”, un código que no había considerado en el libro que mencionaba pero que pensé conveniente incluir, y está definido del siguiente modo; “toda alusión de la chica o del chico a la diferencia visible asociada a un acento árabe”.

Finalmente, el total de códigos con el que he trabajado, y en base a los que he continuado el análisis intenso de los datos, ha sido de 121. También, de este proceso, han surgido códigos “en vivo”, que usualmente son citas breves y literales de las entrevistas que muestran de forma expresa determinadas ideas. Estos códigos “en vivo” permiten condensar en pocas palabras ideas complejas. De igual manera pueden ser asociados a los memos creados en el software.

Los memos llevan un título, y generalmente no me he preocupado por la forma de redacción de los mismos, porque atienden a la literalidad y el ímpetu del momento, algunas veces van asociados a un párrafo de una entrevista y a un código, pero otras veces no. Aunque casi siempre en el memo escribo el contexto en el que se me ha ocurrido o la entrevista que estaba codificando cuando me surgió la idea sobre la que versa el memo. El memo captura aquellas ideas y posibles explicaciones que surgen del curso del proceso de codificación y de análisis intenso de la información, sirviendo de base para construir el análisis de los resultados. En total surgieron del proceso de codificación y análisis 40 memos. Algo importante que hay que tener en cuenta, es que, no todos los memos que surgen en el proceso espontáneamente tienen sentido cuando se “dejan reposar”. Lo cierto es que en el momento de codificación propiamente toda la información se encuentra en la

cabeza apenas sin estructurar ni ordenar, y los códigos precisamente ya sirven para ir seleccionando que definirá y como se definirá el análisis intenso.

Aunque el material a codificar sea muy extenso, dependiendo de cada entrevista como es lógico, no se codifica todo, y ese ejercicio de precisión es muy importante, así que cuando en la dinámica de precisión encontraba inspiración para crear un memo era porque algo importante había surgido.

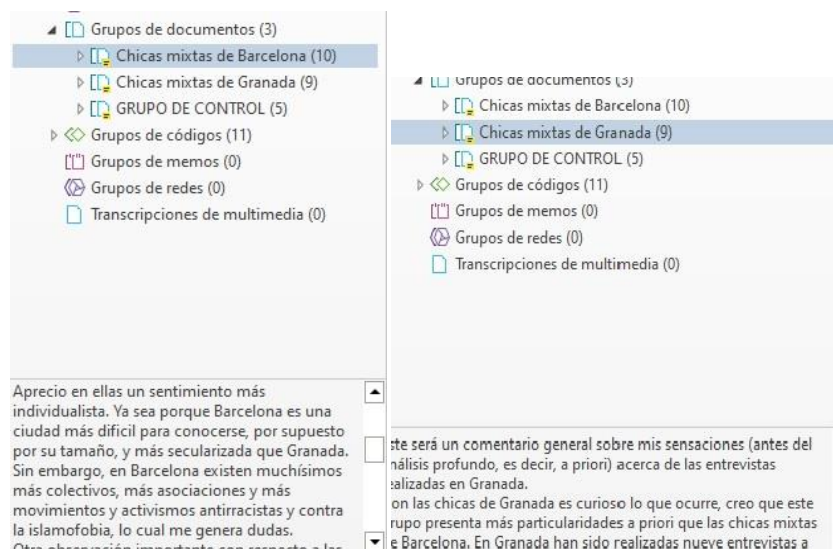
3.5.3. El análisis intenso de la información

La primera fase de codificación y análisis, que es la descrita en el apartado anterior, se prolongó durante dos meses y medio; junio, julio y mitad de agosto del año 2019. Cuando todas las entrevistas estuvieron codificadas, y consideraba que había creado memos suficientes para guiarme durante la construcción de mis resultados etnográficos, empecé la fase de análisis intenso de la información.

Este análisis que describo es un análisis contextualizado, profundo y no es caso por caso, sino en bloque y por grupos, es decir, comparado. Cuando subí cada uno de los documentos de transcripción al programa los clasifiqué en grupos, las entrevistas a chicas hijas de pareja mixta en Granada, las de Barcelona, y el “grupo de control” aparte. De este modo, cuando quería incidir en un código concreto para un grupo concreto seleccionaba la opción de alcance que permitía obtener las citas para un código y cada grupo por separado.

De cara al análisis también, y como preparación al redactado, mencionar que para cada grupo de entrevistas tenía una descripción añadida en Atlas. Ti. Podría calificarse de una especie de descripción global del grupo, un análisis a priori de las entrevistas en su conjunto:

Figura 7: Ejemplo visual extraído del software Atlas. Ti sobre la clasificación grupal de las entrevistas.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos introducidos en el software Atlas. Ti

Y luego, para cada documento individual un comentario también sobre la entrevista, que recoge las sensaciones que escribía en casa tanto antes de conocer a la persona entrevistada como después. La utilidad de duplicar esta información es tenerla más accesible, “a mano”, desde la misma herramienta que me servirá para gestionar de forma más rápida el volumen de información y de datos.

El proceso de análisis que he realizado no sigue un modelo determinado exclusivamente, no puedo afirmar que es un modelo deductivo o *top-down* solamente, al igual que tampoco diría que sigo exclusivamente un modelo inductivo o *bottom-up*, típico de la *grounded theory*. Ambos modelos de obtención de teoría se retroalimentan en mi trabajo. Es decir, los códigos los obtuve de profundizar en las transcripciones de entrevistas, pero los resultados etnográficos se han obtenido de introducirme en los códigos creados a partir de las propias transcripciones.

Para obtener los resultados etnográficos que expongo en esta tesis doctoral lo primero que hice fue acudir a los códigos y observar su enraizamiento en el software. Hay códigos que aparecen a lo largo de todas las entrevistas muchísimas veces, y otros que ni siquiera

aparecen. A partir de aquí, es cierto que, como el proceso de análisis había empezado como tal cuando estaba transcribiendo, yo ya tenía estos “titulares” de los que hablaba anteriormente y que me guiaban a través de los códigos. Son ideas generales que, antes de observar el enraizamiento de los códigos, ya aportaban información descriptiva y analítica sobre los resultados.

En este sentido, por ejemplo, ya sabía antes de acudir a los códigos minuciosamente, que hablaría sobre identidades, y dentro de esto identificación geográfica e identidad religiosa eran cuestiones importantes, que hablaría también sobre los procesos de discriminación y estigmatización... Tenía una idea general de cuáles eran las diferencias, en cuanto a los temas mencionados, que existían entre las chicas, hijas de parejas mixtas, que había entrevistado en ambas ciudades. Sabía que describir sobre ambos grupos y que elemento comparativo era clave, la identidad religiosa (con todos los factores condicionantes alrededor de esta construcción lógicamente).

Acudí a los códigos y observé el nivel de enraizamiento que presentaban, a partir de esta observación corroboré o no aquellas ideas preliminares que había obtenido de las transcripciones y empecé, poco a poco a comparar. El hecho de tener los códigos agrupados por familias me ha facilitado la contextualización analítica, es decir, saber a qué códigos acudir de forma más rápida según los temas sobre los que quiera escribir.

No resulta sorprendente, y dota de cierto sentido a mis ideas previas, que el código más enraizado sea “hijab extranjerizador”. Y que al ver las citas que pertenecen a ese código casi todas se correspondan con las chicas entrevistadas en Granada. Comprobando este tipo de cuestiones, y viajando entre mis ideas y los códigos de forma circular, es como he obtenido los resultados etnográficos.

Si quería escribir sobre identidad, por ejemplo, tenía la idea “pre-configurada” (sólo a partir de la realización de las transcripciones) de cuáles eran las diferencias existentes en cuanto a la forma de construirse entre los dos grupos de chicas, para que dejase de ser una idea “pre-configurada” acudía a los códigos. Es una comunicación continua entre mis esquemas mentales y mis entrevistas codificadas.

Así con cada uno de los temas que aparecen en el siguiente capítulo. Por señalar otro ejemplo que ilustre como he desarrollado el análisis; al hablar sobre la visibilidad, en mi esquema previo yo ya contemplaba el *papel* del hijab (“hijab extranjeroizador”). Sin embargo, sabía que su *papel* podía ser distinto en las chicas entrevistadas en Granada. Para conocer en qué medida se configura esa distinción el programa permitía obtener la coocurrencia entre ese código (“hijab extranjeroizador”) y el grupo de documentos llamado “Chicas mixtas Granada”.

¿Cómo comparaba ambos grupos que, al fin y al cabo, es uno de los objetivos de la investigación? Volviendo a Atlas. Ti y comprobando que el papel del hijab para las “chicas mixtas de Barcelona” no era tan relevante. Una coocurrencia entre el código y ambos grupos de documentos puede darte la explicación. Ciertamente es que no deja de ser una explicación cuantitativa en cierto sentido, ya que te indica el número de citas y referencias, y aplicada únicamente a mi muestra, pero del dato también se induce la interpretación y la descripción. Del dato, en ocasiones, nacen más preguntas. Por eso creo que es importante remarcar que el análisis no empieza solamente con Atlas. Ti. El análisis empieza en las notas tomadas desde la primera entrevista, y en mi caso, sobre todo, en las transcripciones, que tienen un papel fundamental.

Figura 8: Ejemplo del software Atlas. Ti sobre coocurrencia de códigos con un grupo determinado.

	Chicas mixt... 10 625	Chicas mixt... 9 446	GRUPO DE... 5 174	Totales
Hijab ext-a... 65	18	34	13	65
Totales	18	34	13	65

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos introducidos en el software Atlas. Ti

3.6. Reflexiones metodológicas sobre las limitaciones y los sesgos

3.6.1. Posicionamiento ante la temática y los sujetos de estudio: “ellas, nosotras, yo”

Describir mi posición ante este tema y ante las jóvenes no es una tarea sencilla. Principalmente porque, como todo este trabajo, mi postura como investigadora no ha sido siempre la misma, ha ido experimentando cambios desde el principio, cuando fueron modificados tanto el planteamiento como la formulación de preguntas, hasta el final. Las jóvenes que he entrevistado, y los chicos también, me han guiado a través de un cuestionamiento e interpelación continua, y me han convertido a mí misma en un objeto de estudio y análisis.

Ha sido un proceso complejo, por ejemplo, el hecho de asumir ciertas connotaciones emitidas sobre mí o una posicionalidad atribuida. Con esto me refiero a que, en algunas ocasiones, cuando he intentado acceder a alguna chica su respuesta me ha posicionado en un lugar muy lejano al suyo, tanto que a veces me he sentido muy en deuda, insegura, atacada o “no legitimada” para escribir, hablar, preguntar o investigar sobre el tema de mi tesis doctoral.

Me han recordado mi posición de chica blanca, occidental, joven, no musulmana y ostentando el privilegio de poder investigar a “otras”, muchas veces. Cuando me situaban en este lado de la relación ellas afirmaban sentirse un objeto de estudio si respondían a mi entrevista. La negativa de algunas chicas a responder a mis preguntas era basada en esta afirmación, y construían un muro de separación demasiado grueso entre “ellas” y “yo”. Como ya sabemos, la posición de académicos/as blancos/as, investigando, escribiendo y divulgando sobre ciertos temas es muy criticada desde la mirada de algunos de lo que nosotros denominamos “informantes”. Esta posicionalidad, que nunca antes me había planteado, de chica blanca, joven, occidental e investigadora, ha dificultado tareas en la investigación, y bueno, estas circunstancias han generado también visiones preestablecidas de las que no había sido consciente.

Por otro lado, trabajar con metodología y técnicas de carácter cualitativo ha sido difícil, así como familiarizarme con ciertos conceptos antropológicos cuyo dominio es básico y necesario para emprender la investigación. Para que el lector pueda hacerse una idea sobre la distancia que había entre la antropología y yo; hasta el momento apenas había escuchado la palabra *etnografía*, y tenía una idea muy superficial sobre aquello en lo que podría consistir.

Igualmente, aquí he de admitir que el planteamiento de la propuesta por parte del profesor Dan Rodríguez García, y facilitarme el acceso al material didáctico, lecturas, reflexiones, informes...etc. del proyecto I+D, en el que encajaba mi proyecto de tesis doctoral, ha sido positivo y me facilitó la tarea en gran medida. Un desafío también acompañado por el hecho, y por supuesto dificultad, de cambiar de ciudad, de entorno, de red personal, de amistades, de universidad, de disciplina, de investigación, de rama de conocimiento, de compañeros/as de trabajo, de ambiente e incluso de prácticas culturales asociadas al ocio y las relaciones personales. Esto no es una limitación en la investigación claro, pero sí ha constituido para mí una dificultad, porque conlleva una concentración dividida en dos procesos de adaptación distintos al mismo tiempo, el personal y el laboral. Ahora, desde la perspectiva, la dificultad se ha convertido en toda una satisfacción personal.

Realizar esta investigación ha supuesto un proceso de deconstrucción y de reconstrucción propia, de enfrentarme con mis propios prejuicios y estereotipos, y darme cuenta de que no siempre estamos libres de aquello que intentamos cambiar. No obstante, a través de este trabajo, ellas me han enseñado a conformarme con no querer cambiar el mundo, sino con querer cambiarme a mí.

3.6.2. La ética y la transparencia en la investigación

Todos los testimonios recogidos, profundos y en cierto modo íntimos, que componen este trabajo me merecen un profundo respeto y admiración, porque sin ellos estas líneas no se estarían escribiendo. A partir de aquí, he garantizado en todo momento la protección de sus relatos, la confidencialidad, el respeto, la seriedad e incluso, y aunque muy difícil, la imparcialidad durante las entrevistas. Esto no significa que yo no haya adoptado una postura de cercanía, empatía y confianza con las chicas. Me he asegurado de que solo hablen de aquello que no suponga para ellas una situación incómoda, y más de una vez me he sorprendido de la cantidad de información personal que las chicas ofrecen a una completa desconocida. Me daba la sensación de que algunas incluso se olvidaban, por el lenguaje que empleaban o la naturalidad y espontaneidad que mostraban, de que había una grabadora sobre la mesa.

Con respecto al protocolo de carácter más formal y oficial, elaboré un documento escrito, inspirado en el documento que usábamos para realizar las entrevistas en el proyecto I+D, de consentimiento informado. Este documento puede verse en el apartado de *Anexos* de este trabajo. En este documento explicaba en qué consistía la entrevista, cuál era el objetivo de realizarla, sobre qué iba mi tesis doctoral, el título de la misma, mis datos personales, la afiliación a la Universitat Autònoma de Barcelona... Igualmente informo de que la conversación iba a ser grabada con la finalidad de facilitar su posterior transcripción, que la participación en la investigación se ejerce de forma totalmente voluntaria, que los datos son confidenciales, y el fin de los mismos se reservaba exclusivamente para esta tesis doctoral y actividades relacionadas con la misma. Y, por último, que podían plantear dudas o cuestiones en cualquier momento, así como negarse a responder preguntas que a su juicio no fuesen pertinentes.

En el documento de consentimiento informado se reflejan el nombre y los apellidos de la persona entrevistada, el nombre y los apellidos de la investigadora en este caso, el lugar, la fecha y la hora de la entrevista, así como ambas firmas. El consentimiento informado se firmaba en cada caso antes de realizar la entrevista, después cada uno de ellos ha sido escaneado y digitalizado.

Con respecto a las personas entrevistadas que forman parte del grupo de control, el protocolo de ética y transparencia ha sido exactamente el mismo. El tratamiento de los audios de las entrevistas también se ha caracterizado por un total cuidado y rigor. Cada uno de ellos, automáticamente después de la entrevista, ha sido cambiado de la grabadora a mi ordenador personal, y cifrado con un código en el que aparece la mixticidad de origen de la persona entrevistada, el nombre y la edad.

Debido a la coyuntura de realizar trabajo de campo en dos localizaciones tan lejanas en la distancia, he realizado tres entrevistas por Skype, en estos casos el protocolo de ética y transparencia ha sido distinto. La herramienta digital para realizar las entrevistas en mi caso ha sido de utilidad, ya que muchas veces si dejas pasar el tiempo entre el primer contacto con la persona y el momento de entrevistarla se puede perder la entrevista, y en el caso de tener que viajar para realizar la entrevista a veces es más complicado. Por eso, ante la necesidad de la urgencia, me ha servido utilizar Skype.

Aparte de informar también a la persona que la entrevista por Skype estaba siendo grabada (y mostrar la grabadora), en estos casos el consentimiento se emitió de dos formas. Oralmente, pues leía el documento de consentimiento a la persona entrevistada y ella afirmaba estar de acuerdo, esta afirmación por tanto queda reflejada en el audio de la entrevista. Y también un consentimiento firmado, pues enviaba por correo el documento de consentimiento, estas personas lo firmaban, lo escaneaban y me lo volvían a enviar. Además, las entrevistas por Skype no han quedado grabadas en imágenes, ninguna de las entrevistas ha sido filmada.

En lo que se refiere al tratamiento de los datos y la información; cada entrevista ha sido transcrita en su totalidad, directamente en una versión ordenada, en documento de Word. A esta información solo tenemos acceso mis directores (los profesores Dan Rodríguez García y Miguel Solana Solana) y yo misma como investigadora. El acceso a los memos, notas, ideas, así como comentarios sobre las entrevistas y transcripciones solo es mío, nadie más puede acceder a estos documentos, que constituyen diario de campo, mis sensaciones, sentimientos, impresiones e interpretaciones.

Finalmente, el acceso a los datos personales (nombre, apellido, mixticidad, lugar de nacimiento, lugar en el que reside, edad y religión) de las personas entrevistadas, así como de los contactos que proporcionaron informantes, está igualmente limitado a mis directores y yo.

3.6.3. Los sesgos, las limitaciones y las dificultades

Uno de los mayores sesgos que he experimentado durante esta investigación ha sido el de presuponer causas y consecuencias de forma automática o poco flexible. Es decir, establecer relaciones muy directas entre variables sin cuestionarme que pudiesen existir situaciones en las que esa “regla” no se cumpla, y que estas situaciones también nos aportan información y realidad. Que los datos que surgen analizando una entrevista no tienen porque coincidir con los datos que surjan analizando otra, por muy parecidas que parezcan ambas, por muy similares que sean los contextos, y por muchas experiencias que compartan las entrevistadas.

Quizás esta rigidez proviene de mi experiencia previa investigando con metodología únicamente cuantitativa. “Trabajar” con personas implica asumir un contexto interpretativo, dinámico, en movimiento, de prácticas sociales y culturales heterogéneas, y donde las relaciones causales son muy complejas de medir. Todo esto ha implicado un trabajo interno complicado, aunque parezca un asunto dado por hecho.

La selección de los/las chicas/os también supuso un sesgo al principio (sesgo muestral), en el sentido de intentar entrevistar siempre a jóvenes musulmanas practicantes, o con uno de sus progenitores musulmán practicante únicamente, o que fuesen fenotípicamente visibles... Sin embargo, fui consciente de estar incurriendo en éste para no direccionar la muestra en un sentido concreto y evitar la intención de querer obtener ciertos resultados, que yo esperaba que fuesen los que confirmaran mis hipótesis y respondiesen a mis preguntas. Esto hubiese sido inducir y condicionar los resultados de la investigación. Por esta razón, decidí dejar de trabajar con hipótesis fijas que hubiese que corroborar y comencé a trabajar con preguntas, que implicaban por mi parte una teorización más flexible. Aunque es cierto que en toda investigación existen hipótesis que, de un modo u otro, son las que nos llevan a las preguntas.

La “población estudiada” no tiene representatividad estadística, ya que lo que se pretendía era conseguir profundidad discursiva y profundidad en el análisis. Los/las jóvenes que componen el “grupo de control” no se han seleccionado de manera distinta a las chicas de la muestra.

Es cierto que, en la investigación cualitativa, el sesgo es mucho más dependiente de la subjetividad, la opinión y la experiencia que en el trabajo cuantitativo, donde obviamente dicho sesgo también puede existir. Cuando la investigación es tan humana y los resultados se obtienen trabajando con personas, es más fácil apegarse a un determinado punto de vista. La imparcialidad es prácticamente inexistente desde que formulas la primera pregunta de la investigación, diseñas el planteamiento del trabajo y decides el marco teórico. En este sentido, por ejemplo, desde mi posición como entrevistadora quizás haya podido inconscientemente inducir cierta actitud en el sujeto, a través del lenguaje empleado para formular las preguntas, incluso el tono de voz o mi lenguaje corporal, o la insistencia ante determinados temas de la entrevista, denotando así que para mí eran muy importantes.

En este proceso de las entrevistas también me he dado cuenta, a posteriori, cuando realizaba las transcripciones, que enunciaba las preguntas de un modo muy interpelativo, esto es; en numerosas ocasiones, y con chicas distintas, preguntaba más por sus opiniones respecto a algún tema que para mí era importante, que por sus propias experiencias. Esto reflejaba cierta sensación de inseguridad durante el proceso de entrevista, como si buscara en ellas legitimidad ante las preguntas de mi investigación.

Por otra parte, entre las dificultades que me he encontrado durante la realización de las entrevistas cabe mencionar el hecho de que muchas de las cuestiones propuestas a las chicas eran algo que algunas de ellas, sobre todo aquellas jóvenes no musulmanas, nunca antes se habían planteado. Reflexionar *in situ* sobre cuestiones como la identidad o el sentido de pertenencia no garantizan una respuesta meditada y certera, y esto es algo con lo que en investigaciones así hay que contar de antemano.

En lo que a mí se refiere, hay entrevistas en las que ha sido difícil mantener la imparcialidad, la neutralidad. No tanto en el sentido de no empatizar con la entrevistada,

como de mantener la distancia a la hora de abordar experiencias íntimas y personales. Hay un cambio al respecto entre las primeras entrevistas y las entrevistas más avanzadas, dónde controlo más mi discurso y me limito más, dejando más espacio a las chicas.

Además, los perfiles de las jóvenes que he entrevistado son muy diferentes en el sentido de haberse cuestionado antes estos temas, haberlos reflexionado... en definitiva, haber pensado sobre su identidad. Muchas de ellas sí que habían hecho un ejercicio de introspección, no por el hecho de ser entrevistadas, sino como una parte más de su cuestionamiento diario y de llegarse a conocer, pero para otras chicas esto no había supuesto un punto de inflexión en sus trayectorias, y algunas cuestiones que para mí eran claves para ellas eran asuntos muy cotidianos, y, por tanto, irrelevantes, obligándolas esto a reflexionar en el momento de la entrevista sobre estas preguntas. Cuando esto ocurría me surgía la duda interna sobre si el hecho de que yo le diera importancia a algo a lo que ellas no se la daban significaba un sesgo en la investigación, un reflejo muy evidente de mi construcción.

El desconocimiento, o un conocimiento superficial, del islam más que suponer una dificultad como podría creerse, me ha facilitado acercarme a las chicas que se definen como musulmanas, porque mi interés en conocer su fe las motivaba mucho a abrirse y explicarme y a relacionar la religión con su identidad. Ellas siempre están muy predispuestas a explicar su religión, algo que en su cotidianidad es frecuente, y además son conscientes de la diferencia que existe cuando alguien emite un juicio de valor sobre su fe, o las cuestiona, y cuando alguien realmente pregunta desde el respeto y por verdadera necesidad de saber.

El trabajo de campo en diferentes localizaciones no me ha supuesto una dificultad. En algunos casos el hecho de no hablar catalán de forma fluida ha sido un obstáculo, pero por mí, no por ellas, porque me hubiera gustado que nos expresáramos en su idioma cotidiano.

Por último, me gustaría mencionar aquí una dificultad (a veces convertida en limitación) de índole un poco más personal. Primero, el hecho de que esta investigación no tenga una fase previa para mí sí ha supuesto un obstáculo, salvable, pero obstáculo, al fin y al cabo. Es muy frecuente que los/as investigadores/as sigan una línea de investigación a lo largo de

las diferentes etapas formativas, quizás trabajo de fin de grado, trabajo fin de máster y tesis doctoral sea la secuencia más normalizada actualmente. Cuando el tiempo que puedes dedicar a la tesis doctoral está delimitado por un contrato, es una ventaja haber trabajado antes, incluso dominar el marco teórico con antelación, y haberlo reflejado por escrito previamente. Empezar completa y absolutamente de cero con una temática concreta de investigación directamente en una tesis doctoral no es fácil. Implica dejar de querer incluir la investigación en aquello que ya dominas para hacerla más cómoda, para aprender algo completamente nuevo, y plasmarlo, en un tiempo limitado, para mí supuso un reto en algunos momentos de inseguridad.

3.6.4. Compartiendo entre nosotras; la edad y el género en la construcción de la confianza

Si hay una característica importante y que sea común entre la investigadora y las/os jóvenes que se han entrevistado, es la juventud. No es un asunto baladí, porque compartir este elemento configura una relación entre los sujetos distinta que si hubiese una notable diferencia de edad entre nosotros/as. En este sentido la cercanía y la proximidad son mayores, porque como mencionaba en la introducción de este trabajo, estas chicas realizan actividades y establecen relaciones dentro de una “normatividad” establecida para un rango de edad determinado. Siempre teniendo en cuenta que pueden existir excepciones, y estas actividades y relaciones son, en general, las mismas que yo, compartiendo edad con ellas, he realizado y establecido.

No creo que existiese, por tanto, una relación o estructura de poder entre ellas/os y yo basada en el elemento generacional, las posiciones son muy iguales y equitativas en este sentido. La cercanía experimentada en muchas ocasiones ha creado un compartir mutuo, también en el ámbito académico y laboral, y propició que ellas/os fuesen conscientes de lo importante que era para mí que colaborasen conmigo, ya que en muchos casos también habían hecho o estaban realizando trabajos de investigación. Hemos compartido incertidumbres, miedos y preocupaciones que solo se comparten entre aquellos/as a los/as que les ha tocado vivir lo mismo, pero a veces con la distancia de no haber experimentado episodios personales como los que se han narrado en las entrevistas.

Esta relación de no poder, entre iguales, también se reflejaba en mí misma. Si bien las chicas y chicos entrevistadas/os son de perfiles muy distintos, en general al realizar las entrevistas me he sentido relajada. Este sentimiento de relajación no habría sido el mismo, o habría sido menos intenso, si las entrevistas las hubiese tenido que realizar a personas más mayores que yo, me habría sentido posiblemente más insegura al respecto, y en una posición de no igualdad. Más allá de compartir la juventud y su configuración en las relaciones establecidas, este elemento también desprende consecuencias que influyen en cómo se ha llevado a cabo el trabajo de campo, y en cómo han resultado las entrevistas en general. Por ejemplo, durante las entrevistas la retroalimentación ha sido muy importante. Esto es, la capacidad de influencia que ellas tenían sobre mí y su significatividad. Si ellas estaban tranquilas yo me sentía más tranquila, si yo notaba que ellas se dispersaban contestando algunas preguntas, yo me dispersaba también, y muchas veces me costaba reconducir la entrevista.

El hecho de vernos como en un espejo y de no encontrarnos en posiciones distintas hacía que a veces desconectáramos de la situación establecida (entrevistadora/entrevistada), y de los roles de cada una, para involucrarnos en una conversación. Por lo tanto, esta relación de igualdad es positiva, pero a veces se produce un exceso de confianza que puede hacerte desviarte de la finalidad de la entrevista. ¿Esto habría pasado del mismo modo si hubiese entrevistado a una persona de edad mucho mayor que la mía? No lo sé, pero muy probablemente la relación de “poder” establecida habría llevado la entrevista por otro devenir.

La personalidad y carácter de cada chica entrevistada también creaban en mí una emoción distinta, el hecho de que ellas se mostraran, por ejemplo, predispuestas a realizar la entrevista, o si mostraban mucho interés, si se les notaba implicadas, o, si por el contrario, postergaban el momento de encontrarnos, “me daban largas”, mostraban falta de interés... todas estas actitudes también, y muy a mi pesar, han influido en el modo en el cual yo afrontaba la entrevista en sí misma. También es cierto que, muchas veces he iniciado la entrevista con un estado de ánimo concreto, y a medida que la entrevista avanzaba en una u otra dirección, mi predisposición ha cambiado (ya sea en sentido negativo o positivo).

Cuando la herramienta o instrumento principal de la investigación son las personas, y eres tú el canal, ser consciente de estas sensaciones es importante porque son difíciles de controlar. Aunque durante la entrevista siempre he intentado no manifestar opiniones, otra consecuencia importante que se deriva de compartir el rango de edad, es que se crea la confianza suficiente como para sentirte predispuesto a opinar, y además, derivado también de la juventud (y la inexperiencia que ésta conlleva) es el deseo irrefrenable de opinar siempre.

Hablábamos en nuestras entrevistas sobre temas como género, inmigración, religión, machismo, cultura, educación, etc.... Son temas que ocupan también la actualidad diaria, y temas subjetivos sobre los que cada persona tiene opinión propia. Cuando conversas con personas de edad similar a ti sobre estos temas la situación de confianza es distinta que si, por ejemplo, conversas con un profesor, tu padre, o alguien de mayor edad. La neutralidad, en este sentido, es un poco más complicada de mantener, pero precisamente porque el clima de confianza y empatía es mayor.

Me gustaría señalar también aquí que en muchas de las ocasiones las conversaciones con las chicas han dejado de ser entrevista. Cuando la grabadora se apagaba, seguíamos conversando sobre los mismos temas que les había preguntado en un registro más coloquial, las conversaciones *off the record* constituyen un material muy importante, como hemos visto.

El hecho de ser jóvenes y haber compartido las distintas etapas identitarias en épocas temporales muy similares originó cercanía, concretamente en un ámbito muy importante de las entrevistas. Aquí la relación entre las chicas que lo habían experimentado y yo se estrechaba más que en ningún otro momento. Me refiero al instante en el que hablábamos sobre la adolescencia y la fe. La religión y la cultura van unidas, el problema muchas veces es que cuando la cultura evoluciona o cambia, la religión no lo hace a la par. Con esto hago referencia también a lo que explico en el planteamiento teórico, sobre que el principal agente de socialización religiosa es la familia. No cuestionas lo que aprendes en este entorno, sobre religión, fe, o sobre cualquier otro aspecto, hasta que llegas a la adolescencia, dónde los agentes de influencia modifican su incidencia.

Lo que ocurría es que muchas chicas viven y han socializado en el islam desde pequeñas, su familia es musulmana y ellas también. Pero en un ambiente tan secularizado como el actual, “vivir con una religión que no va a la par de la mayoría, es vivir a contracorriente” (Mouna, 28 años, Granada). Y es difícil. Cuando llega la adolescencia el abanico de posibilidades referentes al ocio, al tiempo libre, a las amistades, a las relaciones de pareja y a la sexualidad se hace mucho más amplio. La capacidad de decidir sobre uno mismo ya deja de recaer, generalmente, en los padres, y tomar decisiones que impliquen ser coherentes con la fe, la religión, las creencias, la cultura, y la educación que los padres han transmitido (cuando todos estos aspectos se transmiten desde una fe en general, y desde el islam en este caso) es hartamente complicado.

Por eso, durante la adolescencia, es normal moverse entre la fe y la contradicción. Sentirse parte de un grupo, y el sentimiento de pertenencia en general, durante esta etapa de la vida es importante y generador en muchas ocasiones de la confianza en una misma y la autoestima. Generalmente, en la adolescencia se da más importancia a lo que piensen los demás que durante la etapa adulta. En la sociedad en la que vivimos llega a ser complicado sentir toda esta pertenencia a un grupo, incidiendo en la etapa de la adolescencia, si no realizas actividades similares a las suyas. Muchas veces estas actividades implican ir en contra de lo que los padres han transmitido, en estos momentos la fe es un obstáculo y se puede sentir una gran culpabilidad por pensar así.

Si la adolescencia es complicada de por sí, cuando se dan estas contradicciones es mucho más compleja. Al hablar de esto con las chicas, ellas se sienten confiadas en contármelo porque desde mi posición de entrevistadora puedo empatizar con este sentimiento. En estos momentos la posición de investigadora y entrevistadora casi se desvanecía y éramos más iguales que nunca. Muchas chicas me comentaban que su relación con el islam había pasado por diferentes fases, y la mayoría se habían sentido más alejadas de su religión durante la adolescencia, el hecho de vivir en el hogar en un ambiente muy distinto al que viven con el grupo de amigos también les ha generado preguntas identitarias importantes. Es muy destacada la evolución en la construcción de las distintas identidades durante la pubertad y la adolescencia, sobre todo si se quiere formar una identidad religiosa.

Otro aspecto que define en cierta medida las relaciones entre las chicas y yo se encuadra dentro del ámbito de la formación académica que teníamos cada una. Es decir, muchas de ellas me otorgaban un rol un poco más alejado al explicarles que hacía la tesis doctoral, pero esto solo ocurría al principio, porque cuando hablábamos durante la entrevista sentía la cercanía que se genera cuando dos personas hablan el mismo *idioma*.

No había distancia en lo que al rol de ciudadanía se refiere. O al menos no de la manera en que podría interpretarse, porque según el contexto la persona migrante era yo. Me refiero concretamente a las entrevistas realizadas en la ciudad de Barcelona. Aquí me tocaba contar mi trayectoria, el cómo, cuándo y por qué había llegado a la ciudad. Este dato es importante porque genera una posición distinta, aunque siempre privilegiada. Al fin y al cabo es emigrar del sur al norte sí, pero dentro del norte.

Otro de los aspectos más importantes que han configurado, en este trabajo, la relación entre las entrevistadas y yo es el hecho de compartir visiones desde la perspectiva de ser mujeres. No es algo binario, es decir, no me refiero a que las entrevistas con las chicas y las entrevistas con los chicos (grupo de control) hayan sido diferentes en base a esto, en absoluto, pero ante temáticas como el machismo o las relaciones de pareja, por ejemplo, las perspectivas sí eran distintas.

Con las entrevistadas, tanto de Granada como de Barcelona, se ha hablado mucho sobre el tema del machismo o las relaciones establecidas en una base patriarcal. Estos temas cuando salían en la entrevista se trataban en profundidad. Ellas también se sentían confiadas en contarme alguna experiencia relacionada con el tema, ya fuese vivida en Marruecos, en Granada o Barcelona, en el entorno familiar o social...etc. Con los chicos hijos de pareja mixta entrevistados, sin embargo, estos temas, aunque sí que se trataban en las entrevistas, se abordaban más superficialmente. Además, algo que he observado en el proceso de transcripción, es que las mujeres entrevistadas distinguían en sus discursos las prácticas machistas de las prácticas patriarcales, los hombres en cambio lo reducían todo al calificativo de machista.

He tenido la sensación, durante la fase de trabajo de campo y de posterior análisis, que las entrevistadas se sienten más cuestionadas e interpeladas ante todas sus actitudes, y en ellas

esta interpelación que las obliga a reafirmarse una y otra viene dada, entre otras variables, por el hecho de ser mujeres. Un ejemplo textual de una entrevistada ejemplifica esto a la perfección; Nadia hace skate, y lleva hijab, y lo hace con su mejor amigo y con su hermano, ambos musulmanes. En su relato me cuenta que muchas veces siente que ha de justificarse por realizar dicha actividad, porque no encaja con el reflejo de libertad que se supone que “debería” dar. Según sus palabras “quieren que seas libre, pero a su manera”. A su amigo y su hermano esto no les ocurre, al menos que ella sepa. Todos estos procesos, por lo que deduzco de mi investigación, son germen para que ellas sean más reflexivas en cuanto a la construcción identitaria, quizás porque se han visto obligadas a responder a interpelaciones y cuestionamientos continuos muchas más veces que ellos.

CAPÍTULO 4: RESULTADOS ETNOGRÁFICOS

4.1. Identidad(es)

4.1.1. La identificación geográfica; ¿de dónde me siento?

Como explicaba en la introducción del trabajo una de las preguntas que realicé en mis entrevistas era la siguiente; “¿De dónde te sientes?” Y a partir de ahí: “¿Te preguntan a menudo de dónde eres? ¿Qué sueles responder?” No son preguntas fáciles. Quizás para una persona que ha vivido en el mismo lugar toda su vida, cuya familia es de ese mismo lugar y que no recibe influencias provenientes de dos orígenes (culturales y religiosos) distintos, la respuesta implica menos reflexión que para las chicas entrevistadas.

No obstante, el hecho de ser hija de una pareja mixta implica, al menos en los casos que aquí presento, un proceso de reflexión. Este proceso para llegar a experimentar, o no, el sentimiento de pertenencia e identificación con un lugar concreto se ha manifestado de forma muy distinta en las jóvenes entrevistadas en Granada y en las jóvenes de Barcelona.

En Granada realicé nueve entrevistas a jóvenes hijas de pareja mixta, cinco se identificaron geográficamente, y en exclusiva, con la ciudad de Granada. De las cuatro chicas que no se identificaron así, dos lo hicieron como españolas, la tercera no se identifica ni reconoce como parte de ningún lugar en concreto y, finalmente, hay una joven que se identifica con Marruecos porque nació allí. Y es que, aunque llegó muy pequeña a Granada su contacto con Marruecos ha sido mucho más intenso que el del resto de las chicas.

“Granaína. A ver que sí, que cuando voy allí muy bien, y con mi familia muy bien, pero yo me siento extranjera, soy extranjera. Estoy con mis primas y yo no soy marroquí, yo voy por la calle y no soy marroquí, no me siento de allí. [...] Depende de quién me pregunte pues le digo sí, mi padre es marroquí, pero siempre digo “soy granaína”. [TeS_MIN_Marruecos/España_Hassiba_Granada_24].²⁴

Es interesante añadir que la respuesta a esta pregunta, en aquellas jóvenes cuya respuesta fue Granada, es inmediata y espontánea. Es decir, identificarse

²⁴ Estos van a ser los códigos usados para referenciar las citas de cada una de las entrevistas. MIN significa “Mixticidad Inmigrante/Nativo”. Con respecto al origen de los miembros de la pareja, en primer lugar, aparecerá el origen del padre, y, en segundo lugar, después de /, el de la madre.

geográficamente con esta ciudad es la primera respuesta, no surge de diversas reflexiones que puedan nacer a partir de otras preguntas sobre la identificación con algún lugar.

Con respecto a las diez chicas entrevistadas en Barcelona, las respuestas son bastantes distintas; ninguna de ellas se identifica dentro de un ámbito geográfico con Barcelona. Ninguna afirma sentirse barcelonesa. Las referencias geográficas a las que aluden son: una joven se siente exclusivamente catalana, tres se identifican como españolas, una de ellas se identifica con Marruecos, una afirma sentirse catalana y marroquí, dos se sienten españolas y marroquíes, y finalmente las dos últimas jóvenes no se adscribieron a ninguna identificación geográfica.

Ahora bien, lo verdaderamente enriquecedor en el análisis es intentar comprender el porqué de estas diferencias en cuanto a las respectivas identificaciones. Diferencias que, en base a los datos que he analizado, vienen principalmente determinadas por el lugar en el que han vivido y todos sus condicionantes. De entre estos condicionantes podríamos mencionar factores como la identidad religiosa, la visibilidad y las diferencias que existen entre las jóvenes hijas de pareja mixta, los jóvenes hijos de pareja mixta y las chicas que son hijas de una pareja endógama.

4.1.2. Y ellas, ¿quiénes son?

He percibido diferencias en cómo se “construyen” identitariamente las chicas granadinas que he entrevistado y cómo lo hacen las chicas de Barcelona. Es útil que, para situar al lector en el análisis, describa cómo son ellas y qué características comunes presentan. En Granada las nueve jóvenes que han sido entrevistadas se definen como musulmanas practicantes, dentro de que cada una de ellas pueda manifestar una relación con su fe particular y concreta. Sin embargo, de las diez entrevistadas en Barcelona, solo tres de ellas se definen como musulmanas practicantes.

Todas las chicas de Granada entrevistadas son hijas de un/a musulmán/a converso/a español/a que, a veces en segundo matrimonio, se ha casado con un/a hombre o mujer marroquí. En el caso de los hombres musulmanes conversos españoles, fueron a Marruecos con la intención expresa de contraer matrimonio con una mujer marroquí y musulmana. En este sentido, es posible encontrar más referencias/citas en las entrevistas sobre el tema de la conversión entre las jóvenes hijas de pareja mixta entrevistadas en Granada (14 veces) que en las entrevistadas en Barcelona (7 veces). En el caso de las jóvenes de Barcelona, las que han hecho referencia en su entrevista al tema de la conversión son aquellas tres únicas chicas que se han definido como musulmanas practicantes.

Por tanto, si atendemos a la trayectoria de cada una de las chicas, o su historia familiar más bien, podemos afirmar que el motivo por el cual el padre o madre inmigrante de las chicas entrevistadas llegó a España, concretamente a Granada y Barcelona, también es distinto. He comprobado que en el caso de las chicas hijas de pareja mixta entrevistadas en Granada el motivo por el que sus madres (la madre es el miembro inmigrante de la pareja en la mayoría de los casos) llegaron a esta ciudad es porque contrajeron matrimonio con un hombre musulmán converso español.

Sin embargo, la trayectoria y el motivo por el cual los padres (salvo un caso, son los hombres los miembros inmigrantes de la pareja) de las jóvenes entrevistadas en Barcelona llegaron allí es bien distinto; como paso final de su trayectoria migratoria para buscar una mejora en sus condiciones socioeconómicas.

“Mis padres se casaron en Marruecos y después se casaron en España. Por lo civil [...] Para una mujer de allí y en aquel entonces, que viniera un hombre europeo, con el ideal que tenían ellas de hombre europeo, guapo, interesante y con más dinero... casarse con un europeo musulmán era guay...” [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

“Yo lo que sé es que mi padre quería trabajar, y entonces se vino muy joven como a los 20 o así para España. Ha estado en muchas partes, y ha trabajado en muchos sitios”. [TeS_MIN_Marruecos/España_Amina_Barcelona_19].

Finalmente, otro aspecto muy importante a tener en cuenta de cara al análisis; de las nueve jóvenes entrevistadas en Granada todas, menos dos, en un caso debido a que su madre falleció, padre y madre continúan la relación de pareja. Podría existir relación de este dato con el hecho de que en estas chicas he observado un mayor grado de transmisión religiosa y cultural y, por tanto, de interiorización de esta herencia por parte de las chicas a la hora de configurar sus identidades. Aquí tiene mucho sentido recordar lo que exponíamos en la fundamentación teórica de este trabajo, la propuesta de socialización religiosa de Sherkat (2003) y que coincidía con lo que aportaban Arweck y Nesbitt (2010a, 2010b, 2010c) sobre la configuración de una identidad religiosa, el principal “agente de influencia” en este sentido son los padres y la familia nuclear.

No ocurre lo mismo con las jóvenes hijas de pareja mixta de Barcelona, de las cuales cinco presentan continuidad en la relación de pareja de sus padres. De estas parejas mixtas que presentan una trayectoria de éxito en la relación, la mujer (miembro no inmigrante de la pareja) o se ha convertido al islam, y esto ha ocurrido en tres supuestos, o el hombre, en el caso de ser el inmigrante de origen magrebí, no presenta afiliación religiosa al finalizar su trayectoria migratoria, ni nominalmente ni de práctica.

Tabla 10: resumen de las características que definen la unidad de análisis en base a los datos descritos en este apartado.

Ciudad/Características	Afiliación religiosa	Pareja mixta	Juntos vs. Separados	Pertenencia geográfica.	Transmisión
Granada	Musulmanas practicantes 9/9	Padre/madre converso/a	Juntos 7*/9	Granada 5/9	En mayor medida.
Barcelona	Musulmanas practicantes 3/10.	Solo tres conversiones (un hombre, y dos mujeres).	Juntos 5/10	Barcelona 0/10	Escasa herencia cultural o religiosa.

Fuente: Elaboración propia. *Uno de los casos por fallecimiento.

4.1.3. ¿Cuál es su contexto? La influencia de Granada y Barcelona en la formación identitaria

Una vez conocemos que características particulares presentan ambos grupos de jóvenes, características que las describen en gran medida y que sirven para contextualizar este apartado, vamos a analizar a continuación cómo las particularidades del contexto en el que han nacido y/o socializado tienen un papel significativo en los procesos formativos identitarios de las jóvenes.

En las primeras fases de mi trabajo de campo no esperaba encontrar que el distinto lugar de socialización fuese a tener un papel tan relevante en el análisis. Fue a medida que avanzaba en la realización de las entrevistas cuando me di cuenta de que sería un elemento importante a tener en cuenta. Las jóvenes entrevistadas en Granada eran muy diferentes a las de Barcelona, y el contexto tenía mucho que ver.

En relación a la importancia del lugar en el que una persona se desenvuelve y su identidad hemos trabajado en la fundamentación teórica la aportación de Proshansky, Fabian y Kaminoff (1983) sobre el concepto de identidad de lugar, la manera en la que una persona configura su propio yo en relación continua con el espacio físico que la rodea. Es bastante

pertinente por tanto señalar que, en el caso que nos ocupa, pueda existir relación entre el espacio físico, el sentimiento de pertenencia y la formación identitaria. Esta relación descrita puede materializarse en el sentimiento de comunidad que a veces he apreciado en las jóvenes hijas de pareja mixta entrevistadas en Granada, una comunidad que comparte una identidad. De hecho, es llamativo que ellas mismas se identifiquen y auto denominen como “mestizas” entre ellas, y así se distingan de otras jóvenes que son hijas de padre y madre migrantes.

Estos fragmentos de entrevista constituyen un ejemplo de como ellas mismas reconocen “su particularidad” identitaria, el hecho de ser hijas de pareja mixta con padre converso:

“[...] Entonces eso, estuvo un par de años y empezó [su padre] a conocer a musulmanes, en concreto a un chaval que bueno era negro, y eso, era musulmán. Y no sé, empezó a hacer muchas preguntas y se topó con el islam. Y un día así dijo que quería hacer la *shahada*, que es la conversión. [...] Pero vaya, básicamente al hacerse musulmán él dijo “quiero conocer a una chica y me quiero casar” y había en aquel momento, de hecho, yo creo que muchas de nosotras surgimos de eso, no sé si alguien más te lo habrá comentado, de españoles que se fueron a Marruecos a buscar...”

[TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

“Sí. Mi padre es español, del norte de España, no de Granada. Mi madre es de Marruecos. Mi padre antes de conocer a mi madre estuvo casado, conoció el islam cuando tenía unos 30 años o así, y se hizo musulmán. Claro, lo conoció porque se bajó a Granada, y en Granada había una comunidad muy grande de personas conversas, varias personas ya se habían convertido antes que él. [...] Y ya cuando llegó a Granada pues vio a mucha gente y se convirtió”. [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

“Ah sí, eso (refiriéndose a la conversión) fue totalmente su decisión. Muchos de sus compañeros se hicieron musulmanes a través del budismo, del hinduismo y del movimiento hippy que había, que te hacía ser más consciente de tus actos, de tu alimentación, de tus motivaciones... de los pensamientos... Entonces eso, le dio un clic para pensar que había algo más”. [TeS_MIN_España/Marruecos_Mouna_Granada_28].

Lo que quiero mostrar con estos extractos de entrevistas es que el sentimiento de comunidad entre las chicas mixtas de Granada va más allá de sentirse musulmanas o no. Implica también la consciencia de ser hijas de una pareja mixta, y la consciencia de ser coetáneas a un fenómeno que ocurrió en un momento determinado. Hombres conversos españoles aprendían islam en Granada, y al querer casarse con mujeres marroquíes musulmanas viajaban a Marruecos, volviendo después para establecer su núcleo familiar en Granada, ciudad en la que nacieron estas chicas.

Este sentimiento de comunidad no lo he podido apreciar con tanta evidencia en los testimonios de las jóvenes de Barcelona, quizás, y aquí el lugar, como ha sido definido, vuelve a ser importante. Barcelona es una ciudad mucho más grande que Granada dónde a pesar de existir más asociaciones, colectivos, entidades...etc. es más difícil llegar a conocerse. En Granada, por ejemplo, existen elementos artísticos y arquitectónicos que todavía evocan el pasado musulmán de la ciudad, más presente sobre todo en algunos barrios localizados como el Albaicín, barrio en el que viven muchas de las jóvenes entrevistadas. Esta pervivencia del legado histórico que vincula a Granada con su pasado podría influir en el modo en el que la comunidad musulmana de la ciudad se articula, y también en cómo es percibida por los ciudadanos (González Alcantud, 2006).

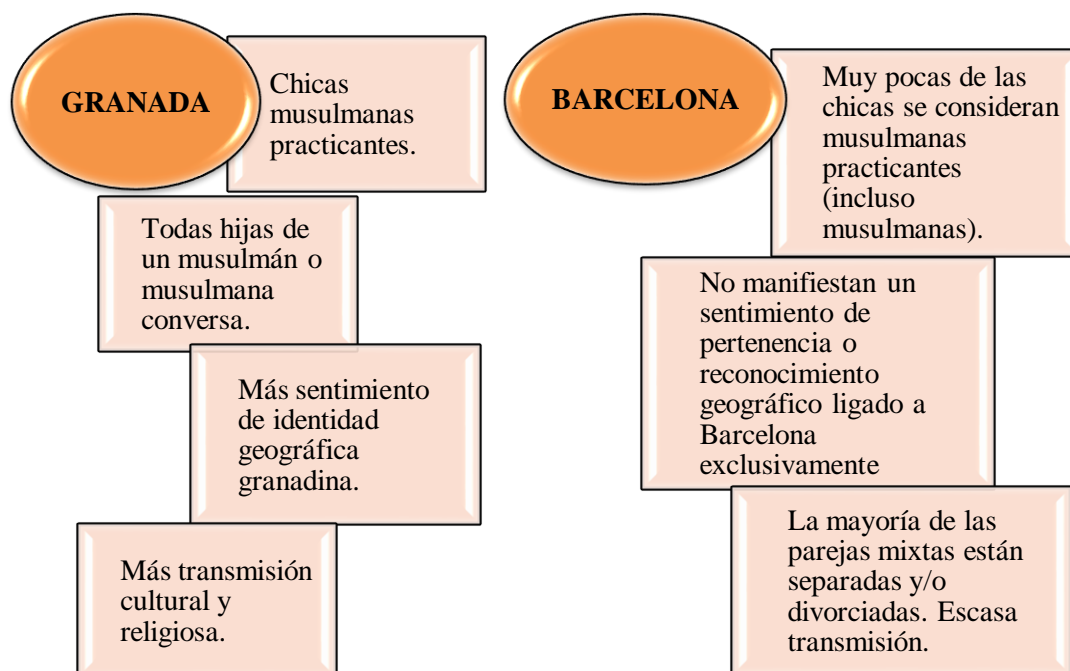
“Me siento más de Granada, me siento “granaína” pura. Me siento muy de Granada, pero claro, ¿sabes qué pasa?, que como Granada ha tenido tanto pasado árabe e islámico para mí está tan relacionado, el Albaicín y toda esta zona... [...] Pero sí que es verdad que al estar en Granada es lo que tú dices, esa relación no tiene mucha diferencia. El nacer en Granada para mí ha sido un plus, más que si hubiera nacido yo que sé... en Galicia. Allí creo que me hubiera sentido menos identificada... es verdad, y está todo muy junto. El centro es tan pequeño que del Albaicín a la Alhambra... es nada. De hecho, nuestra tienda es la más antigua”. [TeS_MIN_España/Marruecos_Mouna_Granada_28].

Otro ejemplo de concurrencia de identificaciones muy interesante y que puede ilustrar la pregunta realizada es este fragmento de entrevista a una joven, esta vez hija de una pareja endógama:

“Pues yo tengo una broma que se la repito siempre a todo el mundo, yo soy una “mora granaína” porque claro, o sea total, soy marroquí, no tengo nacionalidad española, más que nada por vagueza, pero de mentalidad o culturalmente no me siento marroquí, a pesar de que es mi origen. Y yo antes, también influye que haya sido de un pueblo, pero era súper cateta, súper cateta. Y soy una “mora granaína”, porque me he criado en Granada” [TeS_END_Marruecos_Fadia_Granada_23].

Observo que para las jóvenes que he entrevistado en Granada es más frecuente poder encontrar identificación granadina en consonancia con otras identidades, como por ejemplo la religiosa, sentirse musulmanas, granadinas y españolas. De igual modo, considero que Barcelona es una ciudad mucho más secularizada que Granada y simultáneamente un espacio en el que conviven múltiples confesiones, una ciudad más cosmopolita en este sentido. Granada en cambio presenta una cultura y un folclore con tintes religiosos, desde su Semana Santa hasta la fiesta mayor, denominada Corpus Christi.

Figura 9: Resumen gráfico de las características de las jóvenes. Esquema comparativo.



Fuente: Elaboración propia

4.1.4. ¿Cómo se configura la identidad religiosa de las jóvenes entrevistadas?

a) *La influencia de la transmisión religiosa en el caso particular de Granada.*

En primer lugar, y aunque en el título del apartado se haga referencia, creo necesario señalar que escribiré aquí sobre cómo las jóvenes han configurado, o no, su identidad religiosa, en este caso musulmana. En relación a esto la comparación no solo será establecida entre las dos localizaciones del trabajo de campo, sino también con las jóvenes que son hijas de una pareja endógama, ya que existen diferencias en este sentido.

Si recordamos las características que enunciaba con respecto a los dos grupos en conjunto veíamos que la relación de pareja en el caso de las hijas de pareja mixta entrevistadas en Granada continuaba en la mayoría de los casos. Esto no ocurría del mismo modo en las jóvenes entrevistadas en Barcelona. Padre y madre en la mitad de las ocasiones no tenían una relación de pareja, y aquellos que si la mantenían habían o bien cambiado de afiliación religiosa, no solo nominalmente sino en la práctica efectiva, y esto trae a colación aquello que señalábamos en la fundamentación teórica sobre la *Ley de Greeley* (Sherkat 2003; Arweck y Nesbitt 2011), o bien el hombre de origen magrebí no se consideraba ni de afiliación ni de práctica religioso, aunque en ocasiones si nominalmente.

Esto parece indicar que, en una pareja inter-religiosa, y lo hemos mencionado con anterioridad también, la continuidad de la misma puede depender, entre otros factores, en gran medida del nivel de religiosidad de los cónyuges que tengan determinada confesión. En la formación de la identidad religiosa, musulmana en este caso, he observado que la transmisión de padre/madre a las hijas es también un aspecto clave. Y, por ende, transmisión y continuidad en la relación de pareja están conectados en mi trabajo.

Cuando analizo como se identifican las jóvenes, tanto las de Granada como las de Barcelona, así como en la entrevista grupal, puedo observar si se identifican geográficamente de forma principal o, como en el caso de alguna de ellas, religiosamente. Si se consideran identitariamente musulmanas, como aspecto principal, o si, por el contrario, esa identidad religiosa queda relegada a un segundo plano.

¿Por qué las jóvenes de Granada manifiestan una identidad religiosa como principal? Podría, posiblemente, responder a esta pregunta primero el hecho de que ellas mismas sean musulmanas practicantes, y así lo manifiesten y lo expresen públicamente; segundo el hecho de que la relación de pareja de sus progenitores continúe y la cadena de transmisión sea más sólida (en relación al “hilo de memoria” del que habla Herviéu-Leger, 2000), podría ser también un aspecto a tener en cuenta las particularidades del contexto granadino como ya hemos dicho anteriormente, y, finalmente, algo que me parece muy conveniente destacar aquí; la paradoja de que las jóvenes de Granada, siendo “mixtas” son a la vez “endógamas”.

Son “mixtas” porque su padre y su madre provienen de orígenes distintos, así lo he operacionalizado a lo largo del trabajo, pero a la misma vez son endógamas religiosamente hablando, porque en estos casos el padre de las jóvenes es musulmán converso y su madre musulmana de nacimiento. Incorporo entonces en este punto a las jóvenes con padre y madre de origen magrebí porque al igual que las jóvenes hijas de pareja mixta de Granada, se identifican como musulmanas practicantes y son “endógamas” religiosamente hablando.

En este grupo tanto Fátima como Suhaima, de Barcelona, consideran su identidad religiosa, ser musulmanas, de forma principal, por encima de definirse a sí mismas como catalanas, españolas, marroquíes... La única que no se define como musulmana en primer lugar es Fadia, una de las dos jóvenes hijas de pareja endógama entrevistadas en Granada. No obstante, indica en la entrevista que “el islam es su forma de vida y que abarca todos los aspectos de su vida”, y recordemos que ella era la joven que en su identificación geográfica afirmó sentirse una “mora granaína”. Farisha, la otra joven entrevistada en Granada si considera su religión como su principal identificación.

b) La influencia de la diferencia de credos en la construcción de la identidad religiosa de las jóvenes.

Quizás un dato a tener en cuenta para responder a esta pregunta sobre la configuración de la identidad religiosa en las jóvenes granadinas, es el modo en el que se les ha enseñado a vivir el islam. Llama la atención, además, que todas ellas mencionan que el islam es una forma de vida. Más adelante podremos leer algunas citas al respecto. Sus padres son, en siete de los nueve casos, el miembro nativo de la pareja, pero son musulmanes. ¿Significa esto que un musulmán converso transmite y enseña el islam a sus hijos/as de forma distinta? Cuando transcribía y codificaba las entrevistas de estas jóvenes percibía la existencia de un patrón repetitivo de su historia familiar, así como en la trayectoria migratoria de sus madres, ya que llegaban a España al contraer matrimonio con un español musulmán.

En mi trabajo observo también una mayor consciencia religiosa en estos hombres. Han elegido el islam después de conocer muchas opciones, por propia voluntad. Y como señalaba anteriormente en algunas referencias a este fenómeno en el planteamiento teórico del trabajo, muchos de ellos practican un islam cercano a la tradición sufí, proviniendo algunos de familias católicas y conservadoras muy estrictas. Quizás esta sea una de las respuestas a esa forma de transmisión religiosa tan pautada, pero a la misma vez una enseñanza cercana al sufismo, que es en cierto modo más místico y espiritual, un poco más alejado de normas y dogmas.

“Sí, porque mi padre siempre ha sido un hombre que le ha gustado mucho leer y le gusta saber... él siempre ha buscado la verdad y lo más importante, siempre ha leído, ha tenido su biblia, su Corán y todos sus libros. Él era religioso, iba a la Iglesia y eso, pero vio que en la Iglesia no [no se encontraba] no encontraba nada. Hasta él le pregunto al cura, le dijo que estaba buscando la verdad y el propio cura le dijo que ahí no la iba a encontrar. Entonces siguió buscando y leyendo, él estaba en la mili en Ceuta y allí como había muchos musulmanes a veces iban imanes, y mi padre se interesó bastante y empezó a buscar y conocer gente, hasta que se convirtió. Él se convirtió antes de conocer a mi madre, tenía 30 años más que ella” [TeS_MIN_España/Marruecos_Elvira_Granada_26].

No es un supuesto generalizado ni tiene que significar una respuesta a la pregunta que formulaba, pero para mí sí es un dato significativo que todas las chicas granadinas entrevistadas se identifiquen principalmente como musulmanas y su canal de transmisión religiosa comparta estas características. Puede que, en el caso de Barcelona, la transmisión no se haya efectuado impidiendo así una identificación de este tipo, entre otras cosas porque en el caso de las parejas que continúan su relación los cónyuges no manifiestan prácticas religiosas.

“P. ¿Tu padre es musulmán?

R. Tiene la religión, pero no reza ni nada...

P. Cuéntame un poco qué lugar ocupa en tu vida la religión.

R. Es que yo creo que no ocupa prácticamente ningún lugar... ni en la de mi familia tampoco. Bueno, en la de mi hermano mayor sí, pero en el resto nada.

P. ¿No te consideras musulmana?

R. No, ni musulmana ni católica... de hecho es que podría decir atea, pero creo en energías es como... siempre nos han dado la opción a elegir lo que queríamos ser”.

[TeS_MIN_Marruecos/España_Paula_Barcelona_18].

Más allá de la definición de una identidad musulmana como tal, he observado también a través de las entrevistas que había chicas que no adscribían su espiritualidad a una fe o religión determinada. Es decir, diría que ellas no se consideran ateas, más bien sí que tienen una identidad religiosa, pero son incapaces de afirmarse como musulmanas, cristianas católicas...etc. Aquí las chicas de Barcelona tienen un claro protagonismo, ya que la identidad como musulmanas es prácticamente inexistente. Ahora bien, es interesante también que las chicas mixtas de Barcelona no son “endógamas” religiosamente (salvo dos de ellas, cuyas madres se han convertido al islam) como las chicas “mixtas” de Granada, y para esta situación en la que los miembros de la pareja manifiestan diferencias de credos he observado más influencia, precisamente, en Barcelona. Quizás el hecho de tener padre y madre con diferente adscripción religiosa, aunque solo sea nominalmente, influye en que la chica no se identifique con una religión concreta.

Veamos el siguiente extracto de entrevista:

“Sí, por ejemplo, creo que soy agnóstica por tener padre musulmán y madre católica. [¿Y eso?] Porque he podido ver y vivir las dos religiones, he ido pensando y me he dado cuenta de que la religión, para mí, es algo de hace muchos siglos. Una explicación a algo no científico” [TES_MIN_Marruecos/España_Ainara_Barcelona_24].

En base a lo expuesto, parece existir una relación entre la configuración de una identidad musulmana y el hecho de que exista una cadena de transmisión religiosa sin fisuras, por esta razón en las jóvenes de Barcelona la identificación musulmana no es la principal, pero sí lo es en las chicas endógamas, es decir, con padre y madre musulmanes y además de origen magrebí.

“Sí, soy persona y soy musulmana. [Más que un origen concreto...] Sí. Porque yo que sé, mis amigos musulmanes, sean de donde sean, estamos bien por el hecho de que somos musulmanes. Da igual de dónde seas o de dónde sean tus padres. En la mezquita eso se nota un montón, porque son gente de diferentes sitios, o de aquí que se han vuelto al islam, y no te preguntan de dónde eres” [TES_END_Marruecos_Fátima_Barcelona_19].

c) El islam como forma de pertenencia, ¿puede ser la identidad musulmana una forma de identidad reactiva?

Responder la pregunta que se enuncia en este apartado es muy difícil. Según hemos operacionalizado a lo largo del trabajo lo que puede significar una identidad reactiva (identidad que emerge cuando se crean muros de separación a causa de determinadas características esencializadas) podría decir que, en algunas ocasiones, he percibido que acudir al islam y convertirlo en una señal de identidad sí puede ser una reacción hacia algo, una respuesta, pero es cierto que no siempre afirmar una identidad musulmana es afirmar una identidad reactiva.

El islam como forma de pertenencia aporta algunas claves para saber que quiero explicar aquí y la idea general es que muchas de las jóvenes que he entrevistado que se afirman musulmanas han acudido al islam como refugio. En ocasiones ellas han sentido una carencia del sentimiento de pertenencia a algún lugar, así como una falta de

reconocimiento. Cuando esto ha ocurrido han acudido al islam para sentirse parte de algo, una identidad que nadie puede arrebatarseles, que las reafirma, que llevan con ellas allá dónde vayan y que, en ocasiones, han construido con mucho esfuerzo y, como una chica me comentaba en una entrevista, incluso con dolor (Insaf, padre español y madre marroquí, Granada).

¿Esto significa que siempre un hijo o hija de inmigrantes, o un hijo o hija de una pareja mixta, va a acudir al islam (en este caso) como identidad reactiva ante procesos de estigmatización? No. Cada persona tiene su agencia y sus estrategias para construirse ante las situaciones mencionadas. En mi análisis, en relación a lo mencionado, uno de los códigos con más enraizamiento es “hijab extranjero”, seguido de “estereotipos”, “otredad”, “religiosismo” ... Por ejemplo, en el siguiente extracto de entrevista que presento los códigos “musulmana” y “hijab extranjero” coocurren; ¿significa esto que experimentar un sentimiento de extranjerización ocasiona acudir al islam como identidad principal?

“Sobre todo porque ya he viajado mucho, he vivido en Marruecos, España, Francia, Londres... en algún momento siempre voy a tener que irme a otro país, y prefiero sentir que soy del mundo, no de un sitio concreto. Aunque aquí la gente me ve como que soy de allí, de Marruecos, sobre todo porque llevo el velo me ven como marroquí. No sé, antes sí que muchas veces pensaba ¿de dónde soy realmente? ¿De Marruecos? ¿De España? Así que sí, realmente creo que me identifico como musulmana, es lo más inmóvil”
[TES_MIN_España/Marruecos_Shams_Granada_26].

Este fragmento de entrevista refleja como el hecho de llevar un hijab ocasiona que la mujer sea considerada como extranjera, marroquí en este caso. Ella cuando está en Marruecos no se considera de allí, y a la misma vez tampoco es considerada por los demás como marroquí, así que se pregunta “¿De dónde soy realmente?”.

Cuando la identidad musulmana emerge como una identidad reactiva podría hacerlo de varias formas, no tiene que existir como reacción ante algo necesariamente negativo, también puede ser de reclamo. Veamos un ejemplo en el que la identidad musulmana surge de forma empoderadora:

“Claro, y tanto. Obvio. Mucha gente me ve sin hijab y me dicen “es que si tu no lo llevaras no parecerías ni musulmana ni marroquí” y yo entonces les digo “es que por eso lo llevo, porque me gusta que la gente me identifique como musulmana”. Me gusta que la gente me pregunte sobre mi religión y me gusta quitar mitos y mentiras que existen sobre esta religión, a mí no tanto, pero es cierto que a mucha gente le ha dado un montón de problemas, pero no sé, entonces no seríamos libres si uno no puede llevar o dejar de llevar lo que quiera en este siglo me parecería una pena. A mí si me dices que me lo quite es que te estás metiendo con mi libertad” [TES_MIN_España/Marruecos_Shams_Granada_26].

Otro ejemplo de identificación musulmana como la principal de las identidades:

P. ¿Te consideras musulmana?

R. Sí. [Forma parte de tu identidad] Sí, yo creo que es lo que más forma parte. Si me lo preguntas sí, totalmente. Es como lo única, y una identidad de la que me siento orgullosa, con sufrimiento y tal, pero orgullosa” [TES_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

“Todo lo que hacemos en un día está configurado por eso, es una educación, al fin y al cabo. [...] Pues... ya te digo, yo creo que ante todo musulmana. Es una cosa que puede ser en todos lados” [TES_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

Y aquí me gustaría mostrar un extracto de entrevista, otra vez de una chica granadina, que considero clave para mostrar la posible relación que planteo entre identidad musulmana y pertenencia:

“Eh... sí. O sea, yo a lo mejor no puedo decir soy marroquí, española, árabe, magrebí, o tener dudas. Pero religión sólo tengo una, y en cierto modo eso me hace sentir más segura, cómo que pertenezco a algún lugar” [TES_MIN_España/Marruecos_Nazzli_Granada_19].

Los ejemplos que aquí he mostrado de extractos de entrevistas pertenecen a los testimonios de las jóvenes entrevistadas en Granada, como he explicado las chicas de Barcelona no muestran en tanta medida esa identificación musulmana como principal. Hay un ejemplo de una joven, con padre y madre marroquíes, que asocia su identidad musulmana con una identidad colectiva, comunitaria, y es un fragmento interesante en sí mismo porque dota a esa identidad del sentido de la *Umma* tal y como la entienden los/as musulmanes/as. Es la

identidad religiosa, y étnica aquí, como principal, más que identificación geográfica, cuando la sensación de navegar entre dos orillas les dificulta elegir de dónde se sienten:

“P. ¿Entonces es que hay una identidad musulmana compartida?

R. Sí, y sobre todo para los que no podemos decir soy de aquí o soy de allí. Lo primero en lo que pensamos cuando escuchamos la palabra identidad es islam, soy musulmana. Una de las razones principales por las que empecé a practicar más y a llevar el pañuelo es porque yo... a ver he nacido aquí, pero yo no puedo decir, soy de aquí o soy de allí, sobre todo porque la gente no hace que me sienta de aquí o allí, y el islam al menos puedo decir que es mi forma de vida” [TeS_END_Marruecos_Fátima_19_Barcelona].

Las jóvenes hijas de pareja mixta de Granada experimentan un sentimiento de identidad religiosa que puede relacionarse con experimentar sentimiento de pertenencia local, a Granada, por todas las características del contexto de las que ya hemos hablado. En Barcelona, sin embargo, no puedo constatar esa relación tan directa.

4.1.5. Identidad nacional/cultural incompatible con el reconocimiento y la pertenencia

En este apartado me gustaría tratar sobre un tema que ha salido recurrentemente en muchas de mis entrevistas, se trata de la idea de no “encajar”. La idea de identidad nacional/cultural que persiste en el imaginario de la sociedad conlleva unos elementos muy estáticos, si bien es cierto que en los últimos años puede apreciarse una evolución paulatina en cuanto a lo que este prototipo se refiere, cuando se habla de la cultura española es fácil identificar ciertos elementos que han persistido mucho tiempo. Sin ir más lejos, por ejemplo, cuando muchas personas viajan al extranjero o cambian su residencia a otro país, tienden a conservar algunos hábitos (ya sean sociales, alimentarios, o de ocio) que están ligados con la idiosincrasia atribuida a España. Además, la idea de Estado nación como tal, ha ido siempre ligada a un sentir y vivir común, a unos lazos comunes que tienen que unir indiscutiblemente a todos los ciudadanos de un mismo territorio, la lengua, por ejemplo, es uno de ellos, y la religión podría ser otro (Zapata-Barrero, 2006).

En mi trabajo el sentimiento o no de pertenencia es algo que siempre ha estado sobrevolando las entrevistas, y también aquí, como en los apartados anteriores, la identidad individual de cada una de las chicas determina o no este reconocimiento. Con todo,

también hay diferencias en cuanto a las chicas de Granada y las de Barcelona, hay diferencias en cuanto a si sus cotidianidades se impregnan de elementos de la cultura de su padre/madre inmigrante, si se ha producido una transmisión o si se consideran o no musulmanas. Quizás en este sentido la cultura, al margen de la afiliación religiosa, sea un componente más protagonista en el reconocimiento, pero es que en el supuesto que nos ocupa algunas veces la cultura y la religión son muy indistinguibles.

En este extracto de entrevista podemos observar un ejemplo de cómo la religión parece no encajar en la identidad nacional y cultural española.

“La gente no lo entiende. Yo tengo una amiga, la que te he dicho antes, que su padre es cordobés y su madre malagueña, y ella lleva pañuelo. Pues ella es mora, y hasta el día en que se muera será mora, por el pañuelo.”

[TES_MIN_Marruecos/España_Hassiba_Granada_24].

En lo que respecta a los elementos culturales que no son propiamente los que se atribuyen a la identidad cultural/nacional española, también hay ejemplos en las entrevistas realizadas que muestran como se puede llegar a experimentar una disonancia a partir de la idea de no “encajar en lo culturalmente normal”.

“P. ¿Cómo te sientes cuándo estas allí?

R. Muy bien la verdad. [¿Te sientes parte de allí?] No, me siento una turista totalmente. Me siento una turista completamente, no lo veo como... y mira que he estado con mis primos y tal, cuatro meses al año... entre Navidades y verano pues cuatro meses al año, pero no. Y tampoco me siento de aquí, una cosa muy rara. Yo veo el perfil del español y digo yo no soy así, en mi casa no están ni el jamón ni el vino [Risas]. Son cosas que no sabes dónde encuadrarte” [TES_MIN_España/Marruecos _Insaf_Granada_26].

Además, ellas mismas son conscientes de esa falta de reconocimiento por parte de la sociedad, que en la mayoría de las ocasiones viene también determinada por como son percibidas.

“Me siento española, granadina, andaluza... lo que pasa que no soy igual que el resto. No me siento como las españolas de aquí, tengo algo que me diferencia”
[TES_MIN_Marruecos/España_Jamila_Granada_29].

“Yo que sé tío... que es un regalo. Pero es como un arma de doble filo, a la vez es como que tienes de diferentes partes y eres una persona más rica por conocer diferentes realidades, y por otra parte es ¿de dónde soy? Porque en ninguno de los dos sitios te sientes como en casa. En los dos eres extranjero por cómo te trata el resto, pero obviamente mucho más positivo que negativo. Al final lo que yo te digo... construyes tu identidad” [TES_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

Este fragmento constituye un ejemplo muy llamativo e interesante de algo que ocurre a menudo, el discurrir entre dos orillas. Cuando en la familia se produce una transmisión de la herencia cultural y religiosa por parte del miembro de la pareja que es inmigrante, y a la misma vez el hijo/a ha socializado en España en este caso, y además culturalmente su padre/madre nativo/a también le transmite su *background* puede ocurrir que, cuando se encuentra en fase de construcción personal e identitaria, experimente mucha más inseguridad al respecto y no pueda sentirse identificado geográficamente en ningún sitio.

Cuando están en Marruecos no pueden sentirse marroquíes, y en sus ciudades sienten que “no las dejan sentirse de aquí”. Por tanto, la pregunta constante es ¿de dónde soy? Muchas veces esto es voluntariamente escogido, es decir, no hay que asumir que no ligarse geográficamente a un territorio tenga que suponer un problema para ellas, porque es cierto que voluntariamente muchas veces escogen no pertenecer a un territorio y sentirse “ciudadanas del mundo”.

No deja de ser interesante también el hecho de que todos los ejemplos en los que se relata esto pertenezcan a las entrevistas realizadas en Granada. Con la excepción, y esto puede estar relacionado con lo mencionado anteriormente sobre la identificación musulmana, con las chicas de Barcelona entrevistadas con padre y madre de origen magrebí, recordemos que las chicas “endógamas” formaban parte del grupo de control.

Aquí hay ejemplo de lo señalado:

“R. No se te decir... el problema que tenemos los que somos como yo es que aquí, la gente de aquí no hace que te sientas de aquí, pero yo cuando voy a Marruecos la gente de Marruecos no hace que me sienta de allí. Y eso es un problema, sobre todo para los adolescentes, porque hay gente que si no tiene carácter le cuesta, no lo entiende. Es muy frustrante. Yo cuando me preguntan “¿de dónde eres?” ya no sé qué decir, digo “he nacido aquí” pero ya te miran con cara de “pero...” y tú “pero mis padres son de Marruecos” y ya tienes que explicarlo.

P. ¿Eso te cansa?

R. Depende, hay gente que da por hecho que no soy de aquí y ni me pregunta. Y hay gente que... pero es que también me ha pasado en Marruecos. El año pasado conocí a una chica y me pregunta “¿de dónde eres?” y yo quise probar y le dije “de Marruecos, de Larache de la ciudad de mi madre” y pasa un rato y le digo “he nacido en Barcelona” y me dice “vale, vale, ahora lo entiendo”, pero porque a la hora de hablar no domino el árabe marroquí. Por eso el islam es lo que de verdad a mí me da identidad. A mí me da igual si he nacido aquí o he nacido allí, lo que de verdad me importa es que soy musulmana” [TES_END_Marruecos_Fátima_Barcelona_19].

No obstante, las experiencias que se atribuyen al sentimiento de exclusión no son las únicas que pueden explicar el “no encajar” dentro de la configuración de la identidad nacional/cultural. He observado, que las experiencias de pertenencia se corresponden con algunos parámetros/requisitos, en los cuales, por supuesto, está el de la no visibilidad.

“No [Por ejemplo, cuando estás hablando con tu familia marroquí, no te sientes...] no. Ellos me dicen “pero también marroquí” y yo “sí, pero soy española”. [Da igual el sitio en el que estés o la gente con la que estés, sea tu padre, tu madre...] Sí” [TES_MIN_Marruecos/España_Paula_Barcelona_18].

“La verdad es que no, nunca me han dicho nada, ni a mi padre tampoco, porque lleva toda la vida en el pueblo, y al revés, a lo mejor es más catalán que otra gente que esté ahí... pero la verdad es que no. A lo mejor sí que juego con ventaja de tener madre española y eso me salva un poco ...” [TES_MIN_Marruecos/España_Farah_Barcelona_21].

¿Acaso no es llamativo que las experiencias relatadas de pertenencia se correspondan con las entrevistas realizadas a las chicas mixtas de Barcelona? Las chicas hijas de pareja mixta de Barcelona entrevistadas experimentan cierto sentimiento menor de exclusión que las de Granada, su identificación musulmana también era menor, a la misma vez que su sentimiento de pertenencia (y recordemos que este sentimiento de pertenencia está también vinculado a la identificación geográfica local), las chicas entrevistadas en Barcelona se identificaban en menor medida como barcelonesas.

Sin embargo, para las chicas de Granada el sentimiento de exclusión experimentado, así como el de pertenencia es mayor, en correlación con la identificación musulmana, facilitada en parte por tener una transmisión cultural y religiosa más continua al tener a sus padres juntos, y por el ambiente menos secularizado de Granada.

Tabla 11: Un ejemplo extraído del software Atlas. Ti que muestra el número de referencias en los distintos grupos para cada uno de los códigos señalados en la primera columna de la tabla.

	Chicas “mixtas” de Barcelona	Chicas “mixtas” de Granada	Grupo de control	Totales
Exclusión.	10	16	7	33
Musulmana.	4	13	2	19
Pertenencia	2	6	0	8
Totales	16	35	9	60

Fuente: Elaboración propia

4.2. La religión

4.2.1. El islam como forma de vida

He decidido añadir este apartado en el capítulo de resultados etnográficos porque es una idea muy recurrente que ha aparecido en casi todas las entrevistas que he realizado en Granada, y también en las entrevistas a algunas de las chicas de Barcelona. Me resulta muy interesante comprobar cómo esta forma de entender la religión se repite y se corresponde con ciertas características comunes a las jóvenes que la pronuncian.

“Sí, es eso, es una forma de vida. Y bueno, influye en todo, es más, yo antes de conocer a mi marido estaba con otra persona que no era musulmana y lo acabé dejando por eso, era incompatible, no compartíamos muchas cosas. El islam es una forma de vida y no veía compatible compartir mi vida con alguien que no entendiera esa forma de vida” [TeS_MIN_España/Marruecos_Shams_Granada_26].

“Sí. Pero no por nada, sino porque el islam es un modo de vida. Sería muy difícil compartir la vida con alguien que no practica lo mismo que yo. En el sentido de que para el serían cosas normales cosas que yo no haría nunca, entonces sería difícil la convivencia” [TeS_END_Marruecos_Fátima_Barcelona_19].

Para las entrevistas a aquellas hijas de pareja mixta realizadas en Barcelona, el islam como forma de vida aparece en las entrevistas de Nawal y Malika. Nawal es una chica con padre de origen andaluz y madre marroquí, pero divorciados porque la conversión al islam del padre, en palabras de Nawal, “no fue con total convencimiento”, y ahora la madre está casada de nuevo con un hombre de origen marroquí y musulmán. El caso de Malika es distinto, su padre es de origen marroquí y su madre valenciana, la madre se convirtió al islam y es musulmana practicante, por tanto en este caso ocurre un poco como en el caso de las jóvenes de Granada, sus padres son una pareja mixta de origen, pero endógama religiosamente. No obstante, el hecho de concebir el islam como una forma de vida no significa que, aquellas chicas que así lo perciben, se identifiquen como musulmanas de manera principal y por encima de cualquier otra identificación. No está directamente relacionado.

Las chicas entrevistadas, tanto las jóvenes hijas de pareja mixta como las jóvenes “endógamas”, que han considerado el islam como una forma de vida no tienen porque coincidir con aquellas que manifiestan una práctica estricta y cotidiana de su religión, aunque sí se consideran a sí mismas como musulmanas practicantes.

Leyendo aquellos extractos de entrevistas en los que las chicas hablan del islam como una forma de vida percibo que, para entender así la fe y la religión, han atravesado un camino de reflexión que tiene más que ver con el carácter interno de su relación con Dios que con lo establecido, por ejemplo, en el Corán.

“Al final el islam es una forma de vida, no es solo una religión, es salud mental y salud física. Si estudias el islam te das cuenta de que nada es como te lo han contado, es evitar los problemas mundanos del ser humano...preocupaciones, ansiedades, con la fe en Dios... cuando yo me he sentido bien conmigo misma ha sido cuando he estado tranquila” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

El papel del Corán en la relación que cada una de las chicas tiene con Dios es muy distinto, pero me atrevería a decir que, en casi ninguna de ellas, es protagonista. He podido apreciar una mayor relevancia del Corán como enseñanza en las entrevistas que realicé a las chicas granadinas.

“Es más eso que hacer todo lo que te dice el Corán, al menos para mí, es saber encontrar el punto medio. Por ejemplo, yo cuando veo a la gente esta islamófoba abrir un Corán sin tener ni puta idea, intentado hacerse los súper eruditos del Corán... eso no es así. Para empezar, el Corán es un libro súper poético y lo que hay que hacer es interpretarlo, no se le puede dar sentido objetivo” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nazzli_Granada_19].

Al analizar la importancia de la mezquita, por ejemplo, en relación a asumir el islam como una forma de vida, la relevancia del templo es bastante residual en aquellas chicas identificadas como musulmanas. Podría ser un indicativo del significado que tiene para las chicas entender el islam como una forma de vida, no es algo pre establecido o algo que se aplique a partir de un dogma o enseñanza, es un proceso de maduración interna. La mezquita es asociada, con más frecuencia, como un lugar de encuentro cultural y para compartir con miembros de la comunidad, que como un lugar de enseñanza religiosa.

“Sí, yo me pasaba el día en la mezquita jugando con los niños y tal, mi madre siempre hacía *cous cous* los viernes junto con otras mujeres y comíamos allí. También vivían mi tía y mi tío, iba mucho a su casa... y a ver no sabía árabe, hablarlo, pero si lo entendía perfectamente” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nazzli_Granada_19].

4.2.2. La separación entre religión y cultura; ¿resultado de la secularización? ¿Resultado de la mixticidad?

Uno de los objetivos específicos de mi trabajo, y de las cuestiones que me formulaba, era explorar si los paulatinos procesos de secularización religiosa que se viven en España influyen en cómo las chicas configuran, en el caso de que lo hagan, su identidad religiosa.

El islam es una religión que se practica a través de hábitos cotidianos, desde la alimentación hasta la forma de vestir en algunos casos, esta es una de las razones, quizás, por las que lo perciben más como una forma de vida que como una religión solamente. Pero, en su día a día, ellas también son conscientes de que no es lo mismo vivir el islam aquí que en Marruecos. Y estas diferencias vienen determinadas no solo por la cultura, que también, sino porque vivir en España implica una separación *per se*. De hecho, en muchas entrevistas son ellas las que inciden en lo necesario de separar religión y cultura para poder disfrutar de una relación sana con su fe. Y son conscientes de las diferencias que existen entre cómo ellas y sus padres/madres inmigrantes viven el islam.

“Entonces, la separación entre religión y cultura ahora mismo sí la reconozco, pero cuando era más pequeña yo no entendía eso. Cuando yo llegué a los catorce o quince años para mí el islam era todo un horror, un horror. Hay que separar, la mayoría de los países árabes que son musulmanes tienen culturas pre islámicas... yo entiendo que la gente... bueno, a parte de los medios de comunicación que eso es otro tema, entiendo que la gente vea eso y asocie religión y cultura” [TeS_MIN_Marruecos/España_Jamila_Granada_29].

Es importante indagar sobre esta cuestión porque nos da también claves importantes sobre lo que las chicas piensan acerca de cuestiones como la desigualdad de género, el machismo, el patriarcado...etc. O que aspectos de la práctica son verdaderamente religiosos y cuales culturales. En el siguiente extracto de entrevista se presenta un ejemplo muy explícito sobre como ellas son conscientes de la separación que existe en la cultura y

la religión, y que se hace palpable cuando socializan en entornos donde el islam no es la religión mayoritaria.

“P. Al margen de la religión ¿les transmitirías algo de la cultura marroquí a tus hijos?

R. No, eso sí que no. Yo cultura marroquí no. Porque el islam sí, pero la cultura marroquí la odio... Y la cultura en realidad sí que la rechazo, porque cuando he estado en Marruecos lo he visto, hay machismo, mis primas muchas de ellas ni han podido estudiar y tienen que estar en casa cuidando a la familia, a ellos se les tiene la comida lista a la hora... y también hay racismo” [TeS_MIN_Marruecos/España_Hassiba_Granada_24].

“Cuando no diferencias la cultura de tu religión todo es como muy dinámico, muy fácil y muy pasota, entonces pues sí, si no haces esto pues no pasa nada. A lo mejor creen que el hecho de algo cultural es más importante que algo islámico y no lo diferencian. [...]Mi padre sabe más que mi madre, ¿por qué? Porque mi padre tomó la decisión de informarse y de seguir una práctica, una religión. Mi madre no, mi madre nació con eso y sigue siendo lo que fue toda su vida. Yo de hecho creo que he aprendido islam con mi padre, más que con mi madre. Porque con mi madre he sabido diferenciar la cultura de la religión. Pero teniendo en casa el ejemplo de, dos personas con culturas diferentes, la cultura la sabes separar muy bien” [TeS_MIN_España/Marruecos_Mouna_Granada_28].

En las entrevistas realizadas a las cuatro chicas que son hijas de pareja dónde padre y madre son de origen magrebí, no hay ninguna referencia al hecho de separar la religión de la cultura, a pesar de que se consideran musulmanas practicantes y de que practican su fe en un entorno en el que ésta no es la religión mayoritaria. ¿Significa esto que las chicas hijas de una pareja mixta son más conscientes de las diferencias culturales porque su padre y su madre son de orígenes distintos? ¿Significa que las hijas de pareja mixta socializan y se relacionan en entornos más mixtos que las hijas que no lo son? ¿Son los procesos de secularización un factor importante en la capacidad de separar religión y cultura? Es muy curioso porque sin embargo estás chicas (endógamas) sí que consideran el islam como su forma de vida, ¿quiere esto decir que ellas no son conscientes de que exista esa separación?

4.2.3. Adolescencia y religión; entre la fe y la contradicción

Si hay algo destacable en la construcción de la identidad religiosa en las chicas entrevistadas es la fase por etapas que experimenta la evolución de la misma. Hay que partir de varias premisas entre las que encuentro relación al analizar este apartado; la primera es que han crecido y socializado religiosamente en un entorno en el que el islam no era la religión mayoritaria, y no solamente eso, sino que en la mayoría de contextos es una religión estigmatizada. Otra premisa es la ya mencionada paulatina secularización que va experimentando el país, el intento de dotarlo de un carácter laico, y, por supuesto, el carácter normativo que implica la religión/s.

Partiendo de todo esto y, por supuesto, de lo narrado en las entrevistas, he decidido titular así este apartado, porque resume muy bien las experiencias que me han ido contando las jóvenes. Este sentimiento de contradicción va ligado, sin lugar a dudas, a sentirse diferentes, pero, la experiencia contraria también existe y me la he encontrado concretamente en una entrevista. Sentirte diferente y ser consciente de ello no tiene porqué suponer siempre una contradicción con la fe manifestada.

Ninguna de las chicas entrevistadas en Barcelona ha experimentado este sentimiento de contradicción durante la adolescencia. Por el contrario, las chicas de Granada sí que lo han experimentado, además, la chica “endógama” que afirma sentirse así es Fadia, de Granada también. La contradicción experimentada se manifiesta principalmente durante la adolescencia, cuando las opciones de ocio se abren ante ellas y encuentran que, en ocasiones, estas opciones de ocio con amistades pueden ser contrarias a lo que su fe implica.

“Claro, claro que sí. Y mucha culpabilidad y mucha ansiedad también. Como una cosa muy difícil que a día de hoy aún estoy trabajando, es un duelo muy fuerte entre lo que es correcto y lo que yo quiero. [¿Y a día de hoy cómo lo estás encaminando?] Trabajando en no usar la culpa. La cultura marroquí tiene cosas muy bonitas, pero también te enseña el islam de una forma muy de culpa, “si estás con un hombre, si fumas si tal, vas a ir al infierno”. Entonces ese tipo de cosas se te están metiendo, es un mensaje subliminar que se está creando, aunque no lo pienses, así que a día de hoy trabajo en quitar peso y

culpabilidad, en estar tranquila y bien con mi conciencia, sin hacer daño a nadie” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

“Yo he pasado por tres etapas. La primera etapa hasta los trece o catorce años, era bastante musulmana, me sentía musulmana, me encantaba, hacía mi *salah* y me sentía mal cuando hacía algo que era contrario a lo que me habían enseñado en mi casa y esa es la primera etapa. La segunda etapa es la adolescencia, a partir de los catorce o quince, ahí lo odiaba, no quería saber nada. Salía escopeteada de todo lo que tuviera que ver con el islam y no practicaba nada. Bebía, salía... pero en el fondo me sentía mal, pensaba que estaba haciendo algo malo. Si me tomaba una cerveza con 18 años me sentía mal, mi corazón me decía que estaba haciendo mal. Era como que iba en contra de lo que me habían enseñado. No solo mi familia, sino toda la comunidad, porque en Granada somos una comunidad muy grande, y la mayoría de mis relaciones eran con gente de la comunidad. Lo que pasa es que durante la adolescencia ya me empecé a juntar con gente del instituto que no eran musulmanes, y eso fue horrible en mi casa una bronca todos los días también, porque mi madre es musulmana practicante, y hombre, no era tan estricta como mi padre, pero sí... me reñía, que si la oración, la bebida, la ropa, el curso... vamos yo me cambiaba en el ascensor ¿sabes? Salía con falda larga y me cambiaba en el ascensor, y eso fue hasta que me fui a Inglaterra con 18 o 19 años. Y estuve en Inglaterra dos años, con una familia musulmana muy bien, y cuando volví ya sí... ya empecé a buscar por mí misma, a leer sobre el islam, yo me había leído el Corán pero no sabía que significaba, hacía las cosas porque me obligaban, no tenía la parte espiritual así que empecé a buscar y sobre todo ya en Granada, cuando volví, empecé a buscar a ir a clases, a leer un montón de libros sobre el Corán, el sufismo, las enseñanzas del profeta. Sobre el sufismo que es la parte más mística y espiritual del islam, de la conexión con Dios, y del sufismo ya me enganché y lo acogí en el corazón. Para mí rezar no es una obligación, es una necesidad. Hubo ese cambio y esa sería mi tercera etapa” [TeS_MIN_Marruecos/España_Jamila_Granada_29].

La mayoría de las experiencias en las que fe y contradicción van de la mano están relacionadas con las actividades de ocio y tiempo libre que suelen llenar la adolescencia, pero también se manifiestan cuando empiezan a aflorar las primeras relaciones de pareja y las relaciones afectivo/sexuales. En este sentido muchas de las chicas se cuestionan totalmente su fe, bien porque les limita para expresarse afectivamente con su pareja o bien porque les limita, desde el inicio, para empezar una relación con una persona que no es musulmana.

“Creo que a todo el mundo le pasa eso. Yo nunca he bebido, por ejemplo, pero porque no me ha llamado la atención tampoco, pero el tema de besar chicos antes de casarte que está prohibido en el islam, pues obviamente lo he hecho, me he sentido mal, sí, pero eso no ha hecho que no lo haga. Hay muchas cosas que no es que no les viera lógica, sino que no les daba tanta importancia, a lo mejor el sexo o el alcohol pues sí las veía importantes, pero para mí cosas más pequeñas como tontear, salir o tal pues sí me he permitido hacerlas, pero sí, me he sentido mal” [TeS_MIN_España/Marruecos_Shams_Granada_26].

Una de las reacciones más comunes que han experimentado las chicas que me han contado estas experiencias es la culpa, la dualidad también, pero sobre todo la culpa. Y en su mayoría han aprendido a trabajar este sentimiento de culpa a través de una herramienta muy importante, la separación entre lo que es la fe, la relación que cada una de ellas establece con Dios, y la cultura marroquí o magrebí en este caso.

Al inicio hablaba de una experiencia en la que sentirse diferente no ha ocasionado esta contradicción de la que venimos hablando.

“De alguna manera, es un poco lo que ya empezamos ayer hablando de que como que tú creas tu propia identidad, y adaptas ese tipo de situaciones a algo que va bien contigo, a lo que te haga sentir bien. No sé, yo he salido en varias ocasiones a Pedro Antonio (*Es una calle de Granada habitual para ocio con locales, pubs, discotecas...*) a hacer esto o lo otro no se qué y yo no bebo, y en cuanto que algo no me encaja pues me voy. De alguna manera te adaptas. Yo creo que nunca me he sentido [entre la espada y la pared] No. Lo que sí que es cierto es que yo he notado esa diferencia. Oye, no somos iguales. Pero ya te digo, para mí por mi educación esto no ha supuesto un problema, porque es algo que he sabido siempre. Sí, somos diferentes, tú vas hacer cosas que yo no quiero hacer, pero me da igual. Tú haces lo que tú quieras y yo hago lo que yo quiera, que al fin y al cabo eso es es el respeto” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

Gestionar la culpa y la contradicción experimentadas en etapas tan complejas identitariamente como la pubertad y la adolescencia viene en parte por el hecho de ser conscientes de la construcción de una diferencia también en el hábito, y ese ser consciente puede ser orientado hacia una agencia y una apropiación de esa diferencia, como es el caso del fragmento de entrevista expuesto.

¿Qué ocurre con los chicos “mixtos” entrevistados al respecto? Se observa que ninguno de ellos, ha manifestado en ningún momento de la entrevista haber experimentado este sentimiento de contradicción con su fe durante la etapa de la adolescencia. Atribuyo a esta diferencia algunas razones: en primer lugar, ni Guillem ni Manuel se consideran musulmanes (chicos “mixtos” de Barcelona), además en sus dinámicas familiares y cotidianas el islam no está presente de ninguna manera, tampoco la cultura magrebí.

En el caso de Guillem sus padres están divorciados, y la relación de éste con su padre (marroquí) es muy complicada. En el caso de Manuel, su padre es de origen argelino y sí se considera musulmán, pero Manuel admite que no existen dinámicas relacionadas con la religión en su caso, tampoco con la cultura argelina. Él, si bien ha sentido curiosidad en algunos momentos por el islam, nunca se ha sentido cercano ni predispuesto a practicar esta religión. El caso de Anwar es distinto, es un chico hijo de pareja mixta de Granada, su padre es tunecino, y él sí se considera musulmán practicante, es además el marido de Nadia. Pero tampoco ha manifestado en la entrevista haber experimentado esta contradicción, no podía señalar si la variable género es determinante en esta diferencia.

4.2.4. La heterogeneidad del islam y sus manifestaciones externas: “Mi islam no es el mismo aquí que en Marruecos”

Otra de las “preocupaciones” que las entrevistadas manifestaban era acerca de la percepción que tenía la sociedad española no musulmana sobre el islam como un todo uniforme. Se produce una homogeneización tanto de los/as musulmanes/as, es decir, de sus creencias y de sus diferentes manifestaciones y expresiones prácticas, así como del islam en sí mismo y de sus interpretaciones. Incluso, se ha hecho referencia en las entrevistas a las diferencias que una misma persona puede percibir entre practicar su islam en España y practicarlo en Marruecos, por ejemplo.

“Yo, de alguna manera vivo el islam de una forma que otra persona puede vivirlo distinto. Siento que tenemos un vínculo que nos une, pero de la misma manera siento que, ese vínculo que nos une, por otros ciertos aspectos de su manera de ser o de pensar nos hace totalmente distintos. [O de la cultura o el contexto en el que viven] claro, es como no sé... un sentimiento raro. Compartimos una idea muy fuerte, que rige nuestra vida y como

somos, pero no lo es todo. Cada uno tiene su islam y lo configura como quiere”
[TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

Podría existir relación también entre este sentimiento de percepción de homogeneidad atribuida por parte de la sociedad mayoritaria española, que no es musulmana, con las referencias que muchas jóvenes entrevistadas hacen respecto a la necesidad de distinguir la religión de la cultura. De igual modo, de los discursos analizados se observa que existe una gran relación entre estas versiones simplistas y culturalistas que se tienen sobre el islam y la atribución de los estereotipos imperantes hacia el “moro”.

“P. ¿Tu forma de vivir el islam y entenderlo ha cambiado de cuando eras pequeña hasta ahora? ¿Ha evolucionado?

R. Sí, claro. Porque cuando todo lo que haces es porque lo dicen tus padres... tienes que estudiarlo más. Por ejemplo, a mí no me parece tan importante la forma de vestir como la fe... o sea, yo creo ahora que es más importante el interior que el exterior. [¿Crees que la gente no sabe separar o distinguir entre lo que es islam y lo que es cultura marroquí? ¿Hay mucho vínculo?] Exactamente, o sea a mí cuando me empiezan a hablar de Afganistán y tal ¿sabes? Que ni conozco esa cultura... no es lo mismo ser musulmán en Turquía o Marruecos que en otras partes... la gente considera que todo el mundo árabe o todo el mundo musulmán son uno solo” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nazzli_Granada_19].

Y de estas co-ocurrencias, es decir, de la relación entre la homogeneización del islam, los musulmanes y sus prácticas, la separación entre religión y cultura y la correspondiente adjudicación de estereotipos son más conscientes las chicas hijas de pareja mixta entrevistadas en Granada que el resto de los grupos. Podría ser, nuevamente, porque al considerarse identitariamente musulmanas practicantes, como una de sus principales identificaciones, además de recibir herencia religiosa compartida, que no cultural, de padre y madre, han tenido que lidiar con estas cuestiones más frecuentemente, y no solo de forma cotidiana sino como parte intrínseca de sus propios procesos de construcción.

4.2.5. La percepción del islam como una religión extranjera, como una religión “no blanca”.

Uno de los temas principales que se aborda durante las entrevistas, y no siempre de manera intencionada o a través de una interpelación directa de la entrevistadora, es la estigmatización del islam. Aquí, cuando hablo de la estigmatización del islam, significa considerar el islam una religión extranjera, pero no como puede considerarse por ejemplo ser protestante o anglicano, sino una religión extranjera, no blanca, no occidental, estereotipada, discriminada y clasificada en un estatus de menos valor que el del resto de las religiones imaginadas como “no de aquí”. Estas atribuciones llegan tanto a la religión en sí misma, como a sus fieles. Así que se esencializa y magnifica la diferencia desde una perspectiva negativa, que se refleja en lo que muchas de las jóvenes entrevistadas han convenido así; “miedo a lo diferente o a perder una identidad”. Y este concepto es al que nos referíamos en el planteamiento teórico del trabajo cuando citábamos la idea de Meer (2013) sobre un islam racializado.

Este proceso pasa por toda una serie de interpretaciones que se realizan a partir de ciertas características que convierten al islam en una religión visible la mayor parte de las veces en el espacio público. Aunque la cuestión de la visibilidad es tan importante en mi trabajo que merece un apartado distinto en este capítulo de resultados etnográficos. No obstante, dentro del apartado dedicado a la visibilidad se mencionan aquellos marcadores de la “diferencia” que esencializan a las jóvenes por aspectos que no están únicamente relacionados con su religión, como pueden ser el fenotipo, el nombre, el acento... Aquí hablaremos de la consideración de la religión específicamente, y, si recordamos el proceso de pensar los códigos para mi trabajo, veíamos que mencioné algunos códigos muy concretos para la esencialización del islam, uno de ellos era “relicismo”, y será muy importante para ilustrar lo que quiero contar aquí.

En el siguiente fragmento de entrevista podemos leer como una de las chicas compara la percepción del islam y los musulmanes que existe en España, país en el que vive, con otro país al que viaja muy a menudo porque tiene familia allí;

“P. ¿Entonces sientes que en Portugal te ven menos extranjera que aquí?”

R. Sí. [¿Aunque hayas nacido aquí?] Sí, sí, es que pasa eso. O sea nosotros vamos a Portugal y la que habla más es mi madre que es la que más domina, pero es eso, vas por el metro o alguien te pregunta algo y no te lo pregunta modo “a ver si me entiendes”, aquí hay gente que ves que quieren preguntar algo y como me ven con el pañuelo pues ya no me lo preguntan” [TeS_MIN_Marruecos/España_Naisma_Barcelona_19].

Muchas de las jóvenes entrevistadas coinciden en haber vivido en diferentes países, como Holanda, que curiosamente es un país en que la mayoría de ellas ha vivido una temporada en alguna ocasión, y mencionan que allí no sienten que el islam se considere una religión tan extranjera e incompatible con la identidad cultural/nacional asociada al país en cuestión.

“Pues... no sé, pero sí que tener una religión está como más mal visto ¿no? Y el islam es más un modo de vida... yo por ejemplo no podría vivir en Francia, que está prohibido todo por ley... pero mira, solo pasa por ejemplo aquí, hasta Bachillerato porque luego en la Universidad puedes hacer lo que quieras ¿no?... Y por ejemplo cuando fui a París veía muchas chicas musulmanas con la vestimenta trabajando en tiendas eh... y aquí en España no lo he visto la verdad. España tiene que dar unos pasos gigantescos que no sé cómo va a avanzar, pero Europa no ayuda la verdad. Y si Europa o el Estado rechazan algo la sociedad lo va a rechazar también” [TeS_END_Marruecos_Farisha_Granada_20].

Muchas veces ese *religiosismo* que en mi trabajo se enfoca solamente hacia el islam, las jóvenes lo relacionan con procesos de fe de forma generalizada, huir de la religión o la espiritualidad como producto del secularismo. En este punto me han resultado interesantes algunas aportaciones, porque uno de los objetivos específicos de mi trabajo es responder a si el secularismo puede influir en la construcción de una identidad religiosa.

“P. Entonces, ¿Crees que vivimos en un momento en el que no está de moda creer en Dios?”

R. No está de moda, yo no puedo hablar de Dios con mis amigas, no se deja espacio a la religión. Recuerdo que en el instituto de creyentes estábamos dos, yo y otra chica católica, y se notaban los comentarios y las burlas, y ¿por qué? ¿Por qué me tienes que tratar así? No está de moda ser creyente” [TeS_MIN_Marruecos/España_Hassiba_Granada_24].

Realmente a lo largo del proceso tanto de realizar las entrevistas como de codificación y todo el proceso transversal de análisis, he observado que la esencialización del islam pasa por un elemento característico y visible, el hijab. Las citas codificadas alrededor de “hijab extranjerizador” son abrumadoras, y como factor de *relicismo* existe mucha co-ocurrencia entre ambos, explicando esto como los marcadores son interpretados y reconfigurados en función de determinada construcción social.

Lo indiscutible de esta afirmación lo encontramos cuando las propias jóvenes explican que las percepciones sociales que ellas mismas experimentan son distintas a las que experimentan sus hermanas (hay dos casos en los que las chicas lo cuentan y es muy esclarecedor), siendo sus hermanas hijas de pareja mixta también, pero no visibles o que han rechazado profesar el islam. Y es que, si la diferencia desaparece con la mezcla como me preguntaba al iniciar este trabajo, es una cuestión cuya respuesta depende de tantos factores como construcciones de la visibilidad existen.

“Sí, sí, estas situaciones yo las hablo. A mi hermana no le pasa tanto, porque mi hermana melliza no lleva velo, es más blanquita y lleva el pelo liso y tal... entonces lo que es físicamente, normalmente, no suele recibir comentarios. Pero claro, el hecho de llevar velo la gente te ve más, destacas más...” [TeS_END_Marruecos_Fátima_Barcelona_19].

Esta categorización como “no de aquí” en base a una religión, pasando por una visibilidad concreta, genera muchas veces también ese sentimiento de exclusión del que hablábamos en el apartado de identidad.

“Incluso en la universidad con amigos míos de clase cuando les hablo de que aquí en Granada hay mucha gente que se convierte, y de que tengo muchos amigos españoles que se han convertido y hacen Ramadán y tal siempre me preguntan “¿pero de verdad son españoles?”, y yo “sí” y también cuando les digo que mi padre es español y se ha convertido y tal me preguntan “¿pero tu padre es español o es hijo de marroquíes que ha nacido en España”?, sí, me parece que solo tienen esa imagen de musulmán árabe. No conciben que un musulmán pueda ser inglés, francés o español, y que un árabe pueda ser cristiano, judío o ateo. No todo el mundo, pero sí que muchos no tienen ese concepto, el islam está muy asociado con algo” [TeS_MIN_España/Marruecos-Shams_Granada_26].

La consideración del islam como una religión extranjera se ve también reflejada en algunas entrevistas cuando las chicas cuentan que, por poner un ejemplo, entran a algún comercio y el personal del mismo les habla muy despacio, y gesticulando extremadamente, como si no entendiesen el idioma, esto sobre todo me lo cuentan chicas catalanas, refiriéndose a que automáticamente les hablan en castellano.

Con respecto al enfoque comparativo que tiene este trabajo, es curioso que cuando consulto en el software Atlas. Ti cuantas veces he codificado una cita como relicismo, en las chicas hijas de pareja mixta de Barcelona, me aparecen 16 citas, y en Granada 17. Solo hay una cita de diferencia, lo cual, al principio, teniendo en cuenta que las chicas hijas de pareja mixta en Granada eran las que se identificaban principalmente como musulmanas, puede resultar llamativo. Ahora bien, lo destacable es que las 16 citas mencionadas en Barcelona son solamente de las tres chicas que se consideran musulmanas practicantes; Naisma, Malika y Nawal. Naisma y Malika eran las chicas con madre conversa al islam, y Nawal la chica de Terrassa cuyos padres de habían divorciado y su madre, marroquí, estaba en una relación de pareja con otro hombre marroquí.

Mientras que las citas que aparecen para las entrevistas realizadas en Granada, pertenecen a ocho entrevistas distintas, de las nueve en total que había. En el grupo de control, que recordemos estaba compuesto por tres chicos hijos de pareja mixta, identificándose como musulmán practicante Anwar, el chico de Granada, y cuatro chicas hijas de pareja endógama, dos en Granada y dos en Barcelona, todas musulmanas practicantes, hay nueve citas que se corresponden con las entrevistas de Suhaima, Fátima, Fadia y Farisha... las cuatro chicas, musulmanas y con hijab.

4.3. Visibilidad y procesos de estigmatización

4.3.1. La valoración del otro por su origen; la interpretación a partir de una visibilidad concreta

La visibilidad como constructo social es un concepto esencial en mi trabajo, es el punto de inflexión que origina la diferencia y que, en base a mi experiencia en el campo, da respuesta a una de las argumentaciones principales del trabajo; la diferencia no desaparece con la mezcla.

Las jóvenes entrevistadas son hijas de una pareja mixta, y son en su mayoría españolas, viven en España, socializan en España, han estudiado en España y trabajan o tienen perspectiva de trabajar (si las dejan) en España. Entonces ¿por qué parece todo lo contrario? ¿Qué factores determinan que esto sea así? La respuesta a estas preguntas va mucho más allá de lo que planteábamos en el epígrafe anterior; el islam se concibe como una religión extranjera y se imagina incompatible con la identidad nacional y cultural española. Existe un pasado fundamentado en un paradigma histórico imperante que ha configurado las relaciones con el Magreb y su población desde entonces, y que es una particularidad del contexto en el que se lleva a cabo la investigación.

Pero, y a pesar de hablar de un pasado histórico, el presente no dista mucho de lo que contaba, y más allá de la percepción que se tiene del islam como religión, es importante tener en consideración el arquetipo estereotipado que el imaginario social español construye a partir de ciertas características específicas. La idea es que a partir de una visibilidad concreta se realiza una interpretación por la cual se le asigna un origen determinado a una persona, y como consecuencia de este origen una religión asociada. En relación con las palabras de Mateo Dieste (2018:76): “la generalización es una de las características de todo estereotipo”. Es la ecuación de la “visibilidad mora”. No importa que la joven sea de Granada o Barcelona, o que en casa no haya presencia de islam en absoluto, si tiene cierta visibilidad es mora y si es mora, es musulmana.

Un ejemplo de esto que argumento lo podemos ver en el siguiente fragmento de entrevista:

“Sí, sí. Hombre... eso es que lo lleves (refiriéndose al hijab) o no cuando la gente sabe que eres musulmana es lo mismo, lleves el velo o no. Ya no musulmana bueno sí, porque para ellos si eres musulmana ya eres mora, seas de dónde seas”

[TeS_MIN_España/Marruecos _Elvira_Granada_26].

Cuando me encontraba en la fase de hacer entrevistas y transcribir que me hacía muchas preguntas, siempre me encontraba en la duda de intentar determinar que asociamos a la palabra moro/a. ¿Cuál es la carga de significado y su contenido? A veces me planteo que se liga al origen, concatenando las demás consecuencias, pero otras veces me surge la idea de que más que a un origen lo asociamos a una religión, al islam. Porque en el caso de la visibilidad la palabra mora se usa siempre para designar a una mujer que lleve hijab, por ejemplo, aunque sea española. Lo que ocurre en este supuesto es que tanto el origen como la religión se retroalimentan y el canal a través del que lo hacen, es la visibilidad.

Este extracto de entrevista es un ejemplo de cómo de interiorizada está la ecuación de la que hablaba:

“Pues normalmente cuando era pequeña, adolescente y tal y decía en un momento dado que no era totalmente española la gente me decía “pareces española, no tienes nada, no te he visto nada de otro país”. Mi madre, aunque sea de Marruecos es súper blanquita, y tiene el pelo así... negro pero muy normal, como castaño. Unos rasgos muy neutrales. Si la ves sabes que es marroquí porque va con el pañuelo y tal, pero no tiene unos rasgos muy africanos” [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

“Si la ves sabes que es marroquí porque va con el pañuelo” ... venimos señalando a lo largo de este apartado, y además es una de las hipótesis del trabajo, la interiorización del estereotipo del moro/a y que la visibilidad conlleva ciertas asociaciones *per se*. Pero, lo más llamativo de todo esto, es que las propias jóvenes caen muchas veces en esa ecuación. Persiste.

“Pues la gente la verdad me sorprende mucho. Cuando me ven ya van con el prejuicio de que soy marroquí, o de que no se hablar español... y ya cuando me escuchan hablar se quedan sorprendidos. Entonces les explico que llevo casi desde que nací en Granada y empiezan “entonces tú eres granaína”, pero no les encaja mi imagen con mi forma de ser o hablar, digamos” [TeS_END_Marruecos_Fadia_Granada_23].

Entre los extractos de chicas, hijas de pareja mixta granadinas, y los extractos de las chicas de Barcelona hay una diferencia, las chicas que me hablan sobre la “ecuación de la visibilidad” en Barcelona son hijas de padre y madre marroquí. Recordemos que las jóvenes, hijas de pareja mixta entrevistadas en Barcelona, salvo tres excepciones, no se consideraban musulmanas practicantes, y una de ellas, que sí se definía como tal, no era *visible* en absoluto. Lo más destacable quizás, y por lo que cobra sentido en cierto modo que mi población sean mujeres es que ninguno de los jóvenes entrevistados, hijos de pareja mixta, hace referencia en su entrevista a la cuestión de la visibilidad en ningún momento. Es más, diría que en la entrevista grupal este fue uno de los datos más relevantes;

“P. ¿Y cómo relacionas la percepción social que tienen los demás de llevar hijab o el color de piel, por ejemplo, con el sentimiento de identidad?

Hombre (H1). ¿Pero en qué aspectos?

Mujer (M1). Pues tu color de piel, el pañuelo... [Algo que te identifique como marroquí o musulmán, algo que te haga diferente] Yo creo que para los chicos... a no ser que tengan muchos rasgos...

Hombre (H2). Pero eso puede ser por lo que dice él, de que muchos andaluces parecen.

M1. Eso es un tema que entre nosotros hablamos, y yo es un tema que yo he vivido con mi hermano, y mi hermano me dice: “No, pero si ellos saben que yo soy árabe, saben que soy mitad marroquí” y yo le digo “mira te ven por la calle y eres igual que este otro”. Es como que creo que los chicos, sobre todo los musulmanes...

H2. A ver, pero es que si no fuera por el pañuelo tú tampoco....

M1. Claro, pero por eso digo, ella habla de aspectos visuales. [Claro es como si tú por ejemplo fueses por la calle con chilaba ¿no? La gente no te vería igual] Y no te tratarían igual.

H1. Sin duda... yo soy consciente de que ciertos elementos que me identifiquen con la cultura árabe e islámica me van a hacer diferente.

P. ¿Se hace una interpretación de un origen o de una religión a partir de una visibilidad?

H2. Eso depende. Yo creo que de la cultura y el conocimiento que tenga la persona. [Nivel de España en general, la ven a ella y van a decir...] Es mora.

H1. Totalmente, totalmente. Se hace una interpretación de un origen cien por cien, sin duda. No creo que me haya encontrado a nadie en la vida que haya pensado que ella es española antes que mora. Al contrario, cuando se sugiere que es distinto al interlocutor siempre le cuesta trabajo entenderlo. Le dices que yo soy musulmán no moro, y no saben ni de lo que estáis hablando.

P. ¿Y existen diferencias entre un chico y una chica?

M1. Claro, cien por cien joder. Si la chica lleva hijab sí, si no lo lleva no.

Mujer (M2). Vamos que la visibilidad es la clave”

4.3.2. El privilegio de la “blanquitud”; visibilidad que no extranjeriza

Una de las cuestiones de las que me di cuenta cuando iba transcribiendo las entrevistas, y al pensar mis códigos lo tuve muy cuenta, fueron las ocasiones en las que alguna chica me hizo referencia a la frase “no se me nota porque...”. Esto me hizo pensar en que al igual que son y somos conscientes de que hay ciertos marcadores estereotipados que dan lugar a los procesos de estigmatización, también son y somos conscientes, sobre todo ellas, del *privilegio* que puede existir detrás de la blanquitud.

“No, no. Pero siempre de otro país europeo ¿sabes? Y bueno un americano. Pero siempre digo “¿Y Joan no os gusta? ¿Pero qué pasa?” [Risas]. No sé... sí, es como... yo creo que ahora como viajamos también el triple, todas mis amigas han hecho Erasmus o tienen Skype o no sé qué. Claro, en la época de mi madre, que mi madre se casase con un saharai era la revolución. Mis abuelos se murieron, pobres, y aún siguen sin entenderlo “¿Pero ¿a la niña que le ha pasado?” además es que eso, mis abuelos de un pueblo súper pequeño de treinta habitantes, que decían “ya viene el moro” y era mi padre ¿sabes? Y es como... o sea ahora, aún así te diría una cosa, que mis amigas estén con un francés, con un italiano, con un no sé qué, vale, me gustaría ver si están con un marroquí, o un saharai... [¿Lo pondrías en duda?] No, no, por mí no, pero [cómo lo llevarían ellas] bueno, el entorno, [ah]. O sea, que ellas se enamoran de un marroquí, no sé si la familia estaría tan contenta” [TeS_MIN_Marruecos/España_Zahira_Barcelona_23].

El color de la piel es uno de los marcadores de diferencia que analizaremos en este apartado, sin embargo, la evidencia del privilegio que conlleva la blanquitud es manifestada en los discursos sensiblemente. Cuando se habla sobre “ser muy blanca como para parecer mora” implícitamente se excluyen del discurso fenómenos de otredad, diferencia y exclusión. No existe ni una sola coincidencia de las jóvenes que relatan su blanquitud con relatos de exclusión, ni una. En cambio, aquellas jóvenes que se consideran fenotípicamente visibles si narran experiencias de diferencia.

Ellas son conscientes en muchas ocasiones de que existe la asociación de determinadas características físicas a un origen, pero a veces me ha dado la sensación de que quieren destacar el hecho de que no puedan asociarlas con el origen de su padre/madre inmigrante como una suerte.

“Camino igual que mi padre, pero no... yo creo que no. [Físicamente a lo mejor, los ojos, el pelo...] El pelo, sí, lo tengo muy rizado. Ahora lo tengo un poco estropeado, pero lo tengo muy rizado. [¿Tú crees que eso te identifica de cara a los demás? De decir “mira esta chica que pelo tiene, puede que sea marroquí”] No, no. Yo creo que no, todo el mundo se piensa que soy de aquí. [Nunca nadie te ha dicho nada sin conocerte] No, que va. Al revés, más que nada cuando les he dicho “mi padre es de Marruecos” me han dicho “no lo parece, y tu tampoco”, más que nada porque soy muy blanca. Porque mi hermano mayor es igual que yo, pero moreno [¿moreno de piel?] Si, bueno y de pelo y sí que lo parece más que yo, bastante más” [TeS_MIN_Marruecos/España_Paula_18_Barcelona].

Esta entrevista en concreto es un ejemplo muy bueno para ilustrar que cuando las jóvenes no son identificadas, ni categorizadas ni clasificadas, pueden “permitirse el lujo” de que su dilema identitario no suponga una “problemática”.

“Ah no, siempre me ha hecho ilusión decir “mi padre es de Marruecos” y como tampoco lo aparenta se quedaba todo el mundo shock, bueno en shock, me decían “no lo parece”. Y me gustaba hacerles a mis amigos ese cacao mental, sí porque yo además era muy blanca y muy rubia de pequeña se quedaban como “ui”. Es que es raro, porque tienen el prototipo de persona más morena...” [TeS_MIN_Marruecos/España_Paula_18_Barcelona].

He podido observar que la mayoría de las jóvenes entrevistadas experimentan un proceso que consta de varias fases hasta que aceptan su identidad en identidades. Es decir, hasta que son conscientes de que pueden ser españolas y muchas cosas más sin renunciar o sin avergonzarse de aquellos elementos que su padre o madre les transmiten. Este proceso, como decía, se compone de fases que las propias jóvenes coinciden en adjetivar como tristes, confusas, cambiantes o, incluso, traumáticas. Ahora bien, cuando las chicas no son interpeladas a causa de su imagen, y no se les discute la no coincidencia con el estereotipo imaginado en la sociedad, este proceso en fases no presenta los adjetivos de triste, confuso o traumático de igual modo que explicaba en el párrafo anterior. Todo es un poco más fluido si no son “visibles”, al menos en esa fase de establecer los cimientos de la construcción identitaria. En este sentido es muy pertinente añadir que, en la consolidación, y reconciliación, con una identidad múltiple es importante el papel de la sociedad como posterior agente de influencia, y el sentimiento de pertenencia (Anthias, 2008).

Y luego hay otra cuestión que ha salido durante las entrevistas, referente a los procesos de estigmatización, y que me parece pertinente señalar aquí; cuando se estigmatiza a una persona siempre se hace en base a una comparación:

“Sí, es muy importante. [¿Hay visibilidades mejor valoradas que otras?] Sí obviamente. A mí no me miran igual que a mi novio, porque yo soy blanca y el es negro, a su lado yo creo que la mayoría de gente piensa que soy blanca, pero cuando voy sola no piensan que soy blanca, sino racializada” [TeS_MIN_Marruecos/España_Ainara_24_Barcelona].

Lo que Ainara cuenta aquí es muy importante, porque su percepción por parte de la sociedad cambia en función de la visibilidad del “otro”. En su caso ella *puede* adoptar dos roles, dentro de ser una persona racializada cuando va sola, o dejar de serlo si la acompaña otra persona que, volvemos a lo mismo, en el imaginario colectivo es mucho más visible que ella. Por lo tanto, el privilegio de la blanquitud en este caso se gradúa en función de como de “no blanca” sea la persona que te acompaña. El concepto de la diferencia es variable y depende del grupo mayoritario.

4.3.3. Esencializando las características culturales

Cuando en una sociedad mayormente percibida como homogénea, que hace gala de una identidad nacional y cultural muy definidas y con unos patrones conductuales e incluso, políticos, muy marcados, una minoría (étnica, religiosa o simplemente minoría) escapa de la norma y cada vez se hace más visible dentro de esa mayoría, se produce la esencialización y naturalización por parte de la mayoría. Este proceso de naturalización y esencialización, del que he hablado en el planteamiento teórico, da lugar al racismo cultural tal y como lo hemos definido (Taguieff, 1988, 1990; Barker, 1982, Modood, 1997, 2012...)

A través de la esencialización de las características culturales, por ejemplo, también ocurren fenómenos de clasificación y categorización, aunque no pase por una visibilidad exclusivamente física, sino del grupo como un todo.

“P. Háblame un poco de cómo recuerdas tu infancia.

R. Buena. Recuerdo pues ser un poco la rara ¿no? Porque era de las únicas que sus padres estaban separados, y encima su padre era marroquí. Entonces sí, buena, pero con algún momento más así. Entre semana yo siempre estaba con mi madre, y los fines con mi padre, y a lo mejor un día entre semana me quedaba en casa de mi padre y traía para merendar pan marroquí y ya era lo típico de “¿Qué es eso? Y tal y cual”. [TeS_MIN_Marruecos/España_Ainara_24_Barcelona].

En este supuesto Ainara es una chica blanca, no es musulmana, no lleva hijab, pero algo tan mínimo como un alimento diferente ya la está extranjerizando. Es una característica cultural que la identifica como perteneciente a un grupo que no es el mayoritario.

“De chica con lo que peor lo pasaba era lo del jamón ¿sabes? Era lo que menos entendía, ya ves tú. A lo mejor salían las típicas excursiones del *Pizza Hut* y eso, y ya era yo “yo no como jamón” y era la rara” [TeS_MIN_Marruecos/España_Hassiba_Granada_24].

Es cierto que, cuando se expresa el sentimiento de “otredad” lo que se esencializan son elementos ligados a la religión musulmana, a sus prácticas y cotidianidades, es por lo que afirmábamos que el islam es una religión visible en cierto modo. Así, por ejemplo, si comparamos las chicas de Granada y de Barcelona veremos que definitivamente los marcadores religiosos son esencializados; las chicas hijas de pareja mixta de Granada eran las que principalmente se identificaban como musulmanas y las que narran mayores experiencias de otredad.

He hablado al principio de este apartado de las fases por las que pasan las jóvenes para *definirse*, y observo que cuando más conscientes son de recordar este sentimiento de *otredad* es durante la etapa de la infancia, en el colegio, y que en el instituto (durante la adolescencia principalmente) la *otredad* se convierte, por lo general, en un rechazo hacia sus propias diferencias.

“Pues yo era muy... siempre he sido muy introvertida, vergonzosa... nunca me ha gustado decir las cosas, porque la gente ya te miraba. Entonces a mí me daba vergüenza verme como algo más. Y yo no sé si es a partir de eso, o por otras cosas que yo tenga, de mi personalidad naturalmente, pero yo creo que eso me costó... Tenía amigas que... que me querían y me aceptaban obviamente, y sigo hablando y estando con ellas, pero luego había mucha gente que sí, que hacía comentarios y miraba raro. Era raro como miraban a tu madre. Y ya no solo en el colegio, sino cuando vamos en autobús o a cruzar la calle y se acerca una familia, y los niños están mirando a mi madre y preguntan “¿Mamá esa mujer es una monja?” y cosas así” [TeS_MIN_España/Marruecos_Mouna_Granada_28].

Los procesos de esencialización no siempre tienen porque suponer una fase negativa en la construcción, a veces, según como se haya trabajado la gestión, puede constituir una afirmación de la propia identidad desde la fase más temprana:

“P. [Te entiendo perfectamente. La realidad que vivís aquí os recuerda constantemente que sois musulmanes]

R. Somos diferentes. A mí en mi casa... creo que nunca nos lo dijeron así mis padres, pero como que se nos transmitió que éramos distintos, que no teníamos que hacer esfuerzos por encajar, que éramos otra cosa y teníamos otros intereses. Y no visualizamos la vida como las personas de aquí.

P. Pero tú eres de aquí...

R. No como las personas de aquí, sino como el resto de personas... el islam no pertenece a ningún lado. Pero simplemente esa idea, que no teníamos que encajar, que todo el mundo es diferente, que somos distintos. Y que esa diversidad allá dónde vayamos tiene que ser aceptada. Y eso es lo que conforma una sociedad. Todos somos diferentes, la sociedad no es que todos tengamos que ser iguales, ¿me entiendes? Entonces yo creo que por eso nosotros, al menos yo, luego si hablas con mis hermanos no sé, pero en otros aspectos que no tienen nada que ver con la religión, yo no he tenido inseguridades como otro grupo de chicas de “tener que encajar” ... [TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

Nadia es una chica que presenta en su discurso algunas cuestiones que son novedosas, en el sentido por ejemplo de la gestión de los procesos de estigmatización, pero que no dejan de mostrar que ella también ha sido sujeto de esa esencialización a partir de la diferencia. Y en este fragmento de entrevista se ve expresamente. Ella hace referencia a su persona desde la propia *otredad*, al compararse con las personas de aquí, cuando ella misma ha nacido en el Sacromonte, un barrio de Granada.

Lo que reflexiono cuando he pensado en este código (otredad) en nombrar a estos procesos así, es en una orientación más hacia la imagen de grupo que al hacer las entrevistas en Granada me he llevado de las jóvenes, es decir, cuando una “minoría” casi invisibilizada empieza a cobrar importancia a ojos de la “mayoría homogénea” es cuando la distinción entre ellos/as y nosotros/as cobra más fuerza, poniendo de relieve aquella sensación de amenaza de la que hablaban Parekh (2006) y Modood (1997).

Veo por ejemplo el relato de Guillem, que es un chico hijo de pareja mixta entrevistado en Barcelona, su padre es marroquí y su madre catalana, es un joven *inidentificable* en todo el sentido de la palabra, entonces en su entrevista la percepción del otro se ejerce por él hacia los demás, hacia los que sí son visibles:

“Se me haría raro... no discriminado, pero raro. Es lo que te digo, a mí me da lo mismo lo que tú creas, pero si te pones en su piel... es que... que la gente no te mire raro cuando vas en chilaba por las ramblas... pues la gente te va a mirar, a lo mejor no te dicen nada, pero el mero hecho de cómo te miran, como actúan... o incluso se apartan, te harán sentir raro” [TeS_MIN_Marruecos/España-Guillem_Barcelona_21].

En cierto modo podría decir, afirmado en el análisis de mis entrevistas, que la otredad es el todo en el que se engloban cada uno de los elementos que pueden ser los causantes de los procesos de estigmatización y que la visibilidad es el detonante de estos procesos.

“Claro, yo ya tengo un apellido que no es musulmán, o sea, que no es español perdón, y entonces mi segundo apellido no es muy común y se relaciona con árabe, porque además tiene la h intercalada y tal... y Mouna tampoco es un nombre muy común, y la gente pues... además veían a mi madre recogerme o sabían perfectamente que yo no comía cerdo en el cole, o que no hacía ciertas cosas. Ya lo sabían claro que lo sabían, pero a mí no me gustaba ser la diferente” [TeS_MIN_ España/Marruecos_Mouna_Granada_28].

4.3.4. Marcadores externos de diferencia

a) *El nombre y los apellidos*

Antes de empezar la investigación éste era el marcador en el que menos pensaba. No me planteaba el nombre y los apellidos como signo de visibilidad, ni de categorización ni extranjerización. Sin embargo, en este punto considero que es uno de los más importantes, y un signo que, además de aportar mucho al proceso de formación identitaria, se interioriza con el tiempo y es un marcador intermitente. Es decir, que a veces tiene un papel en los procesos de estigmatización y otras veces no. En los extractos de entrevista aclararé esta afirmación de modo ejemplificado.

Además de ser un marcador intermitente, es modulable, y este adjetivo lo utilizo porque queda a elección de la persona (en los casos entrevistados) la voluntad de agenciar este marcador o no, en función de los contextos en los que se encuentre. Esta es una de las cuestiones más interesantes que me he encontrado en lo que se refiere al nombre. Y, también en algunas ocasiones, al contrario que el fenotipo, por ejemplo, no es la primera carta de presentación, pero cuando lo es, quizás visibiliza más en el sentido de asociar un origen determinado, que el propio fenotipo.

El proceso por el cual el nombre llega a tener una aportación destacada en la formación identitaria es lento, cuando se aprende a querer el nombre que “marca” es normalmente, y

me remito a mi muestra, después de haber experimentado un rechazo absoluto hacia el mismo. Lo característico de este marcador de la diferencia, igual quizás que si hablamos del fenotipo, es que es transversal, también los hombres pueden ser asociados a un origen concreto a partir de su nombre, algo que no ocurre con el hijab cuya carga de significado además es también religiosa. Este es un ejemplo de este proceso del que hablaba, las fases por las que pasa la relación con el nombre propio:

“El primer día que clase, que empiezas, y hay un profesor nuevo que no te conoce, pues claro mi nombre no lo sabe leer y ya era como... pues si tú te llamas María Fernández nadie te va a preguntar nada, pero si tú te llamas Zahira... lo odiaba “no porque mi madre es catalana, de Barcelona, y mi padre marroquí”. Entonces es el tener que dar explicaciones que luego como que daban pie a una serie de preguntas y todo que me hacían sentir incómoda y... [Intentabas que los demás no lo supieran] sí, sí, de hecho mi hermana y yo recuerdo que a veces íbamos al parque y era “vale tu te llamas Marina y yo Marta” [¿sí?] y en plan “vale pero que no se te escape decirme Zahira eh, por favor” [risas]. Pero hasta que llega el momento, yo creo que con dieciocho años, que digo “no es que quiero ser así, y si no te gusta pues lo siento por ti, pero yo quiero serlo”. Mira, algo que me pasó, yo ni había abierto la boca. Bueno una vez salí del metro y estaban unos chicos dando papeles de un partido político y dije “no, no gracias” porque no quería, y “¿Qué pasa que si no está en tu idioma no lo entiendes mora? “, y yo me giré, pero en realidad me fui corriendo porque tuve miedo, siempre que cuento la historia me gustaría haber sido mucho más heroica, pero en realidad nada... Y mi madre “pero ¿cómo puede ser? Si no sabe tu nombre y tu nombre es lo único que te delata” eso dice mi madre. Pero en cambio la gente sabe cuando... vamos que si se tienen que enterar se enteran” [TeS_MIN_Marruecos/España_Zahira_Barcelona_23].

El último fragmento de entrevista, que pertenece a la misma persona, nos muestra que cuando no existe un rasgo físico que pueda originar esa asociación a un origen concreto de la que venimos hablando, el nombre es lo único que “te delata” cuando quieres pasar desapercibida.

“En el ámbito educativo es el factor que más me ha influido siempre. Y suerte que me llamo Ainara, porque si me llamase Mouna como me quería llamar mi padre... imagínate. Y en la universidad creo que solo un profe ha pronunciado mi apellido bien, y de hecho el día que me gradué, que me dieron el diploma, ni siquiera en ese momento lo hicieron bien” [TeS_MIN_Marruecos/España_Ainara_Barcelona_24].

Este otro ejemplo también es muy explícito de cómo el nombre interviene sin concursar ningún otro marcador visible:

“Yo creo que sí... o incluso sin que me vean, hablando por teléfono, digo Shilah y ya “ah vale, es árabe”. [TeS_MIN_Marruecos/España_Shilah_19_Barcelona].

Este es quizás uno de los elementos más destacables a la hora de analizar cómo los procesos de estigmatización actúan. En este caso la visibilidad va más allá de ser o no musulmana, porque la problemática con el nombre me la he encontrado tanto en las jóvenes hijas de pareja mixta que entrevisté en Barcelona, que recordemos que no se identificaban como musulmanas en su mayoría, como en las jóvenes entrevistadas en Granada que sí presentaban esta identificación como principal.

“Sí, me identifica. Pero te tengo que decir también que he tenido problemas toda mi vida con mi nombre. Ahora me la suda, porque quiero a mi nombre. Creo que si no me llamara así yo tampoco sería como soy, porque siempre he sido la única que se llamaba así en todos los sitios que he ido. La única [risas] He quedado muy flipada [Risas] Vale, y entonces sí que es como el nombre... hombre me han llamado de todas las maneras, pero bueno. Me he cansado de explicarlo mil veces y de repetirlo. Es agotador. Muchas veces me he cambiado el nombre con gente que no voy a ver en mi vida. De “¿Cómo te llamas?” y yo “María”. Pero bueno. Yo creo que a mí me gusta tener un nombre así, porque mi nombre es de Marruecos ...” [TeS_MIN_Marruecos/España_Amina_Barcelona_19].

“Y le dije: “Esteban que estás diciendo, yo vengo de madre marroquí” y me salta “lo tuyo es diferente, tú has nacido aquí”. Ya ahí me dio por pensar “joder, imagínate que en mi CV... o no en mi CV, porque a nivel físico yo no aparento nada”, imagínate que me llamo Fátima y mi primer apellido es marroquí, aunque hubiese nacido aquí seguramente hubiese tenido más trabas a la hora de encontrar trabajo. Y la verdad es que ha sido todo lo contrario, facilidades” [TeS_MIN_España/Marruecos_Irene_Barcelona_30].

Podría seguir mostrando ejemplos de cómo el nombre y los apellidos constituyen un marcador de la diferencia y hacen a la persona visible, aunque no sea a primera vista como el resto de marcadores, pero me interesa mucho también que veamos cómo en el análisis de mis entrevistas este marcador intersecciona con muchos otros. Cuando se trata de generar procesos de exclusión el nombre ocasiona estereotipos, fomenta la otredad y el rechazo, y también me he encontrado que algunas jóvenes manifiestan sentir vergüenza por tener un nombre árabe. Con el apellido ocurre un poco lo mismo, sin embargo, el papel que juegan el nombre y los apellidos en los procesos de discriminación por motivos religiosos exclusivamente (“religismo”) es secundario. En este sentido quizás el hijab sea el elemento protagonista.

La aceptación del nombre propio por parte de las jóvenes también da lugar a situaciones en las que la capacidad de agencia y empoderamiento están presentes. Me he preguntado, durante la investigación, si detrás de todo fenómeno por el que surgen la capacidad de agencia y el empoderamiento existe una identidad reactiva. Creo que no necesariamente tienen que ser causa y efecto, pero sí es cierto que los procesos de invisibilización y los intentos de asimilación en un entorno hostil muchas veces son un condicionante para que ésta surja.

“Totalmente, el significado de mi nombre es “paraíso”. Pero de chiquitilla no me gustaba mi nombre porque me sentía muy cohibida, soy súper vergonzosa, y en un contexto en el que no conozco a nadie... a la gente le cuesta mucho pronunciar mi nombre, y yo les decía “me podíais haber llamado Sara, Fátima o Jasmina, que son más comunes” Pero ahora mi nombre sí que me gusta, y representa el hecho de haberme aceptado a mí misma, algo intrínseco conmigo. A ver tampoco significa gran cosa a nivel ideológico o de pensamiento, pero sí significado personal para mí en ese sentido” [TeS_END_Marruecos_Fadia_Granada_23].

Aquí la capacidad de agencia va incluso más allá de la propia reivindicación;

“Totalmente, totalmente. Eh...de pequeña siempre decía que le quería poner a mi hija María, [María], porque soy así de cursi [Risas]. María y ya está, “que es que yo no quiero que pase por esto, ¿cómo le voy a marcar así la vida? como me ha amargado a mí mi madre” porque es que además fue mi madre la que me quiso poner ese nombre, yo siempre se lo he echado en cara como “por qué, por qué me quiso hacer esto “. Y ahora desde hace unos años digo “no, no, es que quiero que tengan un nombre árabe” lo que tengo clarísimo, y que nunca se les olvide su origen, que nunca se avergüencen de ello. Eso sí que quiero trabajarlo mucho, y no ya solo con mis hijos si es que tengo, sino en mi vida. O sea, si estudio antropología y todo es porque quiero trabajar en eso, en que nadie se sienta nunca avergonzado. Lo mismo que he pasado yo que nadie más lo pase. Ojalá” [TeS_MIN_Marruecos/ España_Zahira_23_Barcelona].

b) El fenotipo

Como han afirmado Rodríguez-García, et al. (2019), el fenotipo no es un concepto que estemos utilizando sin un sentido crítico, no deja de ser una construcción social igualmente, pero sus efectos son tangibles, ya que el fenotipo es usado para la estigmatización, la categorización y la clasificación. El fenotipo es una característica visible que comparte con el nombre el hecho de que los seres humanos tampoco pueden ser ajenos a la influencia que causa. Sin embargo, al contrario de lo que ocurre con el nombre, no es ni modulable ni intermitente, es un marcador fijo y continuo.

El fenotipo tampoco tiene que ver con la identidad religiosa de la propia persona, pero sí con el origen al que se le asocia y, como complemento a este origen asignado, la religión que le acompaña. Es la ecuación de la visibilidad mora de la que hemos hablado ya algunas veces. Esta es una ecuación ciertamente inversa a la que se le asigna al hijab, pero el resultado es el mismo. Es decir, cuando el fenotipo de una persona es visible en la diferencia se le asigna un origen, concreto, y a veces una religión. Cuando la mujer porta el hijab se le asigna una religión, y mayormente, un origen. Es lo que ocurre de manera normalizada, aunque las variantes de la ecuación cambian según la construcción o deconstrucción de la persona que la establezca.

“Sí. Es lo mismo que has dicho antes, el color de la piel que te vean más moreno, pues ya es moro, o negro... africano” [TeS_MIN_España/Marruecos_Shams_Granada_26].

Con respecto al fenotipo en sí es difícil ejemplificar a partir de mis entrevistas, porque la mayoría de las jóvenes entrevistadas son hijas de pareja mixta, son blancas y con rasgos “*no identificables como árabes*”, sin embargo, aquí el grupo de control tiene más protagonismo;

“Pues yo de pequeño cuando me preguntaban decía argelino. Pero porque claro cuando un niño te pregunta de dónde eres, y te está viendo el color de la piel y ciertos rasgos.... Si le dices que eres catalán no lo va a entender, ahora por supuesto que sí. Pero bueno. Siempre decía que era argelino. La visibilidad es muy muy importante. A veces me daba un poco de pereza explicar más mi historia y tal, sobre todo cuando era pequeño que me daba reparo, por eso decía directamente que era argelino, no decía que mi madre era catalana. Aunque cuando venían mis padres a buscarme al colegio los dos juntos, ya sí me decían “pero tu madre es española” y ahí ya sí que lo tenía que explicar. Pero al principio decía “soy argelino”, y ya está. De todas formas, la visibilidad aquí en España es muy importante, es un país muy de apariencias. A la hora de buscar trabajo y tal... y a mí me han preguntado mil veces por ejemplo que de dónde soy, por el acento, por el color de piel.... Les descuadro mucho a las personas, y me miran y me preguntan” [TeS_MIN_Argelia/España_Manuel_Barcelona_20].

Y luego está el tema de las visibilidades mejor o peor “percibidas” siempre en función de los estereotipos que se les atribuyen:

“No sé, porque yo creo que al final globalmente hay unos objetivos y se han conseguido en tu casa y en la mía. Yo visualizo a una persona de cierto lugar como guay, como una persona que no me va a robar y en cuanto veo a un negrillo o a una persona de Marruecos ya es como miedo ¿sabes? Creo que es el miedo, la televisión también...” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

Es más complicado observar capacidad de agencia y empoderamiento a partir del fenotipo que observar experiencias de rechazo, discriminación y asignación de estereotipos. Es cierto que por fenotipo no entiendo solo el color de la piel, también determinados rasgos

físicos como los ojos, la nariz o el pelo han sido mencionados a lo largo de las entrevistas como identificadores.

“Sí. Totalmente, porque yo no es que lo esconda, sino que de primeras no lo ves totalmente al cien por cien. Pero con alguien que sí se ve, que de primeras ya lo identificas de una manera, es que es inconsciente porque lo miras diferente, piensas diferente de esta persona, todo son las apariencias” [TeS_MIN_Marruecos/España_Amina_Barcelona_19].

c) *Hijab que extranjeriza*

Lo que he percibido durante toda mi investigación, tanto en la fase de trabajo de campo como en el análisis, es que el hijab es un elemento que, aunque no debería, habla por sí mismo. Una vez que una joven lleva el hijab el prejuicio cae sobre ella como una losa de manera casi automática; “un trozo de tela tiene más importancia que lo yo pueda ser, sentir o hacer” (TeS_MIN_Marruecos/España_Hassiba_Granada_24).

La carga de contenido que existe alrededor del hijab es tan profunda que algunas veces hasta las propias jóvenes presuponen que yo, cuando voy a entrevistarlas, quiero y necesito verlas con el hijab. Me explico, cuando hice la entrevista a Farisha, que es de Granada y tiene padre y madre marroquíes, ella justo al saludarnos me dijo: “normalmente llevo el velo, pero como estoy en casa ahora y eres mujer me lo he quitado”. Esto me resultó muy curioso y recuerdo que luego, al escribir el memo sobre la entrevista, lo anoté, porque me dio la sensación de que ella pensaba que para mí sería importante verla con el hijab o que quizás esperaba verla con la prenda.

También en algunas entrevistas, a aquellas jóvenes que lo llevan, el tema de la identidad religiosa, la visibilidad y la discriminación han girado alrededor del hijab de manera implícita, porque se entendía que al hablar de visibilidad era en ellas el principal marcador, sobre todo en las jóvenes que fenotípicamente no presentaban visibilidad.

“En mi caso sí, porque no tengo otra característica así que digas... “esta chavala es de otro lado”, es el pañuelo” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_22_Granada].

La importancia del hijab como elemento que extranjeriza es muy relevante en mi análisis, tanto que es el código que más enraizamiento presenta de todos, y de los marcadores de visibilidad es el más reclamado. No obstante, las menciones al hijab no son siempre en sentido negativo. Por eso he decidido abordar en momentos distintos las dos interpretaciones que las propias jóvenes dan al hijab, una basada en la percepción social, y otra basada en la reinterpretación que ellas le han dado a esta prenda como forma de reivindicarse (hijab como elemento de agencia y empoderamiento).

El estigma que rodea a las jóvenes musulmanas con hijab se manifiesta en todos los ámbitos de su día a día, tanto en redes más lejanas como en las redes afectivas más próximas:

“Yo he ido todos los años allí y yo antiguamente no llevaba el pañuelo, yo me lo puse con quince años y a mí no me han mirado diferente, ni mi familia. [¿Aquí sí?] Aquí sí. Aquí yo he llegado a perder amistades por ponerme el pañuelo, y yo he pensado “pues bueno, un problema más para ti”, a mí nadie me ha obligado. En mi casa es una norma, nadie va a obligar a nadie a nada. Y mi padre es el primero que dijo “si no te ves segura no lo hagas”. [TeS_MIN_Marruecos/España_Naisma_19_Barcelona].

Los relatos en los que las jóvenes expresan haber perdido amistades cercanas, o haber experimentado reacciones adversas de sus amigos/as una vez que se han puesto el pañuelo son muy frecuentes:

“Yo creo que en el fondo sentían vergüenza de juntarse con una persona diferente al resto, por no sentirse aceptados socialmente. A día de hoy lo que pienso es que menos mal que me puse el pañuelo y me di cuenta de la clase de personas de las que estaba rodeada, gracias a Dios que cambié de amistades y conseguí amistades que me aceptan tal y como soy ahora [Claro] En el fondo las otras personas son destructivas para ti...” [TeS_END_Marruecos_Farisha_Granada_19].

Durante las entrevistas hemos hablado mucho de los estereotipos que rodean a las mujeres musulmanas, y de cómo se acentúan si éstas deciden llevar el velo. En realidad, es un tema muy complejo, y más aún cuando has escuchado experiencias tan diversas, sobre todo en lo

que refiere a la cuestión de decidir si ponérselo o no. He preguntado a las chicas que lo llevaban cómo fue la decisión y el momento de llevarlo por primera vez;

“Yo cuando tenía catorce o quince años eh... estaba en el colegio del padre de Naisma. Entonces yo, hasta ese momento no conocía a nadie de mi edad que llevara pañuelo y tampoco tenía muy claro el concepto... porque es algo que mis padres tampoco... por ejemplo, mi madre cuando se vino no lo llevaba, se lo puso ya cuando era más adulta. Era un concepto que yo sabía que estaba allí pero que no entendía del todo, entonces realmente no le daba importancia. Empecé a ir a las clases y las clases eran en árabe y dábamos religión, yo ya sabía cosas que me habían enseñado en casa, pero aprendía más porque las clases eran en español, aprendía más y mejor. Yo iba allí y había dos o tres chicas que llevaban el velo y yo pensaba “tienen mi edad y lo llevan, que fuerte”, porque ya te digo que no conocía a nadie de mi edad que lo llevara. Incluso empecé a practicar más. No rezaba por ejemplo y empecé a rezar... [Eras más consciente] Sí, era más consciente de que sí que quería ser musulmana ¿sabes? Porque era algo que estaba allí, que estaba en casa, que mi padre y mi madre explicaban cosas, pero no le daba mucha importancia. Entonces cuando empiezo a entender de qué va pues veo que es algo que me gusta y que quiero saber más. Empecé a rezar y me empecé a plantear ponérmelo, yo pensaba “si ellas lo llevan, a mi edad...yo ¿por qué no?” ¿Sabes? Me acuerdo que el padre de Naisma siempre intentaba como... quería que nosotras formáramos nuestra propia identidad, porque claro te encuentras que muchas veces sabes mucho del país de dónde eres, pero no de la religión que, por ejemplo, practican tus padres, o de cualquier otra religión. Él sí que nos decía que teníamos que, no obligatoriamente, pero sí que si nos interesaba podíamos aprender árabe, es una forma de que al ser musulmanes crear una identidad. Yo iba a las clases, aprendía más, y cada vez me gustaba más ir. Así que un día dije “para ir a las clases me lo pongo a ver qué tal” y me lo empecé a poner solo para ir a las clases del sábado por la mañana [¿Antes de tomar esta decisión lo comentaste con tus padres o algo?] No, es que en ese momento fue como “me lo pongo, pero para probar” no estaba pensando realmente si me lo iba a poner siempre, era para probar y ya me lo había puesto algunas veces, para ir a la mezquita me lo tengo que poner o en Ramadán, por ejemplo. Pero nunca me lo había puesto para ir a otro sitio que no fuera la mezquita, entonces me lo empecé a poner para ir a las clases. De tanto ponérmelo cada sábado, cuando llegaba el domingo y no lo llevaba me sentía rara, me sentía que me faltaba algo. Y entonces fueron pasando los meses y me lo puse en el instituto. Me acuerdo que fue el puente de mayo, y al mes siguiente cumplía 16 años. Le dije a mi madre “mamá, mañana

voy a ir al instituto con pañuelo, me voy poner el hijab y no me lo voy a volver a quitar” y mi madre me dijo “¿estás segura?”. [TeS_END_Marruecos_Fátima_Barcelona_19].

Las jóvenes entrevistadas me han contado que la decisión de ponerse el hijab ha sido siempre de ellas mismas, que no han recibido influencias familiares, y que muchas veces ha sido motivada por una cuestión identitaria, que trataremos en el siguiente apartado. Pero a la misma vez son conscientes de que su situación, la de haber podido elegirlo libremente, no siempre es la normal y que hay muchas chicas que sí se han visto condicionadas en su decisión de llevarlo o no:

“Y yo creo que si en algún momento mis padres me hubieran dicho que tengo que llevar el pañuelo o que tengo que hacer esto o lo otro, no lo hubiera hecho. Porque yo creo que por naturaleza el ser humano es rebelde, o sea dile esto que hará lo otro. Yo he sentido mucha libertad y mucho apoyo para hacer las cosas que quiero y no tener miedo, estoy muy contenta, creo que tengo mucha suerte con mi familia, porque sé que circunstancias de otras amigas no son esas” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

Y tampoco todas las experiencias con el velo son libres, ni voluntariamente escogidas, ni aceptadas, si bien es cierto que en mis propios testimonios de primera mano no he obtenido un relato que indique esto, pero:

“Y tanto. Sí. Solo te digo en el caso suyo de Fátima (una amiga de Amina hija de padre y madre marroquíes y musulmana), siempre es “no puedo quedar porque tengo que hacer la comida”, “no puedo salir porque no se qué...”, no sabes en verano lo que sufrimos, es un sufrimiento de verdad. Es “¿dónde vamos que no me vea nadie y me pueda quitar el pañuelo” ?, y hasta los chicos de su edad se meten con ella... en el sentido de mírala... es muy duro, muy duro. Pero mira, solo te digo, un ejemplo, vamos ella y yo a un sitio, en el caso de ligar o lo que sea, muchos chicos se cierran a ella, vamos las dos y vienen a mí, pero imagina que yo llevara velo y ella no, pues ya sé que a mí no vendrían y a ella sí, pero no es por el físico o ser más o menos guapa, sino por el velo ¿sabes? Ella muchas veces lo ha intentado de “buaah es que me quiero quitar esto porque me asfixia en la vida”. [TeS_MIN_Marruecos/España_Amina_19_Barcelona].

No todas las jóvenes musulmanas hijas de pareja mixta que he entrevistado llevaban el velo, y es interesante que las que no lo llevaban reconocían que, la mayoría, no se lo

ponían porque eran conscientes de cómo iba a cambiar su *imagen* de cara a la sociedad al ponérselo y del sufrimiento y la presión que esto podía acarrearles:

“Totalmente, y yo creo que, lo que a mí me da más facilidad o por lo que me cuesta más llevar el pañuelo es eso. Que no me debería importar, porque mis valores son con los que me siento a gusto, pero me afecta, sé que la gente te mira, te juzga y te prejuzga” [TeS_MIN_España/Marruecos_Mouna_Granada_28].

“A la gente racista le gusta ver que una persona se está integrando en la sociedad actual, cuando ven a alguien que va por su camino... si ven a alguien con burka piensan “que hace esta con el burka si está en Europa”... y a lo mejor ella llevaba el burka en su país porque quería, no por obligación” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nawal_Barcelona_22].

Ser conscientes del estigma que conlleva si deciden exteriorizar su fe de manera visible es algo que no presuponen, lo han experimentado a través de sus amigas o de familiares, como en el caso de sus madres, muchas veces estas experiencias son suficientes para que ellas, incluso con el deseo propio de querer llevarlo, decidan no hacerlo.

“Suenan muy feo, pero me avergonzaba hasta de mi madre. Cuando veía que pasaba por el colegio que venía a recogerme yo le decía “Nos vemos en la esquina”. [¿Llevaba velo?] Claro, lleva el pañuelo. La única en el instituto, la única mujer que llevaba el velo pues era como “qué vergüenza, somos raros”. Nunca me he sentido en una familia normal, sino como si hubiese algo raro” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

“Sí, mi madre es que además usa hijab y eso ya... Claro, es que yo no lo quiero llevar por varias razones, pero una de ellas es porque te marca, como a los judíos la estrella, igual. Pues sí, o sea mi madre me contó que en el 11S iba conmigo al banco y entró un hombre con un perro y le dijo al perro “méate encima de ellas”, [que barbaridad] y mi madre “¿cómo?”, y el hombre “sí, porque sois unos asesinos que venís aquí” no sé qué...” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nazzli_Granada_19].

El hijab como un elemento visible que se utiliza por parte de la sociedad para generar categorías peyorativas no entiende de mixticidad. Es decir, extranjerizar a la joven que ha nacido en Barcelona o en Granada a partir de su hijab es una realidad que afecta a las jóvenes hijas de padre y madre marroquí y a las jóvenes hijas de pareja mixta.

“Es que es complicado, pero yo creo que sí, imagina si le pregunto a ésta (señala la mesa de al lado) tú, ¿cómo me ves? Si le digo que he nacido aquí, yo creo que para no quedar mal dirá “eres española”, pero realmente ¿Qué piensas? Y ¿cómo me tratas? Que es muy diferente... [¿Y si no le dices que has nacido aquí? ¿No le das ninguna pista de tu origen?] Supongo que el velo ya dice mucho, pero yo creo que si le pregunto no sé qué respondería” [TeS_END_Marruecos_Suhaima_Barcelona_23].

Dentro del ámbito de las experiencias de discriminación que surgen en parte por el hijab, ha sido muy recurrente el tema de llevarlo en el instituto y también a la hora de buscar un trabajo, o una vez ya en el puesto de trabajo.

“Pues mira, te explico, porque hay algo que pasó cuando yo estaba en el cole que me marcó. Cuando yo estaba en cuarto, que tienes alrededor de ocho años o así, yo me puse el pañuelo. Pero que no me puse el pañuelo como tú me lo ves ahora, simplemente llevaba una bandana y se me veía la coleta, mi pelo se veía. Durante todo el colegio y ese año yo sentí rechazo tan solo de los profesores. O sea, no recuerdo ningún compañero, no recuerdo nadie. Y dices “tío ¿cómo un docente que está transmitiendo valores a los niños le está transmitiendo estas mierdas?” ¿sabes? Que a mí no me decían las cosas personalmente, sino en mitad de la clase. Me acuerdo que una vez estábamos en inglés y el profesor puso una grabación, lo típico, el *listening*, y la paró porque vio que yo estaba distraída, yo estaba en las musarañas [como siempre que nos ponían *listening*] [Ríe] claro. Me dice el tío: “Nadia, a ver, ¿qué ha dicho?” y le dije “No me he enterado, no estaba prestando atención”, se lo dije así tal cual. Y me dijo “igual es por eso que llevas en la cabeza, hazte así a ver si escuchas” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

“A ver si yo no quiero llevar hijab me lo quito y aquí en Sant Andreu nadie me conoce... pero es que yo quiero. Y muy pocas lo llevan obligatoriamente. Total, que el director me soltó eso, que habían puesto esa norma para ayudar a la chica, y le dije “pues que se vuelvan a reunir los cinco y que vuelvan a quitar la norma” y así estuvimos discutiendo, que sí, que no... y le dije “falta una semana ¿pago la matrícula o no la pago?” ... y me dice “paga y ya lo hablamos la primera semana” ... Incluso él me dijo al principio: “si quieres llevar hijab tienes que traer un justificante médico de que tienes una enfermedad estética o algo” ... y yo “No te lo voy a traer porque no tengo nada de eso...”. Total que pagué, y ya llega la primera semana, y fue la presentación de principio de curso en el salón este de actos, y hablaron dos profesores, y los dos dijeron pues eso... que además éramos cinco con hijab... “os recordamos que no os podéis cubrir la cabeza, incluso

gorras”, claro que lo de las gorras lo metieron ahí por meterlo, porque a la semana siguiente ya veías gorras rojas, verdes... pero hijabs no veías ni uno. Total, que los nos lo dijeron, cada grupo se fue a su clase, y mi tutora me dijo lo del velo. Al salir de clase hablé con mi tutora y le dije que yo ya había hablado con el director, y ella me dijo “si yo lo digo por protocolo, tú haz lo que quieras”. Y ya seguí estudiando, pasó el tiempo, y nadie me dijo nada... a los quince días de curso me para una profesora por el pasillo y me dijo “¿es que no sabes que no se puede llevar hijab?”, y pasé un poco de ella, pero me siguieron parando incluso paquistaníes y me paró una argelina y me salta “yo también llevo hijab y me lo estoy quitando, ¿tú, por qué lo llevas?”, y le dije “¿y, tú, qué has hecho para poder llevarlo?” [TeS_END_Marruecos_Suhaima_Barcelona_23].

Lo cierto es que si establecemos una comparación entre las tres divisiones en las que se clasifican las/os jóvenes entrevistadas/os (Granada, Barcelona y grupo de control) son las chicas hijas de pareja mixta entrevistadas en Granada las que más alusión a experiencias de discriminación por el hijab hacen en las entrevistas. No obstante, los chicos que han sido entrevistados como parte del grupo de control, a pesar de no haber sido categorizados por llevar el hijab, son conscientes de las dificultades que implica llevarlo para una mujer musulmana:

“En Marruecos las mujeres están discriminadas, y el que te diga que no es que no ha estado en Marruecos, y aquí las discrimina su familia y los de fuera, por el mero hecho del velo. Mi tía no ha conseguido trabajos muchas veces por llevar velo, y como musulmana no ha estado dispuesta a quitárselo. Entonces sí, están discriminadas. Es más difícil ser mujer que hombre sin duda. De hecho, hace dos años, yo he estudiado audiovisuales, y estuve haciendo un documental con mi padre y un amigo del tema de la identidad, chicas de aquí que llevaban el velo” [TeS_MIN_Marruecos/España_Guillem_Barcelona_21].

d) El hijab como elemento de agencia

A lo largo del trabajo, en el marco teórico también, hemos señalado que las exigencias de asimilación, en parte invisibilización, pueden ser causa de un efecto concreto; las identidades reactivas. Si bien es cierto que no tiene porque ser así necesariamente en un sentido negativo, he observado que muchas veces el hijab se convierte en un elemento de agencia identitaria como respuesta a un intento de homogeneización. También es una de las caras de la visibilidad de las que antes hablábamos, una es la asignada por la sociedad y la otra es la reinterpretación que hacen las jóvenes que llevan el hijab de esta visibilidad asignada. Por ejemplo, en redes sociales o en sus perfiles personales que es algo que he observado mucho, se reivindican como musulmanas a partir de esta visibilidad y de la forma que ellas mismas han escogido.

Me gustaría aportar un ejemplo de un seguimiento muy exhaustivo que he realizado en los perfiles sociales de algunas de las jóvenes entrevistadas, ha sido un seguimiento continuo pero no me atrevería a señalarlo como una técnica más al margen de las entrevistas (como si fuese etnografía virtual). La finalidad sería, más bien, complementar de forma visual los relatos que aparecerán aquí sobre la capacidad de agencia.

Les he pedido a algunas jóvenes que elijan entre sus fotos de la red social Instagram aquella foto que más las identifique como mujer y como musulmana a la vez, con la idea de romper la frase establecida de “la mujer musulmana”, que es la más usada en muchos ámbitos distintos, y sustituirla por “las mujeres musulmanas”:

Figura 10: Nadia, 22 años, Granada.



Fuente: Red social Instagram, perfil de Nadia

Creo que el ejemplo de Nadia es pertinente para ilustrar como el hijab puede ser agenciado por las propias chicas como un elemento identitario, entre la dicotomía que existe con la percepción social (extranjerización) y la visibilidad que ellas escogen al llevarlo. Quieren que se las reconozca como musulmanas, en sus redes sociales, en la calle, en el trabajo y en sus actividades de ocio y deportivas.

“Yo llevo muchos años llevándolo también, es como si me... si a mí tú ahora me quitas el pañuelo es como si me quitas los pantalones y me dejas en bragas ¿sabes?”
[TeS_MIN_España/Marruecos _Nadia_Granada_22].

Figura 11: Mouna, Granada, 28 años.



Fuente: Red social Instagram, perfil de Mouna

En la imagen anterior vemos a Mouna, estudiante para ser profesora de yoga, con su profesora. Mouna no lleva hijab, su profesora sí. Cuando observo esta imagen veo claramente aquello que indicaba en el párrafo anterior, no existe una sola forma de ser mujer, no existe una sola forma de ser musulmana. Sin embargo, en ocasiones la decisión de llevar el hijab pasa por una reafirmación de su identidad religiosa, y lo consideran un símbolo en el sentido de mostrar una afiliación religiosa que, de otra manera, no podrían mostrar.

Pero, y esto es importante señalarlo, el hecho de no llevar el hijab no significa que algunas de las jóvenes que no lo llevan no se identifiquen como musulmanas principalmente. Es decir, las chicas que llevan el hijab se identifican como musulmanas principalmente, y

algunas de las que no lo llevan también. De hecho, de las chicas hijas de pareja mixta entrevistadas en Granada, identificadas todas como musulmanas, solo dos conciben agencia identitaria a través del hijab. Una de ellas es Shams, que en uno de los extractos mencionados en el apartado de identidad religiosa señalaba “por eso lo llevo, porque me gusta que la gente me identifique como musulmana”.

A partir de una interpelación o cuestionamiento las jóvenes se hacen preguntas continuas que les llevan a replantearse quiénes son dentro de esta sociedad, cuál es el papel que quieren desempeñar y cómo lo quieren mostrar. A veces es necesario ese “clic” para ser conscientes de si esa identidad religiosa, musulmana en este caso, forma parte de aquellos elementos que te definen de cara a los demás.

“Y me acuerdo que ese año pasó lo de Charlie Hebdó y en clase estábamos hablando de tema, en clase había otra chica que era musulmana y yo, y empezaron a decir “es que el islam no se qué, es que los musulmanes...” claro y la otra chica empezó a decir “vosotros la estáis liando, y me parece bien, pero en el mundo cada día mueren miles de personas pero como están fuera de Europa nadie dice nada” y me dice un compañero mío “¿pero tú eres musulmana?” y yo... en ese momento me lo pregunté “¿realmente eres musulmana?” y ahí fue cuando empecé a planteármelo más. Yo quiero que cuando la gente me vea y hable conmigo sepan que soy musulmana” [TeS_END_Marruecos_Fátima_19_Barcelona].

No siempre la decisión de llevar el hijab, y que te identifique, está influenciada por los demás, no siempre es una reacción o efecto de algo más, a veces simplemente es producto de la capacidad de agencia que padre y madre en cuestión transmiten a sus hijas. Nadia manifiesta que en casa a ella y a sus hermanos/as les han transmitido que son diferentes al resto, desde pequeños, diferentes, pero no en el sentido de la “otredad”, sino diferentes como todo el mundo. Es decir, que no pasa nada por no ser igual a todo el mundo, y que el respeto a la diferencia es en lo que debe basarse una sociedad;

“Yo tenía tantas ganas de ponerme el pañuelo que cuando a mí mis padres me dejaron ponérmelo a mí es que me daba igual, me daban igual los profesores, lo alumnos... todo el mundo. Yo quería llevarlo y ya podía llevarlo, y ese tipo de comentarios me daban igual” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

La cuestión de crear agencia a través de un símbolo como es el hijab muchas veces no deja de ser una estrategia ante procesos de estigmatización vividos en el momento o con anterioridad;

“Yo soy de las que no se quita el pañuelo porque me lo diga nadie, no por llevar un pañuelo soy menos apta para hacer las cosas. Que implica, ¿qué al llevar yo el pañuelo no sepa hacer una cura, o sacar sangre?... ¿Qué implica? A lo mejor soy la más cualificada de la clase... yo no me lo quitaría. Yo no. Porque a mí el pañuelo me ha hecho ser más fuerte. En el sentido de que claro en una sociedad como en la que estamos muchas veces tienes que tener un carácter para defenderte. O sea, no es eso de “bueno es igual, voy a pasar, no pasa nada”. No, a veces hay que frenar los pies, porque hay comentarios que dices “te estás pasando”. [TeS_MIN_Marruecos/España_Naisma_Barcelona_19].

En el marco teórico explicaba que hay autores (Taguieff, 1990, 2001; Parekh, 2006; Parker 2008) que relacionan determinado grupo con unas características (no “asimilables”) que la sociedad percibe como amenazas para el proyecto nacional, como un peligro para la identidad cultural de la mayoría, y esta idea se ha visto también reflejada en las entrevistas que he realizado.

e) El acento o idioma

No he sido consciente de lo ligado que está el idioma al capital cultural y a veces identitario hasta que no me ha tocado vivir en un lugar en el que un idioma distinto no solo es un idioma, sino un vínculo de reconocimiento y pertenencia. Una lengua expresa mucho más que palabras, y a la misma vez te puede asociar a un origen tanto o más que unas características o rasgos físicos (dependiendo claro está de según qué rasgos). No obstante, que a partir de un idioma o acento en mi caso, te asignen un origen concreto, no significa que ese idioma o acento estén estigmatizados. En el caso del árabe además de asociarlo con un origen concreto, es un idioma que sí que está estigmatizado, por los estereotipos que se les asignan a las personas que se asocian a un origen árabe.

En el caso de mi investigación hay muchas diferencias en cuanto a la importancia identitaria, más bien escasa, que las/os jóvenes le han dado al idioma. Y creo que el hecho de que padre y madre o el miembro inmigrante de la pareja hayan decidido o no

transmitirlo no depende de unos factores comunes, las explicaciones son muy diversas y sí que a veces la no transmisión del idioma ha dependido de las/os hijas/os.

El árabe como idioma de uso en la familia, en el ámbito cotidiano y en algún u otro momento, aparece bastante a lo largo del trabajo de campo. Aunque no sea el idioma principal en el que se comunican diariamente todos los componentes de la unidad familiar, sí que está presente como capital cultural dentro del entorno doméstico. Y esta presencia del árabe en el ámbito doméstico no muestra grandes diferencias al comparar los tres grupos de población. Las jóvenes que tienen relación con la familia del padre/madre inmigrante muestran un mayor dominio del idioma, porque lo necesitan para mantener los lazos familiares, y las hijas de parejas endógamas (padre y madre de origen magrebí) lo califican como el principal idioma dentro del ámbito familiar.

“Con mis padres el árabe, y con mis hermanos pues a veces el árabe y a veces el castellano. [Lo llevas fluido el dariya ¿no?] Sí, sí. [¿Y cuándo vas allí a Marruecos también no?] Totalmente” [TeS_END_Marruecos_Farisha_Granada_19].

“En mi casa es un show. Mi madre es eso, siempre con el catalán ha sido que tenemos que aprenderlo que claro yo si desde pequeña he vivido en Andalucía y con mi padre hablaba en castellano no... entonces con ella siempre nos ha obligado a hablar el catalán. Y con mi padre es una mezcla súper rara, porque a lo mejor yo estaba hablando con mi madre en catalán, le empezaba a hablar en catalán entre medias cambiaba al castellano, pero decía alguna alguna frase en árabe. Y, sobre todo, porque mi árabe ya te digo que fatal, pero él si se refiere como por ejemplo *inshallah* (si dios quiere) y todo esto... Sí que sigue diciendo algunas cosas en árabe en casa. Entonces es como una mezcla ahí...” [TeS_MIN_Marruecos/España_Zahira_Barcelona_23].

Muchas veces ocurre que, en las parejas/uniones mixtas, el miembro que es de origen magrebí no transmite el idioma a sus hijas, pero no porque no lo desee, sino porque él/ella mismo/a se ve en la necesidad de aprender español también, y considera un obstáculo para este aprendizaje hablar en árabe. He percibido que, en el caso de las jóvenes de Granada, dónde en su mayoría las madres eran marroquí, la transmisión por parte de la madre es menor. Y en el caso de las chicas de Barcelona, caso contrario porque el padre es marroquí mayormente, la transmisión es mayor. Aún así, no creo que sea cuestión de género que se

transmita en mayor o menor medida el idioma, sino de las circunstancias y el motivo que llevaron al miembro inmigrante de la pareja a emigrar. En Barcelona ha sido más frecuente encontrarme con un motivo socioeconómico, con lo cual al padre igual sí que le había dado tiempo a aprender español, mientras que las circunstancias de las madres de las chicas granadinas son bien diferentes por lo que ya he explicado con anterioridad.

“Lo hablo un poco, pero claro con mi madre hablaba español en mi casa con el tema de aprenderlo y... lo hablo poco” [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

“Mi padre... él siempre nos habla en árabe, pero muchas veces nos dice “No, pero...” a ver que le da igual, pero como que le viene bien. Como te he dicho él siempre tuvo más problemas para aprender el idioma y me dice “bueno, da igual, explícamelo en español, que así, aunque no lo entienda, hago el oído, ¿sabes?”, [claro] y sí, yo creo que cuando éramos más pequeñas mi madre sí que se esforzaba más. Y ahora yo creo que lo hablo mejor que cuando era pequeña, pero ya... o a veces no sé, estamos hablando en árabe y es como que digo palabras en español, o al revés, estoy hablando en español y se me escapan palabras en árabe” [TeS_END_Marruecos_Fátima_Barcelona_19].

Me resulta llamativo que, quizás, una de las diferencias en cuanto al idioma es que, en las parejas mixtas, hay uno de los dos miembros que necesita aprender el idioma en la edad adulta, en una etapa no escolar, y de modo autónomo, a lo mejor por eso no hacen tanto hincapié en transmitir el árabe, porque ellas mismas necesitan practicar el español todo lo posible. Contrariamente, en las parejas endógamas, que además entienden que sus hijas o hijos van a aprender el idioma en la etapa de escolarización y por tanto no necesitan transmitir el español, ambos miembros de la pareja no tienen tantos problemas comunicativos entre ellos al compartir el idioma, y quizás por eso no lo delegan tanto y lo transmiten más. El contexto de socialización es también un elemento fundamental, así como las relaciones sociales que se mantienen dentro de la comunidad.

“Claro, esa es otra cuestión. Que, curiosamente cuando el padre es marroquí, se queda como mucho más el sello de la lengua. Porque... o si resulta que nos hubiésemos quedado en Marruecos pues.... Porque al venirse mi madre aquí, mi madre tuvo que aprender español, mi madre con mi padre hablaba español, y nosotros árabe sabemos muy poco” [TeS_MIN_España/Marruecos_Elvira_Granada_26].

“Luego también hacemos quedadas, por ejemplo, hacemos barbacoas, y solemos quedar con gente árabe, musulmana... y quieras que no es un ambiente que recuerda un poco a Marruecos, y hablas en árabe” [TeS_MIN_Marruecos/España_Malika_Barcelona_18].

Curiosamente hablar árabe o que exista en casa como idioma ya sea de referencia o secundario, no significa que la identificación geográfica de la joven se corresponda con Marruecos, y es por eso que afirmaba que en este caso el árabe como idioma presenta en las jóvenes poco carácter identitario, ¿podría ser por lo que supone hablarlo, además de la escasa transmisión por parte de padre/madre?

Otro ejemplo muy interesante es el siguiente fragmento que expongo, no relacionan el idioma para nada con una identidad marroquí, sobre todo teniendo en cuenta que el padre de Naisma rechaza su parte marroquí y le ha transmitido un marcado rechazo por la cultura de su país. Sin embargo, el idioma sí que lo ha transmitido, es un valor añadido que nada tiene que ver con la identidad en su caso:

“P. Es curioso porque tu padre sí que os ha querido transmitir el idioma... que es muy representativo de la cultura.

R. El idioma sí. Además, él nos dice que el árabe es importante no solamente para ir a Marruecos, sino por si vas a ir a Arabia Saudí, a Egipto... que sepas defenderte ¿no? Es decir, igual que hay gente que estudia árabe y no es árabe porque lo considera un idioma para defenderse, pues vale, no nos sentimos marroquíes, pero el árabe tienes que saberlo hablar” [TeS_MIN_Marruecos/España_Naisma_Barcelona_19].

No obstante, además de ser un valor añadido, intuyo que a veces el árabe, que es el idioma en el que se puede comprender únicamente el Corán, sí que puede crear un sentimiento compartido de identidad religiosa sobre todo en aquellas jóvenes que se identifican como musulmanas. No sé si en este sentido el hecho de ser endógama religiosamente, padre y madre musulmanes (recordemos que, en el caso de Luz, su madre es musulmana conversa) influye al compartir este sentimiento.

De todas formas, la transmisión del idioma no es algo que dependa exclusivamente del género de la persona que lo transmite, quizás en otros elementos de transmisión sí he notado más relación con el género, como explicaré más adelante. Diría que depende más

de los contextos de socialización y, por supuesto, de la visibilidad que conlleva hablarlo en entornos en los que no es el idioma mayoritario y en los que además se puede considerar como estigmatizado.

“Pero también en la calle, la guardería, el colegio.... y veías como la gente miraba a tu madre porque llevaba un pañuelo, la gente te relacionaba por tu nombre con que eras musulmana o marroquí y había mucho racismo, bueno, hay mucho racismo, a mí me daba vergüenza hablar en árabe. Entonces, yo eso lo he hablado con mi hermana un poco, yo creo que era una de las razones por las que ni siquiera nos esforzábamos en hablar más. Evitábamos hablar árabe porque ya habíamos percibido en el cole y en general, que era algo negativo. Y yo creo que mi madre dijo...pues ya está...

P. Entonces para ti el árabe era un signo de visibilidad de tu origen...y te señalaba y por eso evitabas...” [TeS_MIN_España-Marruecos_Mouna_Granada_28].

“Pues a ver, el otro día... sí que pasó, aunque sinceramente me da igual, no me voy a preocupar yo por los prejuicios que tenga la gente. Pero en el autobús, por ejemplo, pues en la parada para ir a Jun, yo siempre me encontraba con una señora mayor, bueno mayor, tendría cincuenta y pico, y siempre me contaba su vida, que había pasado un cáncer... de sus hijos no sé qué... lo que había hecho.... Ella no me notó que era mora, pero un día me encontré a Fadia y empecé a hablar con ella en árabe, y desde ese día esta mujer ni me saluda ni me habla ni nada. [Vaya]”. [TeS_MIN_España/Marruecos_Nazzli_Granada_19].

4.4. Materializando los procesos de estigmatización; discriminación y racismo

Una vez expuestos qué elementos aparentes son los que, en mi análisis, generan estigmatización, veamos de qué manera se materializa esa estigmatización. Es decir, que actitudes racistas son el reflejo de la visibilidad que hemos venido señalando, y qué actitudes son el reflejo de un estigma tan arraigado en la sociedad que, aún sin existir visibilidad aparente, generan discriminación en las jóvenes entrevistadas.

4.4.1. La discriminación por el origen del padre/madre inmigrante; “son mis raíces”

Analizar cuando suceden estos fenómenos discriminatorios es más complejo por varias razones; puede ocurrir que la joven no haya experimentado un sentimiento de estigmatización a causa de su visibilidad, de su nombre o de su religión nunca, porque no manifieste ninguna de estas características, puede incluso que nadie le haya preguntado por el origen de su padre/madre o de ambos, e incluso puede que nunca le hayan preguntado “¿de dónde eres?”. Pero lo que es casi seguro es que, en algún momento de su vida, ha escuchado algún comentario directo o indirecto racista y estereotipado hacia las personas que pertenecen al mismo origen que su padre/madre, y esto es un comentario discriminatorio hacia los orígenes de su propia familia.

Cuando esto sucede se sienten tanto o más juzgadas que cuando el comentario, o no ya comentario sino la actitud, se dirige directamente contra ellas a causa de algún elemento que las identifique, porque en ese momento son conscientes también de su propia diferencia. Evidentemente estas actitudes racistas se caracterizan por ser generalistas y muy reduccionistas (Mateo Dieste, 2018). Así que en ese momento ellas mismas se sienten englobadas, y por la misma razón, su sentimiento de pertenencia y reconocimiento vuelve a ser cuestionado.

“Eh... a ver muy pocas veces. Tampoco es que se metan conmigo ni nada, pero sí que recuerdo ahora dos veces. Una de las veces, no es que se metieran conmigo, pero me afectó un comentario racista que hicieron. Ahí sí que afectó, me sentí un poco con el colectivo. Era en la ESO, estábamos en el patio y estaban hablando de que un día un hombre... no sé qué le dijo a una chica de la calle de nuestra edad, y no sé quién dijo

“seguro que era moro, porque todos los moros son iguales, unos machistas”. Y ahí me dolió, cogí y me fui, me dolió de verdad. Era meter a mi padre en el mismo saco que esa gente” [TeS_MIN_Marruecos/España_Amina_Barcelona_21].

En este caso en concreto lo que realmente molestó a Amina no fue el comentario racista en sí mismo, sino que metiesen a su padre en el mismo saco que al resto de los hombres machistas, más allá de porque fuese moro, porque era su padre. Quizás en ese momento fue consciente por primera vez, quién sabe, de su propia diferencia.

Este tipo de experiencias que viven las/os jóvenes entrevistadas/os van más allá de la religión, porque lo han experimentado tanto las jóvenes que se definen como musulmanas, como las/os jóvenes que no lo han hecho, lo que ocurre es que debido a ese carácter generalizado y reduccionista del que hablaba, desde el imaginario social todo es lo mismo. Como son conscientes de que esto ocurre, son muy frecuentes los relatos en los que las propias jóvenes intentan ocultar tanto como pueden el origen de su padre/madre, reconocen haber sentido vergüenza, e incluso haber intentado evitar que las viesen con su padre/madre inmigrante.

“P. Entiendo entonces, que tu madre no lleva hijab ni nada...

R. No. Si quieres te la enseño. [Vale] [¿Y te molestaba que te vieran con ella por la calle por ejemplo?] Sí, de pequeña ahora no. Pero de pequeña sí, me daba vergüenza... lo típico ¿no? Que a lo mejor había que comprar los libros del colegio porque empezaba el nuevo curso, pues iba con mi padre, cogida de mi padre, si iba con mi padre mejor” [TeS_MIN_España/Marruecos_Irene_Barcelona_30].

“Ahora estoy haciendo las prácticas en una asociación y yo no he dicho que soy musulmana o que mi padre es marroquí, porque trabajo con gente mayor y su forma de tratarme cambiará, si lo digo” [TeS_MIN_Marruecos/España_Hassiba_Granada_24].

Al establecer comparación en este ámbito he encontrado que las chicas hijas de pareja mixta que fueron entrevistadas en Barcelona han experimentado con más frecuencia este tipo de situaciones en las que se escuchan comentarios, directa o indirectamente, de rechazo hacia el origen de su padre/madre inmigrante que las chicas que fueron entrevistadas en Granada. Estas situaciones que se describen en las entrevistas son

episodios que las propias jóvenes sienten motivadas por las construcciones sociales. Son reacciones de ellas mismas ante la certeza de saber que, si se conocía el origen de su padre/madre inmigrante, serían estigmatizadas.

Pero el siguiente ejemplo excede más allá del sentimiento de vergüenza anticipada. Es un episodio de violencia física racista experimentada sobre la propia madre delante de sus hijos/as, por el simple hecho de ser marroquí y ser visible:

“Sí, de trauma. [¿Cómo fue?] Sí, uno muy fuerte, ¿te lo cuento? [Sólo si a ti te apetece] Mira, estábamos con mi madre en un autobús en Sevilla, ella con su pañuelito y estábamos todos, los cinco pequeños creo y mi madre. Y coge un tío por la cara, que estábamos allí nosotros sentados con mi madre, y empieza a meterle puñetazos a mi madre, empieza a meternos puñetazos a nosotros por la cara eh... Y madre gritando “¡chófer por favor!”, una mujer que lo vio todo cogió y salió del autobús y se fue. El tío se bajó en su parada y ya está, nada más, se fue, nadie hizo nada. Yo tenía diez años o así, y mi madre con toda la cara sangrando y mientras le pegaba puñetazos le decía “Mora de mierda” ... eso a mí se me ha quedado... [Eso es traumático] eso es un trauma total. Esa es una de las cosas más fuertes que me han pasado.

P. ¿Los episodios traumáticos que te han pasado han sido siempre con tu madre?

R. Sí, siempre con mi madre. [¿A ti sola no?] No, sola no. Sola no se nota, nadie se da cuenta... me han pasado tonterías, pero incluso al contrario, en plan que hay gente que le gusta que seas mestiza... más exótico, ligas más [Risas] No, en serio, de mayor nada, ni para buscar trabajo... Totalmente, sí, hay mucha diferencia es muy fuerte. Todo ha sido siempre con mi madre” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

4.4.2. Menos discriminación por el “privilegio” de la mixticidad; “al menos mi padre/madre es español/a”

La comparación es una actividad humana, casi un reflejo, que se hace constantemente y de manera inconsciente, al elegir entre una opción u otra, un trabajo u otro o incluso al tomar una decisión. Así que, en este caso, cuando una persona establece la barrera entre “nosotros” y “los otros”, lo hace porque está comparando un grupo que no es el suyo con su propio grupo, mayoritario, homogéneo y con unas características comunes, por eso todo aquel grupo que no presente estas características es diferente y visible. Como señalaba Modood (1997), esto es tanto más frecuente cuanto más numeroso es el grupo que se considera minoritario dentro de la sociedad receptora. Es decir, a medida que ese grupo minoritario va cobrando identidad y entidad propia la comparación entre “nosotros” y “ellos” es más notoria.

En el caso de las jóvenes que son hijas de una pareja mixta no estar situadas “ni aquí, ni allí”, hace que, dependiendo del grupo con el que sean comparadas, puedan estar en el lugar de “las otras” o en “nuestro lugar”. Si son comparadas con las jóvenes que tienen padre y madre de origen magrebí, probablemente ellas mismas serán consideradas privilegiadas. Pero, si son comparadas con jóvenes a los/as que nunca se les cuestiona ni su pertenencia, ni su identidad, sentirán en su propia piel la falta de reconocimiento, algo que ya hemos venido ilustrando a lo largo del trabajo.

“Y eso siempre lo reconozco, que al final yo dentro de todo este grupo soy una privilegiada. Porque dentro de lo que cabe mi madre es blanca y si voy con mi madre, bueno pensarán que soy adoptada o algo, pero nadie me dice nada. Además, en seguida que les dices “no es que he nacido aquí”, “ah vale, vale” o “mi madre es catalana”, “ah bueno no eres una tal”, y obviamente que he sufrido discriminación, pero tengo mucha suerte, hay gente que lo pasa peor” [TeS_MIN_Zahira_Marruecos/España_Barcelona_23].

Puede que, dentro de los factores que generan los procesos de estigmatización, la musulmanidad quede un poco “eclipsada” cuando una joven dice que su madre es catalana y que ha nacido aquí. En el imaginario colectivo, y por lo que se deduce de este fragmento, es como si el hecho de no ser musulmana o no ser hija de padre y madre magrebís la salvara del prejuicio que habría experimentado en caso de serlo. Y se intuye

que se da por sentado que, si una joven es hija de una pareja endógama, será musulmana inevitablemente, así que en base a esto será automáticamente categorizada y clasificada en el lugar de “los otros”.

“La verdad es que no, nunca me han dicho nada, ni a mi padre tampoco, porque lleva toda la vida en el pueblo, y al revés, a lo mejor es más catalán que otra gente que esté ahí... pero la verdad es que no. A lo mejor sí que juego con ventaja de tener madre española y eso. Eso me salva un poco...” [TeS_MIN_Marruecos/España_Farah_Barcelona_21].

Me resulta interesante que sean las jóvenes de Barcelona las que son más conscientes del privilegio de su mixticidad y comparen su propia situación con la hipotética situación de que tuviesen padre y madre marroquíes, precisamente eran estas jóvenes de Barcelona las que más discriminación por el origen de su padre/madre inmigrante habían experimentado (ver apartado anterior).

4.4.3. ¿Qué es lo que te molesta de mí? ¿Qué soy/parezco mora? ¿Mi religión?

La construcción social de una “visibilidad mora” en este caso, por estar principalmente mi población compuesta de mujeres, es algo sobre lo que he estado reflexionando mucho durante el desarrollo de toda la investigación. No he dejado de interpelarme en el sentido de intentar comprender cómo la significación del estereotipo se materializa en el término mora y cómo cambia su percepción en función del imaginario de la persona que lo utilice. Por ejemplo, hay personas que utilizan el término indistintamente, esto es no saben exactamente a qué se están refiriendo. Si asocian ser moro con un origen, con ser marroquí, o con una religión, ser musulmán. Esto se puede comprobar cuando una persona llama indistintamente mora a toda mujer que lleve un hijab, ya sea española, marroquí, egipcia o alemana.

Ahora bien, con los hombres la situación es distinta. Y esto es lo que me causa interrogantes acerca de si las personas que utilizan el término están siendo precisas en cuanto al colectivo al que designan. Cuando es un hombre la palabra moro se le adjudicará si lo parece, si parece marroquí, o árabe. Porque parecer musulmán, si eres hombre, es más complicado.

En este caso el estereotipo será asociado a un origen, y automáticamente se le asignará la religión musulmana. Pero en este supuesto, la visibilidad pasará primero por el origen. Ya que como señalábamos en la fundamentación teórica de la investigación, la visibilidad es importante y tanto problema es “ser musulmán” como “parecerlo” porque parecer marroquí ya es parecer musulmán (Mateo Dieste, 2018). Por tanto, para un hombre musulmán español, en principio, podrá ser más difícil observar que la sociedad lo categorice como moro, porque puede no parecerlo.

En las entrevistas realizadas, un total de 26, la cita o referencia mora, entendida en sentido peyorativo, ha aparecido un total de 33 veces, así que podemos asumir que es uno de los códigos con más enraizamiento en mi análisis. Es importante señalar que todas las jóvenes entrevistadas lo han usado en algún momento de su relato. Algunas, y de esto hablaremos más adelante, en el mismo sentido despectivo del que venimos hablando. Uno de los aspectos que analizaremos de forma más profunda en este apartado es cómo se configura la relación entre el término mora, el estereotipo, y la construcción de la visibilidad. Podemos recordar aquí el caso expuesto anteriormente de Zahira, la joven de Barcelona a la que insultaron en el metro sin conocerla “si te tienen que insultar ya saben lo que eres” ... En este caso descrito la joven en cuestión no llevaba hijab y en el momento de la entrevista no se consideraba musulmana, por tanto, la construcción del estereotipo se ha realizado a partir de la interpretación de un origen, y por asociación una religión.

Este otro ejemplo es un poco distinto:

“Mi hermana que ya no vive aquí, de hecho, desde que llegó solo se ha querido ir, lleva hijab y una vez al lado del Corte Inglés dos en un coche le empezaron a decir “mora de mierda, vete a tu país, no sé qué...”. A la gente le cuesta mucho aceptar que tenemos un sello islámico aquí ¿sabes? La gente yo que sé, internamente lleva el rechazo a los moros, [¿por la religión, por el origen, por todo mezclado?] Por la religión.”
[TeS_MIN_España/Marruecos_Nazzli_Granada_19].

Podría ser que, en este caso, la visibilidad construida a partir de un elemento físico, un marcador de la diferencia como es el hijab, llevase a la interpretación de un origen sí, pero pasando primero por asumir una religión concreta. En este ejemplo que muestro a

continuación la situación es un poco parecida, le pregunto por los episodios discriminatorios que ha experimentado a lo largo de su vida y esta es la respuesta:

“Sí, sí, ha habido muchos. Y uno en el instituto, estábamos en primero de E.S.O o así, yo llevaba el velo en el instituto. Salimos del colegio, y al lado de nuestro colegio hay otro colegio, y pasó un chico tirándonos *chinos* (piedras) y ya empezó “moros, iros a vuestro país” ... todo esto” [TeS_MIN_España/Marruecos_Elvira_Granada_26].

Aquí se puede apreciar cómo la interpretación también pasa por un elemento visible que es el hijab, sin embargo, el hecho de que añadan al insulto el imperativo “iros a vuestro país” denota que a esa interpretación a partir del hijab lo que se le ha asignado es un origen concreto y por tanto la categoría de “extranjeras”.

Volvemos a hablar del hecho de considerar el islam una religión no blanca, no occidental y extranjera. Recordemos las palabras de Mateo Dieste sobre la incompatibilidad de una identidad española, nacional y/o cultural con la imagen del “otro” en la que se engloba a las personas musulmanas; “Como si la xenofobia constituyese una actitud inherente a los pueblos” (Mateo Dieste, 2018:36). Todo esto ocasiona igualmente que el “islam” y sus “categorías adyacentes” (moro, musulmán, mahometano) se resitúen continuamente en la construcción antagónica del “nosotros” vs. “el otro”. (Rosón Lorente, 2012).

El hecho de considerar la visibilidad como un elemento clave en nuestro análisis pasa también por incluir la comparativa con el grupo de control. Esta comparación podría tener dos dimensiones, una es la visibilidad asociada al origen, que está relacionada también con las categorías “mixta” / “no mixta”, y la segunda dimensión es la relación de la visibilidad con la categoría género.

“Uf, pues así a mis padres juntos cuando eran más jóvenes es que no me acuerdo o no me han contado nada, lo desconozco. Pero así que nos hayan tratado mal a mí y a mi familia, de muy pequeña el único recuerdo que tengo es que iba con mi madre y con mi hermano mediano y una mujer por la calle nos dijo así, sin ton ni son, nos dijo “moros de mierda” y a mi madre la llamo “puta”, sin más, y lo recuerdo como un shock que no se me va del pensamiento” [TeS_END_Marruecos_Fadia_Granada_23].

En base al análisis que yo he realizado con mis datos aportaría que; la visibilidad es un factor esencial para generar categorías, en este caso la extranjerización de las jóvenes, ser moras. Además, la diferencia entre ser hijas de una pareja mixta o de una pareja que no lo es, no es reseñable siempre y cuando en el privilegio de la mixticidad del que hablábamos anteriormente no resida también el privilegio de no parecer mora. Simultáneamente, que en el hecho de ser hija de una pareja endógama no resida la cuestión de efectivamente parecerlo.

Sin embargo, en la categoría género si existen diferencias analíticas. Como expresaba anteriormente los marcadores de diferencia que pueda presentar un hombre en este caso son asociados con un origen, cuando estos marcadores no están presentes no tiene porque existir categorización, suponiendo incluso que el hombre se considere musulmán.

En este primer ejemplo no ocurre discriminación a causa de la visibilidad, pero tampoco el joven se considera musulmán. Sin embargo, en el segundo ejemplo siendo musulmán el joven, al no ser visible tampoco experimenta esa categorización de la que hablábamos.

“P. ¿Nunca has sufrido ningún episodio racista o discriminatorio?

R. No... bueno es que no se nota. Solo me pongo muy moreno muy rápido... aunque no sé si eso cuenta. Mi padre tiene el pelo muy muy rizado, casi afro, y yo no, en cambio tengo el pelo de mi madre, que es ondulado, y ahora porque lo llevo muy corto y eso...”
[TES_MIN_Marruecos/España_Guillem_Barcelona_21].

“Totalmente, totalmente. Se hace una interpretación de un origen cien por cien, sin duda. No creo que me haya encontrado a nadie en la vida que haya pensado que ella [refiriéndose a su pareja que lleva hijab] es española antes que mora. Al contrario, cuando se sugiere que es distinto, al interlocutor siempre le cuesta trabajo entenderlo. Le dices que yo soy musulmán y no lo entiende” [TES_MIN_Marruecos/España_Anwar_Granada_25].

Finalmente, me gustaría añadir algo más acerca de lo enraizado del estigma de ser o parecer mora, es un calificativo tan asumido que algunas veces las propias jóvenes entrevistadas lo han empleado en sentido peyorativo.

“No, nunca he tenido problemas. [¿Ni con profes ni con amigos?] No. Por el hecho de ser musulmana no, nunca he tenido ningún problema. Ni por ser musulmana ni por ser medio... claro a veces me dicen yo que se... es que no me pueden decir inmigrante o mora de... [¿Te lo han llamado alguna vez?] A mí no. Pero es que aún en el caso de que me lo dijesen, y a malas, lo que respondería sería “pues yo nací aquí, mi padre es de aquí y la primera nacionalidad que me dieron es la de aquí, o sea que mora otra”. No pueden usarlo para discriminarme” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nawal_Barcelona_22].

“Si ya de por sí es difícil dar buena imagen de toda la comunidad musulmana, que venga encima esta masa de menores encima delincuentes, que no todos, pero... Y en Barcelona puf... están colapsados y se entiende, a los centros yo los entiendo. Y claro, la gente habla de los moros pues normal...” [TeS_END_Marruecos_Suhaima_Barcelona_23].

La carga de significado que presenta la frase “o sea que mora otra” es muy importante, y en este caso concreto la categorización pasa por el origen, por la extranjerización, por el complejo de ser migrante;

“Amigas mía que me dicen “en mi clase había cuatro moras más” no sé qué, pero claro es que en mi clase había un moro inmigrante, y yo no me sentía como una inmigrante y tenía el peso de un inmigrante, claro y yo pensaba “si es que yo no soy inmigrante, yo he nacido aquí, mi padre es de aquí...” tenemos las dos culturas, pero mi cultura principal es la de aquí... y claro siempre con ese complejo, porque se crea como un complejo” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

4.4.4. El clasismo, el rechazo y los estereotipos.

Dentro del descalificativo empleado por parte de la gran mayoría de la sociedad para designar a estas jóvenes hay englobados toda una serie de prejuicios y estereotipos. Imágenes atribuidas a todo un colectivo de personas, son estereotipos que de por sí ya son deterministas y que tienden a la homogeneización y a la simplificación como hemos mencionado. Estas imágenes son las que históricamente se han venido atribuyendo al moro alimentando la carga peyorativa más si cabe, y pasan tanto por destacar aspectos fenotípicos como por reseñar la baja intelectual o el incivismo.

“Yo creo que se asocia la inmigración con que te van a quitar trabajo. Pues el moro ¿no? El moro es el que va a venir a robar, el moro es el que va a venir a vender droga...”
[TeS_MIN_Marruecos/España_Hassiba_24_Granada].

El tema alrededor de los estereotipos es otro de los que más han tratado las jóvenes entrevistadas, y en muchas ocasiones simultáneamente a cuando narraban sus experiencias de discriminación:

“Quizás de más pequeña sí que recibía insultos así más directamente a la cara, y ahora... claro a ver ahora la gente de mi entorno no se va a poner a insultarme sería un poco raro... Pero bueno, quizás te están insultando sin decirte mora que me decían a los trece años, pues ahora te dicen “claro sí porque...”, “con ese nombre no sé qué... o con ese padre” comentarios que al final te hieren mucho y que quizás no son insultos. Pero...” claro si tu padre se enterase de que haces estas cosas...” qué es cómo a ver si mi padre se enterase ¿Qué? ¿Qué quieres decir con eso? Qué bueno, eso te lo puede decir un amigo y se lo explicas” [TeS_MIN_Marruecos/España_Zahira_Barcelona_23].

En este ejemplo los estereotipos se materializan a través de los comportamientos y las actitudes. Como ella misma afirma muchas veces estos comportamientos no llegan a ser premeditados, o incluso las personas que los ejercen no son conscientes del racismo que se esconde detrás de estas actitudes, de ahí que hayamos hablado, y titulado, un apartado de la fundamentación teórica como “lo enraizado del estigma”.

Este estigma está tan enquistado en la sociedad que muchas veces reproducimos los estereotipos hasta tal punto que ellas los interiorizan:

“Después de ese trabajo tuve otro, que era en una residencia de gente con problemas de salud mental, allí también... bueno en muchos contextos escuchas comentarios hacia este colectivo, especialmente aquí contra los marroquíes, y recuerdo que escuché una conversación sobre esto en Santa Coloma, que si allí hay muchos moros y roban... y claro allí en la residencia una vez escuché a uno que le habían robado no se qué, y claro yo no quería decir que tenía parte de marroquí. Al final sus prejuicios se me contagiaron a mí ¿no?, porque pensaba que era malo decir que parte de mi origen era marroquí” [TeS_MIN_España/Marruecos_Irene_Barcelona_30].

En el caso de los estereotipos asociados al poco nivel intelectual, por ejemplo, he percibido en mi análisis que, al referirse a este tema, sobre todo cuando se trata de estereotipar personas adultas se emplea la condescendencia, y las jóvenes en sus entrevistas me han contado que esto les genera mucha frustración. Son frecuentes los relatos en los que traten o hayan tratado a su padre/madre inmigrante con condescendencia en el sentido de tener lástima, o a ellas con sorpresa ante su preparación académica.

“Mis padres como pareja yo recuerdo que hace poco mi madre me explicó como que se le trata a mi padre de inferior, de inculto... y no porque no tenga estudios o carrera, sino por ser de allí. Y se le trata de inferior... pero si fuera una persona de aquí estoy segura de que no se le trataría así. Recuerdo que mi madre me contó que estaba con sus compañeras del instituto, las profes, que iban al teatro o a cenar o algo así. Y una de ellas le dijo a mi madre “Bueno que tu marido puede venir, que no pasará nada” y mi madre “¿Qué dices? ¿Cómo que podrá venir? ¿Vas a bajar el nivel de la conversación porque venga él?” cosas así, comentarios que yo creo que son inconscientes de la gente, pero ya están pensándolo como inferior” [TeS_MIN_Marruecos/España_Amina_Barcelona_19].

Aquí tiene un papel importante también la posición socioeconómica de la persona en cuestión. De entrada, se le asigna un bajo estatus económico y lo que sorprende es lo contrario, la preparación universitaria, por ejemplo, o que pertenezcan a un nivel económico alto. Yo no he entrado a valorar la clase como categoría de análisis en mi investigación, pero es cierto que, en la atribución de prejuicios y estereotipos, así como en

la construcción de las miradas que se vierten sobre estas personas, tiene un papel muy importante, y como tal ha salido coyunturalmente durante algunas de las entrevistas:

“Sí. Eso depende de la posición económica y social, la visibilidad... el origen del que viene. No es lo mismo un alemán que tiene pasta que un ruso que no la tiene, y los dos son blancos. Pues un negro...” [TeS_MIN_Marruecos/España_Ainara_Barcelona_24].

“El pobre es el inmigrante claro, si ven a un árabe rico no dicen que es un inmigrante... eso lo pienso yo también. Yo he tenido aquí un jefe belga que ha montado un negocio, ¿ese no te está quitando el trabajo porque es belga?... ¿sabes lo qué te digo? Ese tipo de cosas... sí, lo creo totalmente. Pero es para buscar un culpable al final, es lo de decir al moro le dan ayudas...” [Tes_MIN_España/Marruecos_Jamila_Granada_29].

Del mismo modo los estereotipos que se asocian al origen son asociados a la religión, y a las personas musulmanas, sobre todo a las mujeres por ser más visibles en el caso de que decidan llevar hijab. Algunas de ellas en su relato afirman no llevar el velo por “temor” a ser objetivo de estos prejuicios de manera más directa:

“Si yo voy aquí al banco a trabajar con velo seguro que me dicen que no. Aquí la gente no está muy avanzada, creo que si entran y ven a... bueno no todo el mundo, pero si la gente va al banco y ve a una chica con pañuelo se asustan, como que ya vienen los moros a quitarnos el trabajo y robarnos el dinero. No confían cuando ven a alguien con el velo” [TeS_MIN_España/Marruecos_Elvira_26_Granada].

Para finalizar, observamos como en cierto modo el tema de los estereotipos y prejuicios puede influir en la formación identitaria al ocultar cuando es posible aquella parte de la identidad contra la que se dirigen los prejuicios, dependiendo del contexto en el que estos prejuicios se materialicen:

“Ellos (refiriéndose a sus hermanos cuando visitan Marruecos) como por chulear iban diciendo siempre que eran españoles. Yo nunca he dicho que era española hasta que veían mi apellido, era como que lo ocultaba un poquito. Porque en Marruecos existe el concepto de que los marroquíes van a por las españolas, esto ya me imagino que lo pensaba cuando yo empecé a razonar más adolescente, ya sí conocía ese pensamiento que existe de que los marroquíes van a por las españolas por la nacionalidad, no decía que era española porque

pensaba “a ver si se va a interesar alguien por mi porque yo tengo la nacionalidad española” [TeS_MIN_España/Marruecos_Shams_Granada_26].

Ella intenta ocultar que es española cuando está en Marruecos, si bien las personas objeto de los estereotipos y los prejuicios siguen siendo los marroquíes en este caso, cuyo interés por las mujeres españolas se asocia a conseguir la nacionalidad.

4.4.5 Estrategias y actitudes ante la discriminación por parte de las jóvenes.

Cuando las jóvenes describían en las entrevistas las experiencias de racismo y discriminación que habían vivido solían explicar también cómo habían reaccionado ante éstas. Sus reacciones han evolucionado con el paso del tiempo. No reaccionaban de la misma manera cuando les decían “mora de mierda” de pequeñas, a cuando se lo han dicho en la edad adulta. Esto, que en principio parece totalmente normal, tiene algunos matices importantes. Estos matices que distinguen las reacciones de las jóvenes están, frecuentemente, relacionados con la idea de “identidad reactiva” y consecuentemente con la idea de “agencia”. Esto me remite a lo que escribía en el planteamiento teórico del trabajo sobre la idea de “identidad reactiva”, unida a los procesos de discriminación como aquí establezco (Rumbaut, 2008).

Me baso en la conceptualización del fenómeno que hace Rumbaut (2008), y en el vínculo que establece entre la “identidad reactiva” y un contexto de recepción hostil, discriminatorio y excluyente. El proceso que configura una “identidad reactiva” no tiene porque ser siempre problematizado o de carácter negativo. Aunque pueden existir estrategias contraproducentes, y lo veremos, algunas estrategias son empoderadoras y de agencia.

“Sí, van a tener apellido árabe. Y un nombre que no sea español... [¿Y has pensado en cómo esto les puede influir?] Sí, pero es que yo les quiero influir como que se sientan siempre afortunados u orgullosos de dónde vienen, que no tengan que sentirse mal por ello, es poner eso como algo positivo para ellos. [Al final cuando ocurren estas cosas creas como tus propias estrategias] Por eso, por eso... desde hace unos años he aprendido que no lo voy a ocultar...” [TeS_MIN_España/ Marruecos_Ainara_Barcelona_24].

Este fragmento de entrevista constituye un ejemplo de cómo ese proceso de contestación se ha configurando en agencia, de forma positiva. Al final, el hecho de haber experimentado discriminación, en este caso por su apellido que es un elemento visible también, ha ocasionado que ella decida revertirlo de esta forma. Pero esta decisión ha sido fruto de un proceso, ya que de pequeña la respuesta era distinta, era de no visibilización.

En este fragmento de entrevista que veremos a continuación quizás queda un poco más latente la emergencia de una “identidad reactiva”. Ante la existencia de esos muros de separación o ante la tendencia a la asimilación, se reacciona exhibiendo la diferencia (Maalouf, 1999; Parekh, 2006).

“Ya, pero ¿ves? Yo por ejemplo ahí priorizaría mi religión, también te lo digo así [asiente] yo soy de las que no se quita el pañuelo porque me lo diga nadie”
[TeS_MIN_España/Marruecos_Naisma_Barcelona_19].

Probablemente exista un vínculo entre la decisión de exteriorizar los sentimientos que provocan en ellas los episodios racistas, y la respuesta en edad más adulta, materializada o no en la capacidad de agencia.

“P. ¿Y cómo lo encajabas? ¿Lo hablabas con tu padre o con tu madre?
R. Con mi padre. Con mi madre no, porque no lo recuerdo mucho pero seguro que alguna vez le dije algo y le restó importancia, seguro. No lo recuerdo mucho, pero estoy segura de que pasó. Y con mi padre sí tengo recuerdo de haberlo hablado alguna vez. [¿Recuerdas que te decía?] No recuerdo muy bien que me decía, pero recuerdo una vez, que se me quedó súper marcado. Estábamos en el coche y me dijo “tienes que ser consciente de que hay buenos y malos en Marruecos, y buenos y malos españoles”, como que no me hiciesen creer que todos los marroquíes eran malos, porque ya lo veía que era así” [TeS_MIN_Marruecos/España_Malika_Barcelona_18].

Entre estos dos ejemplos, el anterior y el siguiente a este párrafo, se aprecia la diferencia de actitud de las jóvenes, basada en exteriorizarlo o no. Ainara es la joven que como estrategia en la infancia decide contar a su padre los episodios de discriminación que estaba viviendo, Irene opta por ocultarlo. En edad adulta Ainara ha sido la joven que

reflejaba una estrategia basada en la capacidad de agencia (llamar a sus hijos/as con nombres árabes).

“No, me callaba, pero por mi carácter. [¿A tu padre tampoco se lo decías?] Que yo recuerde no... Sientes vergüenza porque se están metiendo contigo, pero a la misma vez tampoco tienes herramientas para defenderte porque tu madre no te las ha dado. O no me enseñó a defender su cultura” [TeS_MIN_España/Marruecos_Irene_Barcelona_30].

“Me callaba, o sea porque... lo he tenido tan presente que aprendí a pasar de ese tipo de comentarios, en el colegio por ejemplo hubo épocas en que sentí bullying por ser marroquí, y aprendí a dejar el tema” [TeS_END_Marruecos_Farisha_Granada_23].

Basándome en mi análisis, creo que podría existir relación entre el hecho de exteriorizar las emociones que despiertan los episodios racistas en la infancia y cómo se configura la identidad en relación a la mixticidad en la edad adulta. Y aunque hemos mostrado ejemplos que se refieren a una capacidad de contestación positiva, no todas las experiencias son similares. Algunas jóvenes durante las entrevistas narraban cómo contestaron a las experiencias racistas, y en ocasiones me he dado cuenta de que, en su respuesta, con la intención de defenderse, persiste ese racismo. Hemos hablado de esto en el apartado anterior, al mencionar lo enquistado que se encuentra el estereotipo, pero precisamente es pertinente mostrar aquí un ejemplo de cómo ese racismo tan enraizado es usado a modo de defensa o justificación.

“Yo creo que es que la juventud árabe o musulmana, llámalo como quieras, tampoco es que demos la imagen que nos dicta el islam. Partiendo de esa base... [¿A qué te refieres?] Pues toda esta masa, que ni bien ni mal, pero toda esta masa de inmigrantes en patera muchos se dedican a la delincuencia, y ya viene el “ese es moro” [TeS_END_Marruecos_Suhaima_Barcelona_23].

Otra respuesta que suele ser recurrente en las entrevistas por parte de las jóvenes es revertir el insulto. Es decir, agenciarse del término mora para realizar una suerte de reivindicación identitaria y contestar así a las experiencias de discriminación. Sin embargo, esta actitud conlleva un proceso también, y normalmente pasa por intentar ocultar primeramente todo

lo moro que pueda haber en ellas para que, al final, por sentirse constreñidas a ocultarlo para ser aceptadas, emerja en una “identidad reactiva” de carácter reivindicativo.

“Pues... me ven... yo que sé, como la mora, en realidad un poco. [¿Cómo te sientes tú cuando percibes que los demás piensan esto?] No me molesta la verdad, para mí es como guay. Tener otra identidad, otra nacionalidad, me siento identificada con la cultura de Marruecos y la celebro también. Cuando estoy en un entorno marroquí como que me mimetizo yo también un poco ¿no? No me siento extraña, si yo traigo una amiga mía de Granada a una boda marroquí se quedaría *pillá* [extrañada] perdida, pero yo sé cómo funciona” [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

“Mora viene de los romanos, de la provincia del norte de África de Mauritania Tingitana, y de ahí viene la palabra moro. Nosotras lo usamos porque sabemos que una mora no se lo va a decir a otra de forma despectiva, y mi padre que es de aquí a nosotras nos llama “sus moritas” y nos lo dice mucho, pero sé que mi padre no lo dice con racismo evidentemente. [...] Fuimos a Marruecos porque mi madre quería que conociéramos Marruecos y que conociera la cultura, que no me avergonzara de ser mora” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nazzli_Granada_19].

4.4.6. El papel de los docentes y los medios de comunicación

En este apartado vamos a tratar separadamente el papel que los medios de comunicación y los docentes han tenido en las trayectorias de las jóvenes entrevistadas iniciando o perpetuando los procesos de estigmatización.

En el caso de los medios de comunicación la función no ha sido tan específica en el ámbito personal como la que cumplieron, y cumplen, los docentes. Y la mayoría de las jóvenes coinciden en que los medios de comunicación ocasionan una persistencia del estigma, una extensión indiscriminada del mismo, la generalización de las malas conductas, la asignación indiscriminada también del estereotipo, y la ignorancia con respecto al islam y al mundo árabe en la sociedad.

“A ver, la tele en esto no ayuda, hace mucho eh...los atentados... saber hablar y escribir puedes manipular, y, aunque la información sea cierta, pues puedes vincular a una persona hacia un lado u otro...” [TeS_END_Marruecos_Suhaima_Barcelona_23].

“A ver... por ejemplo, yo tengo una amiga que es lesbiana, y me da igual, no valoro a la gente por su orientación sexual, y yo pensaba que cuando le dijera que era musulmana ella sería la que pensaría que yo la odio, no sé qué... los medios de comunicación también.... Creo que desde los 2000 hay una campaña que no veas en términos de islamofobia y nadie lo ve” [TeS_MIN_España/Marruecos_Shams_Granada_26].

“Si la gente quisiera escuchar... porque luego llega la tele y [ahí va, el papel de los medios de comunicación, ¿Qué papel tiene en todo esto?] Pues mucho porque si dijeran la verdad, es igual que lo de Nueva Zelanda, yo jamás relacionaré en mi vida que todos los occidentales, blancos y cristianos son terroristas, jamás, una persona normal no haría eso, eso lo hace alguien que se le va la pinza. Jamás diría que ese hombre represente a todo el mundo” [TeS_MIN_Marruecos/España_Naisma_Barcelona_19].

En lo que se refiere al papel de los docentes, la cuestión es algo más extensa y compleja. Prácticamente todas las jóvenes que describen haber vivido algún episodio discriminatorio lo han sufrido de parte de los profesores. Si bien es cierto que estos episodios descritos se corresponden más con las etapas formativas correspondientes a la educación primaria y secundaria que a la universitaria. Esta conducta descrita en la discriminación de los docentes se ha dirigido tanto a fomentar el rechazo, como a propagar los estereotipos y la islamofobia.

Con respecto a las diferentes localizaciones en las que se realizaron las entrevistas, y cuya comparación es uno de los objetivos de esta tesis doctoral, hay que mencionar que las jóvenes hijas de pareja mixta entrevistadas en Granada son las que más han manifestado haber experimentado este tipo de situaciones por parte de los docentes, con un total de diez referencias (teniendo en cuenta que fueron nueve las chicas entrevistadas) frente a las tres referencias que se han hecho en las entrevistadas realizadas en Barcelona, y las cinco referencias efectuadas por parte de las jóvenes “endógamas” y los chicos hijos de pareja mixta.

Estas prácticas discriminatorias pasan por, como señalaba, ejemplos tan explícitos como insultar abiertamente, o menospreciar en público la capacidad intelectual de la alumna en cuestión, hasta realizar algún tipo de comentario diferencial con respecto al nombre, al apellido, al origen del padre/madre migrante, o incluso a la religión.

“Y yo he tenido profesores míos que... A ver, por ejemplo, yo tengo un hermano que era muy travieso y tiene un año menos que yo. Entonces me acuerdo que vino, que eso además no lo voy a olvidar nunca, vino un profesor en mitad de la clase y mi hermano hizo un avión y lo voló y vino este profesor a mi clase, que además estábamos con mi tutora, y dijo: “Mira, esto lo ha hecho tu hermano, aquí os voy a montar a todos ustedes y os voy a devolver a vuestro país” ... Un profesor en mitad de un colegio. Tu imagínate, con treinta alumnos más, yo muerta de la vergüenza me quedé... me llega a pasar ahora eso y vaya” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

Muchas de las jóvenes de hecho suelen tener emociones negativas, y recuerdos negativos de su infancia asociados a las experiencias vividas en la escuela. Experiencias negativas propiciadas en gran medida por la actitud proactiva de los/as profesores/as en cuanto al fomento de los estereotipos, o por una actitud pasiva cuando observaban comportamientos racistas por parte de compañeros y compañeras del aula.

“Es más, en el instituto en la etapa conflictiva que tuve, hubo un conflicto entre una niña y yo y me llevaron al orientador, y lo que éste me dijo, que nunca se me olvidará, es que yo no podía comportarme de esas maneras porque yo llevaba pañuelo y se me notaba más que al resto. Y yo me quedé en esos momentos... me sentí muy mal, aunque me expresé, porque llegó un punto que me sentí atacada no solo por los alumnos sino por los profesores” [TeS_END_Marruecos_Fadia_Granada_23].

Se han narrado actitudes de los/as profesores/as del instituto encaminadas a perpetuar los estereotipos asociados a la religión musulmana, y dirigidos especialmente contra aquellos elementos físicos que exteriorizan la práctica religiosa.

“Se acabó la clase y una cosa no la había entendido, fui a preguntarle, había una compañera conmigo, me lo explica y seguía sin entenderlo y me dice “Pero Fátima, escúchame, el velo que te tapa la cabeza, que no te tape el cerebro también”. Y ella se empezó a reír... yo me quedé... yo quiero creer que ella lo dijo en plan broma o algo, pero me quedé tan en shock que no dije nada” [TeS_END_Marruecos_Fátima_Barcelona_19].

Las entrevistas, desgraciadamente, están repletas de ejemplos de este tipo de comportamientos por parte de los/as profesores/as, sin embargo, también me gustaría dejar constancia de algunos ejemplos en los que las jóvenes encuentran motivación e inspiración en las actitudes de otros profesores, y recuerdan esta etapa de la escuela de manera feliz y positiva gracias precisamente a estos/as docentes.

“Pero en secundaria, el primer instituto que estuve no estaba mal, la verdad que no sentí ningún tipo de rechazo por los profesores, de hecho, con algunos me llevaba bien y tal, y luego cuando me cambié de instituto ya conocí al amor de profesor, que fue mi motivación desde 4º de ESO, hasta primero y segundo de bachiller, fue mi ángel de salvación. Me motivó mucho, me dio mucha seguridad, creía en mí un montón. Éramos una clase pequeña, pero era un profesor que yo todavía hablo de él y se me saltan las lágrimas. Porque fue un profesor maravilloso, y lo que hizo el por mí no puedo agradecerse con palabras [que bien] porque me motivó y me ayudó mucho. Me dio mucha seguridad en mí misma. Sabía que era musulmana, respetaba mis ayunos, todo, y me preguntaba cosas, era súper respetuoso. Y él era ateo, no tenía ninguna religión ni nada” [TeS_MIN_España/Marruecos_Mouna_Granada_28].

“Ah bueno, en la universidad nunca he tenido ningún problema, he sido casi todos los años delegada de clase. [¿Tampoco con los profes?] No, los profesores encantados conmigo, tengo relación todavía con algunos incluso por WhatsApp” [TeS_MIN_España/Marruecos_Shams_Granada_26].

4.4.7. La mixofobia

Volviendo en cierto modo a lo que señalaba Taguieff (1990; 2001) sobre el pensamiento mixofóbico en la sociedad, hemos encontrado relación entre los relatos de las jóvenes entrevistadas y las reflexiones del autor, que ligaba el pensamiento mixofóbico con la inmigración y con los procesos identitarios de los/as jóvenes hijos/as de esa inmigración.

“Y hace un par de años en la Mezquita mayor de arriba aparecieron unas pintadas muy fuertes que decían “fuera de aquí” no sé qué... ha sido en los últimos años, pero se nota. Y ya te digo, yo ahora me lo pienso mucho antes de decir que soy mixta” [TeS_MIN_Marruecos/España_Hassiba_Granada_24].

El rechazo a la mezcla, el pensamiento mixofóbico, va ligado generalmente con una exteriorización de actitudes marcadamente racistas y discriminatorias, como afirmara Taguieff (1990; 2001), implica un miedo a mezclarse.

“Las personas mayores como mis profesores, obviamente saben lo que es, saben que soy mixta, entonces viene el rechazo” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

Y este “miedo a mezclarse” que describía Taguieff (1990; 2001) es percibido por las jóvenes y lo expresan en sus entrevistas:

“Puede ser miedo... puede ser miedo a que todo el mundo se contamine de una idea... es como no sé. Le da miedo a la sociedad que sus hijos/as se conviertan... ¿qué les inflencie? Yo en Marruecos me ponía el turbante, y en Granada me lo ponía para ir a la mezquita, y recuerdo que un día volviendo de la mezquita dije “No me lo voy a quitar, que me lo he puesto muy bien y estoy despeinada” y una amiga me dijo “que bonito, hazme eso no se qué” y después fuimos a su casa y claro nos vio su madre y se quedó a cuadros... como diciendo ¿Qué les estás haciendo a mi hija? Y ya le dije “Mira quítatelo que a tu madre le va a dar algo” así que por una parte creo que es miedo, y me parece en cierto modo normal” [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

Por supuesto que, como señalaba San Román (1994) y hemos mencionado anteriormente, el pensamiento mixofóbico ocasiona también, aparte de las actitudes racistas, procesos de alterofobia en los que se esencializan elementos culturales y religiosos, como es el caso descrito arriba en el fragmento de entrevista.

“Sí, totalmente. Pero eso yo creo que pasa también en otros países, en Marruecos también pasa con ciertas culturas, en algunos focos de Marruecos por ejemplos los rifeños y tal... tienen mixofobia, y son muy exigentes con eso. Ellos prefieren casarse entre ellos” [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

4.5. El género

4.5.1. La interseccionalidad

Hemos hablado en el planteamiento teórico de este trabajo sobre cómo esta herramienta es útil para analizar el modo en que diferentes categorías al cruzarse con la de género producen opresión. En mi análisis es evidente que el género es una dimensión principal. El resto de categorías que podríamos tener en consideración para este apartado son, por supuesto, la religión, ya que el islam en este caso es una religión estigmatizada, y la visibilidad entendida como la construcción de la diferencia aparente desde la percepción social.

A priori estas categorías nos inducen a pensar automáticamente en la siguiente relación; mujer musulmana y visible. Como si la visibilidad fuese siempre ligada al aspecto religioso, pero no tiene porque ser así. Hay mujeres que no son musulmanas, pero sí son visibles. Para algunas de las jóvenes entrevistadas la clase social o el color de piel además generan categorías opresivas en su intersección con el género.

“Es que depende de muchas cosas, la posición económica y social, la visibilidad... el origen del que viene... luego entra el... bueno la religión, que si es musulmana ya ni te cuento, se piensa universalmente que son más machistas, y si es latina ya es prostituta no se qué... si es de Europa del este también [¿Se estereotipiza más a la mujer?] Sí, en la vida adulta sí” [TeS_MIN_Marruecos/España_Ainara_Barcelona_24].

La mayoría de las/os jóvenes que he entrevistado en las dos ciudades encuentran que el resultado de estos cruces de categorías se ve reflejado en los ámbitos laboral e institucional, laboral principalmente:

“Laboralmente, por ejemplo, seguro que lo tiene mucho más difícil la mujer. Ella lo va a tener siempre más difícil por llevar el pañuelo, aunque yo creo que no es imposible. Una mujer con pañuelo en España si se esfuerza puede conseguir un trabajo bien. Pero lo va a tener mucho más complicado” [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

“En Marruecos están discriminadas, y el que te diga que no es que no ha estado en Marruecos, y aquí las discrimina su familia y los de fuera, por el mero hecho del velo. Mi tía no ha conseguido trabajos muchas veces por llevar velo, y como musulmana no ha estado dispuesta a quitárselo. Entonces sí, están discriminadas. Es más difícil ser mujer que hombre sin duda” [TeS_MIN_Marruecos/España_Guillem_Barcelona_21].

Los relatos de estas jóvenes se centran generalmente en el cruce de dos categorías; la de género y la de visibilidad, manifestada a través del hijab como marcador de la diferencia.

“Claro que sí. Yo tengo amigas que llevan pañuelo y porque son muy fuertes, pero... y te estoy diciendo mestizas eh. Lo que tú dices... para buscar trabajo, o entrevistas que directamente ni las entrevistan... en eso sentido sí. Son más visibles. [¿Y diferencia entre un hombre y una mujer?] Por supuesto, creo que sí. Sobre todo por el velo, sí.” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

4.5.2. Relaciones afectivas: preferencias y pareja

Es a la hora de configurar relaciones afectivas, sobre todo relaciones de pareja, cuando más diferencias se observan en base al género y a la religión. Las jóvenes, hijas de pareja mixta, que he entrevistado y que se definen como musulmanas expresan sus preferencias en base a la religión. Pero es importante tener en cuenta aquí también, aunque hablaremos de esto en el siguiente apartado, que estas preferencias normalmente vienen condicionadas por unas exigencias, de carácter religioso y/o familiar.

“No. Obviamente el hecho de que sea musulmán es algo que sí es importante. [Pero, también para tí ¿no?] Claro, o sea, primeramente, para mí, sin preguntarme por mis padres, es importante estar con una persona que piense igual que yo, o no ya que piense igual que yo porque de alguna manera mi pareja y yo somos súper diferentes [bueno, que compartáis] Sí, que compartamos algo que para mí rige mi vida ¿sabes? O sea, yo ante cualquier otra cosa soy musulmana... imagino que esta frase la habrás escuchado muchas veces o te la habrán dicho otras chicas, el islam es una forma de vida, el islam somos nosotras” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nadia_Granada_22].

Si analizamos una coocurrencia de códigos en el software Atlas. Ti vemos que existen numerosas referencias que coinciden en mencionar las preferencias de la pareja con el código “islam”. Esto supone un indicador clave de la importancia en cuanto a la endogamia religiosa, siempre en función del género, ya que los hombres musulmanes no tienen esta limitación.

“Por ejemplo, yo creo que no sería capaz de convivir el día de mañana con un chico que no fuese de la misma religión que yo. Porque en mi casa he visto conflictos, mentiras [¿por cuestiones de religión?] Sí, siempre por cuestiones de religión. Y a mí no me gustaría que eso pasara. Me gustaría casarme con un chico que fuera musulmán. No me importaría compartir diferentes culturas, pero siempre la misma religión. Es algo que... es difícil de explicar, pero, por ejemplo, si yo estoy con una persona ¿no? Que, para mí, mi verdad vale más que otra, la que me han enseñado, y estoy enamorada y conviviendo con una persona que desde mi punto de vista no hace lo correcto pues pienso “jolín esa persona no va a tener la misma verdad que yo cuando vaya a morir” y te sientes mal. Porque quieres llevarlo contigo, y yo creo que por parte de la otra persona será lo mismo Es difícil” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nawal_Barcelona_22].

Para las jóvenes que se consideran musulmanas es importante que su pareja, o futura pareja, también lo sea. Sin embargo, la preferencia de que sea musulmán no engloba preferencias de origen o de nacionalidad.

“Hombre a mí la nacionalidad no me importa, me da igual que sea negro, blanco, chino o lo que sea. Pero es preferible que sea musulmán. Porque ya te digo, yo soy musulmana y quiero que mis hijos también lo sean. Entonces mejor que no haya conflicto, porque si estás con una persona no musulmana va a haber conflicto en determinados momentos, prefiero que sea musulmán pero la nacionalidad no me importa”
[TeS_MIN_España/Marruecos_Elvira_Granada_26].

Ahora bien, y esto es muy interesante, sí que hay jóvenes que han expresado una preferencia en cuanto al origen a la vez que en cuanto a religión. Pero en el sentido excluyente, es decir, prefieren que su futura pareja no sea de origen árabe. Esto podría tener relación con algo que explicamos anteriormente, la consciencia de separar religión y cultura.

“Me gustaría que fuera musulmán, pero que sea árabe no quiero. No me gustaría que fuera árabe. Viendo a mis padres es como... no sé, me gustaría que fuera musulmán, pero no que fuera árabe porque ni siquiera compartiría su visión de la religión. Hay gente árabe muy cerrada y si sus padres se lo inculcan desde pequeños ya es muy difícil”
[TeS_MIN_Marruecos/España_Naisma_Barcelona_19].

Es cierto que, a nivel comparativo, podríamos decir que las jóvenes hijas de pareja mixta entrevistadas en Granada, musulmanas practicantes, han manifestado en general su preferencia por una pareja musulmana, pero hay dos casos “especiales”. Uno es el de Hassiba, que tiene una relación con un joven evangelista, lo cual le ha supuesto y supone muchos problemas en la relación con su padre, musulmán. El otro es algo distinto, se trata de Insaf, aunque ella hubiese preferido que su pareja fuese musulmán, “para hacerlo todo un poco más fácil”, se ha enamorado de un chico agnóstico.

Para ambas es una cuestión muy importante, y a veces dolorosa, y de hecho ambas en alguna etapa de la relación han contemplado junto a su pareja la posibilidad de una

conversión. Pues es sabido, y lo hemos explicado, que una mujer musulmana no puede mantener una relación con un joven que no lo sea, según los preceptos religiosos.

“Claro, a él le duele mucho, le duele. Porque dice que se siente culpable, que no entiende porque se tiene que sentir mal... el muchas veces me dice “¿cuándo le vas a hablar a tu familia de mí?”, y yo le digo medio de cachondeo, pero “es que hasta que no te hagas musulmán no puedo”. Y él tiene muchos amigos mestizos y marroquíes, y él sabía muy bien cómo funcionaban las cosas antes de conocerme a mí. Siempre ha dicho “a mí no me importa convertirme”, desde antes de conocerme a mí, a él le gusta mucho la religión y la cultura, tiene como una atracción por todo... Y muchas veces con hombres mayores musulmanes pues los escucha y se queda embobado... no sé, le llama mucho la atención y a la misma vez lo rechaza mucho, lo que rechaza mucho son las prohibiciones claro, que no se pueda beber, que no se pueda follar, ¿sabes? Las prohibiciones... que él tiene que entender que tampoco es así del todo” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_26_Granada].

Por otra parte, y dado que la religión no es un elemento tan protagonista en la formación identitaria de éstas, las jóvenes entrevistadas en Barcelona, salvo las tres chicas musulmanas, no han manifestado preferencias en este sentido. Más bien al contrario, hay algunas jóvenes que incluso rechazarían la posibilidad de iniciar una relación con un joven árabe y/o musulmán.

“Yo, por ejemplo, no creo poder estar con un marroquí, no solo porque físicamente no... sino porque no tiene unos valores parecidos a los míos. Por ejemplo, el tema del machismo, a mí me gusta que me dejen hacer lo que quiero. Porque mi padre, a parte del tema de salir y no dejarme hasta las 4 de la mañana... no es nada machista. No me gustaría.” [TeS_MIN_Marruecos/España_Paula_Barcelona_18].

“Me es indiferente, ahora que también te digo... siendo árabe y eso... conociendo como soy, tampoco creo que me fuese a ir bien. Pero dejando aparte las personas religiosas, nadie me va a venir a exigir que me ponga pañuelo ni nada... que respete mi opinión y ya está, lo demás me da igual” [TeS_MIN_Marruecos/España_Farah_Barcelona_21].

En general, las jóvenes que se identifican como musulmanas muestran esta preferencia para con su pareja, y suelen ser las entrevistadas en Granada. Las jóvenes de Barcelona no tienen esta preferencia, o incluso rechazan la opción de tener una relación con un joven

musulmán. Quizás basadas en las experiencias de relación de pareja de sus padres, que recordemos que, salvo en los casos de conversión, no eran trayectorias de relación exitosas. Por otro lado, los jóvenes hijos de pareja mixta de Barcelona no han manifestado preferencia alguna al respecto de su pareja, no al menos en lo que se refiere a cuestiones de origen o religión. Anwar, el chico de Granada, es musulmán, y está casado con Nadia.

4.5.3. Relaciones afectivas; exigencias y pareja

Este apartado, en cierto modo, presenta mucha relación con el anterior. Pero nos mostrará más detenidamente las barreras concretas que muchas veces se ven obligadas a enfrentar estas jóvenes en las relaciones familiares y de pareja. Por tanto, aquí, las exigencias familiares y las barreras van de la mano.

El primer caso que me gustaría destacar es el de Hassiba, antes lo he mencionado superficialmente, pero merece una atención especial. En base a las exigencias de su padre se ven afectadas, tanto su relación de pareja, como su relación con éste.

“Yo decía “¿cómo voy a estar con un chico no musulmán?” ... le he dado muchas vueltas, lo he pasado muy mal. Llevo cinco años con él, pero los dos primeros años me los pasé llorando, y yo llegué a dejarlo porque decía que no podía estar con un chico no musulmán, pero no puedo... me estaba auto engañando, porque lo quiero... Mi padre no habla con mi novio, muy mal, y no lo acepta, no habla nada con él y dice que nunca lo va a aceptar. El es gitano y eso es otro plus añadido, que a mi padre no le mola nada el hecho de que sea gitano. Mi novio no entiende cómo una religión no permite que haya amor entre dos personas. El es creyente y no lo entiende, él es evangelista sí. [¿Y su familia?] Pues su familia bien, no sé, al principio regular... porque tenían una idea equivocada de lo que era una musulmana, pero ahora muy bien, súper bien. El hubo un tiempo en el que estaba convencido, y estuvo a punto de convertirse, pero tuvo una conversación con mi padre muy impositiva y se arrepintió, no quiere que le obliguen a convertirse a una religión para estar con una persona” [TeS_MIN_ Marruecos/España_Hassiba_Granada_24].

Todas estas imposiciones se reflejan también en los planes de futuro que estas jóvenes puedan llegar a tener si están con un joven no musulmán.

“Sí, mi lucha interna. El tema de los hijos... puuuf... [¿Has pensado en cómo gestionarás este tema con tu padre? Imagino que si tienes hijos pues son sus nietos, querrás que ellos lo conozcan... en fin] Eso es algo que me duele un montón, porque digo a lo mejor él no quiere saber de sus nietos... yo sé que él a mí me quiere mucho. Pero el hecho de que yo decida estar con un no musulmán, y que a mi hijo lo llame Juan en vez de Ahmed pues él no lo va a entender” [TeS_MIN_ Marruecos/España_Hassiba_Granada_24].

El caso de Insaf es similar pero distinto a la vez, al menos hasta el momento en que ella decida contar a su familia que mantiene una relación con un hombre no musulmán.

“Por eso, yo digo, si yo me enamoro de una persona no musulmana que sea buenísima persona, voy a sufrir mucho por eso. No voy a perder a mi familia, porque sé que al final lo terminarán entendiendo, pero tendré un conflicto muy grande conmigo misma. Yo todos los días cuando estoy con el pienso “no sé si esto es lo mío”, una intranquilidad constante” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

En lo que se refiere a las opiniones de los padres de las jóvenes difieren mucho según el grupo. En las jóvenes entrevistadas en Granada las opiniones de padre y madre, de ambos, es que sus hijas deben estar con un hombre musulmán.

“No... hombre claro que ella prefiere que sea musulmán, si es no musulmán no creo que lo acepte, pero porque sabe que habrá muchas diferencias entre nosotros y no seremos felices. Nunca lo hemos hablado, pero porque mi madre sabe que yo prefiero a alguien musulmán” [TeS_MIN_España/Marruecos_Shams_Granada_26].

Añadiría que en este aspecto más que diferir entre localizaciones, la distinción real está en tener familia musulmana o no tenerla. Lo que ocurre es que en mi investigación concretamente lo uno y lo otro están relacionados. Las jóvenes de Granada son las que tienen familias musulmanas, y las de jóvenes de Barcelona mayoritariamente familias no religiosas.

He podido observar que las familias de Barcelona en las que la relación de pareja se ha roto, es decir, la mayoría, la opinión en lo que concierne a las parejas de sus hijas es

bastante diferente; mayoritariamente prefieren para sus hijas un hombre no musulmán y, a ser posible, no marroquí.

“Es que mi padre en eso ni se ha metido. Cuando se lo ha encontrado de frente pues ha pensado pues “si sois unas crías tal” pero le ha dado igual de dónde fuera la persona. Mi madre especialmente que no fuera marroquí, y con eso entiendo que no fuera musulmán” [TeS_MIN_España/Marruecos_Irene_Barcelona_30].

“Mi madre alguna vez que se ha enfadado con mi padre me ha dicho “sobre todo intenta no encontrarte con nadie que sea de una cultura diferente” pero como consejo. En plan “vas a tener problemas en ciertos puntos” a saber que... y la verdad es que parejas no es que haya tenido muchas, pero yo tampoco tengo ninguna preferencia por nada. Claro que los prefiero catalanes, pero por preferencia de ideas, nada en especial...” [TeS_MIN_Marruecos/España_Amina_Barcelona_19].

Las parejas en las que ambos miembros son del mismo origen muestran también una peculiaridad. Además de preferir que sus hijas estén con un hombre musulmán, prefieren, si puede ser, que sea marroquí. Esto ocurría al contrario en las parejas mixtas de Granada (ambos musulmanes, pero de orígenes distintos), que preferían que fuese musulmán pero al origen no le daban mayor importancia.

“Mi familia poco o nada puede opinar, aunque siempre está la opinión de mi madre, pero si digo “mamá quiero este” pues poco puede hacer. Y a veces cuando sale la broma de casarse con un converso porque claro mi madre lo tiene en la cabeza, a ver es algo que puede pasar... mi madre me dice “pero tu suegra celebrará la Navidad, ¿Qué harás?” ... no sé. Estás constantemente en fiestas, o ambientes, que no son musulmanas...entonces a mi madre si le das a elegir prefiere un musulmán de nacimiento que converso [porque será más fácil con la familia] claro” [TeS_END_Marruecos_Suhaima_Barcelona_23].

4.5.4. La percepción de las desigualdades en el núcleo familiar

En líneas generales todas las jóvenes que han sido entrevistadas, de Granada, de Barcelona y también las hijas de una pareja endógama, narran en algún momento de su entrevista haber experimentado episodios de desigualdad dentro del ámbito familiar y doméstico. Lo que podría ser reseñable es el hecho de que relacionen esta desigualdad con conductas marcadas por el contexto cultural. Es decir, cuando me planteé analizar la cuestión del género dentro del núcleo familiar, quería conocer si ellas hacían distinción entre conductas patriarcales, que se originan por diferencias asociadas a la cultura, y conductas machistas. Pues bien, la mayor parte de las conductas de desigualdad han sido asociadas por las jóvenes a un sistema culturalmente patriarcal, ya que fueron atribuidas o “justificadas” bajo un contexto cultural/social en el que la persona que ejerce dicha conducta fue socializada.

Así, cuando las jóvenes describen que su padre o madre ejercen un trato desigual entre ellas y sus hermanos, por ejemplo, lo relacionan con el hecho de haber crecido en una cultura patriarcal. Y esto viene adscrito, con alguna mínima excepción que también veremos de entre las 23 entrevistas a mujeres, al miembro inmigrante de la pareja. Indistintamente de si el miembro inmigrante de la pareja es el padre o la madre, hombre o mujer.

Este es un ejemplo en el que el miembro inmigrante de la pareja es la mujer, de origen marroquí:

“Por mi padre no, por mi madre sí, o sea que imagínate. [Explícame un poco] Mi madre era mucho más machista que mi padre, entonces claro, mi madre siempre nos forzaba a nosotras a ayudarla, a hacer limpieza cada dos domingos, a ayudarla en el obrador, y mi hermano era “pues acuéstate, vete a jugar, quítate de en medio” y ni su cuarto hacía ¿sabes? Entonces nosotras siempre nos quejábamos muy enfadadas. “Pero este niño que no hace nada, que yo a su edad ya abría la tienda” imagínate, y hasta bastante tarde porque él también se fue a una madrasa que tuvo que vivir solo, hasta ahí, no aprendió a cocinar a limpiar, a sus lavadoras... o sea que le vino muy bien. Estuvo como tres años en Marruecos y le vino muy bien. Ahora tiene su piso y hace sus cosas” [TeS_MIN_España/Marruecos_Mouna_Granada_28].

Un ejemplo claro de cómo estas conductas se atribuyen más al componente cultural, es decir, de haber nacido en Marruecos, por ejemplo, que al religioso o al de género es el siguiente:

“Yo, por ejemplo, nunca he ido con velo, pero ese tipo de cosas te condicionan mucho. ¿Sabes por qué creo que es más complicado? Porque de alguna manera dentro de la cultura, no musulmana, no del islam, pero sí dentro de la árabe un hombre tiene mucha más libertad de ser independiente y tomar decisiones. Yo lo he notado con mis hermanas que nos han protegido en muchas más cosas que a mis hermanos, que los han dejado experimentar mucho más, no es que hayan sido tampoco muy permisivos, pero sí... creo que hay diferencias” [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

En este fragmento de entrevista a una chica con madre marroquí, se observa como ella asocia las desigualdades de género al componente cultural separándolo claramente del religioso. Hay que tener en cuenta que ella es musulmana y tanto su padre como su madre también lo son. Su padre es español y su madre marroquí. En este tipo de casos, que son los que se corresponden a las jóvenes entrevistadas en Granada, la separación entre religión y cultura en lo que se refiere a desigualdades, es más destacada.

“Nosotros nos llevamos bien, pero yo tengo más relación con el mediano. Con el mayor sí que choco mucho, porque tiene como a lo mejor... está más adaptado a la cultura marroquí. Entonces en ese aspecto chocamos mucho, porque él piensa o cree que yo rechazo mi parte marroquí, o la cultura, mi origen y tal... pero yo no la rechazo, sino que yo puedo reconocer mi parte marroquí perfectamente, pero es lo que te he dicho anteriormente, a mi la cultura machista y de patriarcado no me representa, choco mucho, y tengo conflicto con él. Pero con mi hermano chico tengo mejor relación” [TeS_END_Marruecos_Fadia_Granada_23].

Las conductas de desigualdad que describen las jóvenes dentro del núcleo familiar van desde el ejercicio de las tareas domésticas hasta tener una mayor o menor libertad y control en el espacio de ocio. Pero en todo caso asociadas al contexto cultural. En estos dos fragmentos de entrevista que muestro a continuación hay un ejemplo de contraste en los que se aprecia el componente cultural de la desigualdad, alejado del religioso y del de género:

“Mi madre era musulmana pero mi madre era de libertad absoluta. Mi madre lo que quiere es que sea feliz, quiere que sea musulmana, pero porque para ella es la verdad y la libertad, pero nada de imposiciones. Y los pollos que se montaban en casa no te lo puedes ni imaginar. Y si te digo que ya mis hermanos no podían ni coger ni lavar los platos, mi madre y yo éramos las que teníamos que limpiar y cocinar, mis hermanos no podían hacer nada” [TeS_MIN_Marruecos/España_Jamila_Granada_29].

“Sí, pero por mi padre fíjate tú. Por mi padre sí lo noté mucho. En realidad, sí. Hasta que ya crecimos un poquito. Las niñas sí, eran tres días de fregar los platos un día cada una. [¿Tu madre no?] Mi madre siempre ha estado más en contra de eso, mi madre ha día de hoy no cocina. Dice “buscaros la vida y dejadme tranquila” [Risas] Pero cuando éramos pequeños sí se ha encargado completamente de nosotros.

P. Pero ¿ella entonces os ha tratado igual a los hermanos que a las hermanas?

R. No, en verdad no. Tampoco. Igual igual no. Siempre hay algo... pero eso ya en familias de todo... [Cultural y generacional] totalmente. Y sí, sí ha habido un poco de machismo por decirlo de alguna manera, sí. Y ahora mis hermanas y yo somos unas guerreras, llegamos y los ponemos a todos derechos, no se salva ni uno” [TeS_MIN_España/Marruecos_Insaf_Granada_26].

En ambos casos tanto el padre como la madre son musulmanes, así que el componente religioso que pueda diferenciar las actitudes de desigualdad no se distingue. Sin embargo, en el primer caso las actitudes proceden del padre, miembro inmigrante de la pareja, y en el segundo las actitudes proceden de ambos miembros de la pareja, educados en contextos culturales tradicionalmente patriarcales. No obstante, es el padre de Insaf, cordobés y musulmán, el que más manifiestamente ejerce esa desigualdad dentro del ámbito doméstico.

Todos los ejemplos que se han mostrado pertenecen a las entrevistas realizadas en Granada. Como antes señalaba, podría ser un ejemplo en estos casos de una separación más evidente entre religión y cultura, también porque los miembros de la pareja continúan su relación. Pero en las entrevistas realizadas a las jóvenes de Barcelona también se aprecian conductas de este tipo.

“O sea hay varios factores, por una parte, está el factor género, que obviamente sí que noto mucha diferencia... bueno mucha diferencia no sé, quizás yo esto lo digo por defender a mi padre, pero yo siempre he pensado que era más de cara a la sociedad, porque en casa si nos tiene que echar bronca nos la echa a todos a la vez, por separado y juntos. Pero sí, cuando hay otra gente delante, porque es una sociedad muy así, de apariencias, sí que es “Zahira tráeme esto, Zahira tráeme lo otro”, y mis hermanos están ahí tocándose los cojones, perdón” [TeS_MIN_Marruecos/España_Zahira_Barcelona_23].

Lo que ocurre es que en estos casos la pareja no continúa su relación como tal, y aquí el componente religioso podría entrar en juego. Es decir, el hecho de que ambos miembros de la pareja no sean musulmanes, como sí ocurría en los supuestos de Granada, podría evidenciar las desigualdades entre ambos miembros de la pareja y generar un conflicto que, además de cultural, fuese religioso.

“A ver, mi madre tiene una mentalidad un poco machista, siempre discuto con ella por eso. Porque a mí me enseña a hacer unas cosas que a mi hermano por ejemplo no, y no tiene necesidad de hacerlo, y claro ella empieza a compararlo “que los niños no son tan “espabilaos” como las mujeres para estas cosas” y ya entramos otra vez en el dilema” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nawal_Barcelona_22].

4.6. Dimensiones de la mixticidad en la vida cotidiana

4.6.1. Las relaciones familiares y las jerarquías

Al considerar en mi investigación la mixticidad como un elemento clave en el proceso de formación identitaria es pertinente analizar de qué modo esta condición, ser “mixto/a”, determina o no el día a día de estos/as jóvenes. Porque de las cotidianidades y las transmisiones dentro del núcleo familiar pueden nacer conductas y maneras de actuar en los entornos sociales. Estas conductas y actuaciones podrían orientar, por ejemplo, una respuesta determinada ante una identidad reactiva.

Reproducir roles de género, por ejemplo, o hablar de estructuras y jerarquías, es una de las materializaciones que se pueden dar, reflejo de la cotidianidad en el hogar. Lo que he podido observar, casi sin atisbo de duda, es que los roles o funciones de cada uno de los

miembros están “predeterminados”. Y esta asunción de roles no viene tanto marcada por el hecho de que uno de ellos sea migrante y el otro no, tampoco por el género como podría pensarse, sino, y sobre todo en aquellas jóvenes entrevistadas en Barcelona, por la convivencia o, en el caso de los padres, la falta de ésta.

“Hombre, obviamente con mi madre he convivido y es con quien puedo decir “es mi madre”, y mi padre también es mi padre, pero al no haber convivido con él de una forma tan cercana, tan todo, pues no sé... es que eso nos lo planteamos mucho, con mi hermana, el decir “¿Queremos a papá como la demás gente quiere a su padre?” yo que sé, es que no lo sé, ¿sabes? Y yo lo que tengo con él es mucha admiración intelectual, porque a mí quien me ha enseñado lo importante que es leer, lo importante que es plantearte las cosas... todo ha sido él, siempre. Él siempre me ha dado como un refuerzo positivo, pero quien me echaba la bronca cuando no me hacía la cama era mi madre, siempre ha sido eso. Y quizás pues no he tenido una relación de padre e hija que se pelean porque quiero salir el sábado por la noche, porque no se ha dado esta situación porque con quien me peleaba era con mi madre” [TeS_MIN_Marruecos/España_Zahira_Barcelona_23].

Sin embargo, que existan roles no implica necesariamente que la transmisión, de la que hablaremos más adelante, también dependa del género más que del hecho migratorio. Del mismo modo, que existan roles tampoco implica jerarquía en las posiciones de los miembros de la pareja *per se*. En el siguiente ejemplo de entrevista podemos intuir esto, que el género o el hecho migratorio no son determinantes para que existan jerarquías en función del rol de cada uno:

“Yo es que creo que mi madre manda más. Porque a lo mejor mi padre dice “no”, pero luego mi madre dice “va déjala...” [TeS_MIN_Marruecos/España_Paula_Barcelona_18].

En este ejemplo que viene a continuación el padre es el miembro nativo de la pareja, y ella inmigrante:

“Si, son personalidades muy diferentes. Mi padre tomó más la posición de padre protector, tema cuidados, ha sido el que cocinaba en casa, nos llevaba al colegio, el que iba a las reuniones del colegio, y mi madre más la empresaria que gestionaba el tema económico. Y luego que mi madre tiene un carácter muy difícil de dominar, muy agresivo, muy

autoritario... así como suena es hasta difícil imaginarlo, pero... mi padre era más permisivo pues a lo mejor nos decía a las dos, pero volvíamos a las cinco de la mañana. Y mi padre pues sí, nos echaba bronca pero ya está. Mi madre sí que ponía su mueble en la puerta y nos echaba, nos decía “aquí no entráis, estoy harta de vosotras”. [TeS_MIN_España/Marruecos_Irene_Barcelona_30].

Sin embargo, este siguiente ejemplo dista un poco de los anteriores, podría ser por el hecho de que siendo la madre de esta joven española haya decidido convertirse al islam al casarse con su padre, marroquí y musulmán.

“P. ¿En qué cosas coinciden tus padres y en qué cosas no? Si es que hay algo en lo que no están de acuerdo....

R. Puede que haya ciertas cosas que mi padre no me deja y mi madre intenta... por ejemplo camiseta corta, mi madre intenta que pueda ponérmela.

P. ¿Puedes profundizar un poco más en eso?

R. No le hace gracia porque yo ya debería llevar el pañuelo y el hecho de que mi madre sea de aquí hace que esté tardando un poco.

P. A tu padre le gustaría que llevases el pañuelo... ¿tu madre lo lleva?

R. No, mi madre no, y dice que aún es pronto para que yo me lo ponga” [TeS_MIN_Marruecos/España_Malika_Barcelona_18].

Esta cuestión que hemos observado en el anterior fragmento de entrevista, sumada al hecho de que no existan referencias en lo que respecta a cuestiones de jerarquías (al analizar el código pertinente con Atlas. Ti) en las entrevistas realizadas a las jóvenes granadinas, podría ser indicativo de que la conversión y la manera de vivir y expresar el islam en este caso sí podrían ser un factor de influencia en este sentido. Y una vez dentro del hecho religioso, ¿tiene el género importancia en la jerarquía? Si la mujer española se ha convertido al islam al casarse con un hombre marroquí y musulmán, como en este anterior supuesto, ¿implica esto subordinación jerárquica? ¿Qué ocurre si es el hombre el que se ha convertido al islam mucho antes de casarse con una mujer marroquí y musulmana? ¿Puede, teniendo en cuenta estos parámetros, ser aquí la cultura de socialización un elemento estructural?

4.6.2. La relación con la familia transnacional

En líneas generales la mayoría de las jóvenes, también ellos, que han sido entrevistadas/os mantienen relación con la familia de su padre o madre inmigrante, en mayor o menor grado de intensidad y cercanía, pero mantienen el contacto. De igual manera visitan o han visitado con regularidad el país de origen de su padre o madre, y les gusta. Si bien, afirman que es muy distinto visitarlo y que estas visitas tengan un sentido estival o de turismo, al hecho de plantearse vivir en Marruecos permanentemente.

Cuando hablan sobre la relación con su familia transnacional, como la he calificado, lo hacen siempre en relación con celebraciones de carácter familiar; bodas por ejemplo... más que festividades a lo mejor de carácter religioso. Y sí que existe bastante coincidencia en afirmar que, aunque no les gustaría tener que vivir en Marruecos en una hipotética situación, echan de menos a su familia de allí y les gustaría verlos más, o mantener un contacto más frecuente.

“Porque me sabe muy mal, la distancia es horrible, eso de no verlos nunca... Normalmente vamos cada verano, pero el verano pasado no fui. Pero sí que me duele eso, se que le duele más a mi padre ¿sabes? Nos hablamos por video-llamada de vez en cuando, pero obviamente no es lo mismo. Además, cuando vamos aprovechamos mucho el tiempo que estamos allí porque es poco, como dos semanas o así. En julio iremos, hace dos años que no los veo.” [TeS_MIN_Marruecos/España_Amina_Barcelona_19].

Las redes sociales también tienen un papel fundamental en que estas jóvenes puedan mantener la relación con su familia transnacional cuando no pueden ir a Marruecos.

“Antes íbamos mucho, íbamos cada diciembre, pero luego con el tema de la crisis y eso... yo pasé dos veranos con 9 y 12 años me fui todo el verano sola con mis primas. Es verdad que ahora hace ocho años que no voy, pero tenemos relación por redes sociales con mis primos, llamo a mi abuela...” [TeS_MIN_Marruecos/España_Farah_Barcelona_21].

Al comenzar a explicar la relación de las jóvenes con su familia transnacional hice un apunte que es importante; la mayoría de ellas mantiene relación con su familia transnacional. En esta mayoría se engloban las chicas hijas de pareja mixta que han sido

entrevistadas en Granada (todas menos una de ellas tienen a sus padres juntos como pareja), y aquellas jóvenes de Barcelona cuyos padres están juntos.

“Sí, lo que pasa que ahora llevo dos años sin ir. Normalmente bajamos en verano, y llevo dos veranos sin ir, porque empecé a trabajar. Y mi madre bajó en unas fechas que no coincidían con mis vacaciones, y entonces cuando yo tenía vacaciones ya decidí quedarme ¿sabes? Y hacer otro tipo de actividades que nunca había hecho, porque era siempre Marruecos, y ya casi como que me cansaba un poco. Porque la ciudad donde vivimos es pequeña tengo muchos tíos y son jovencillos y quieras que no tienen esa vena de proteger a las niñas de la familia, pero...” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nawal_Barcelona_22].

Existe diferencia en este sentido. Las jóvenes de Barcelona con padre y madre separados y/o divorciados no presentan la misma relación con la familia de origen de su padre o madre inmigrante. Sí que mantienen un contacto ocasional a través de redes sociales, pero algunas de ellas no han ido nunca a Marruecos.

“No, no he ido. No he ido nunca. Y eso es porque mi madre no quería que fuéramos de pequeñas allí, porque ella no sé, vio muchas películas.

P. ¿Y te gustaría?

R. Sí, sí. O sea, para mí... bueno al final veo mucho más a mi familia estos últimos años que en toda mi infancia, pero es lo que digo, es que WhatsApp, Skype, Instagram... [Es más fácil ahora], pero es que yo me entero de todo. He conocido a mis primas por Instagram más que en toda mi vida, y digo “joe” para que luego diga la gente que es malo, a mi me sirve un montón” [TeS_MIN_Marruecos/España_Zahira_Barcelona_23].

“No, nunca. Mi madre nunca me llevó. Cuando yo fui por primera vez fue con mi pareja en 2010 la primera vez [Jolín] y tenía yo 21 años, ahora tengo treinta. Y nada, fue la ostia... [¿Visitaste a tu familia en ese viaje?] Sí”

[TeS_MIN_España/Marruecos_Irene_Barcelona_30].

[Claro... entiendo que desde que ya no vives con tu padre no vas a Marruecos ¿no?] No [Entonces hace ya bastante] Seis años o así [¿Y lo echas de menos?] No, no...no había buena relación.

P. No había buena relación con la familia de allí...

R. No. [Entonces, ¿ahora tampoco tienes contacto?] No. [TeS_MIN_Marruecos/España_Shilah_Barcelona_19].

El tema de las celebraciones familiares y algunas celebraciones de carácter religioso también están vinculados a la relación de las jóvenes con su familia transnacional. Algunas de ellas afirman que su padre o madre inmigrante continúa celebrando ciertas festividades por sentirse en conexión con su familia marroquí, aunque aquí haya perdido la afiliación religiosa en sentido estricto.

“Pero es verdad que cuando estamos allí por respeto a su madre y a su familia que sí que lo es, fuma fuera, si se tiene que tomar una cerveza se la toma fuera, se corta más... y es verdad que a veces le da la nostalgia, y cuando es Ramadán, bueno ahora tiene problemas de riñón, pero lo intenta hacer un poco. Aunque no tiene ningún sentido porque si no sigues las otras cosas... o cuando es la fiesta del cordero compramos cordero en casa y eso, y quedamos, tomamos te y pastas. Yo creo que lo hace por crear un vínculo desde aquí con la familia de allí” [TeS_MIN_Marruecos/España_Farah_Barcelona_21].

Y también es muy interesante que en las familias de Barcelona en las que conviven todos/as, concretamente aquellas en las que la religión no tiene un papel fundamental en cuanto a dinámicas ni transmisión, puede ocurrir que se celebren festividades de ambas tradiciones y culturas:

“[Pero, ¿tu madre no es practicante no?] Sí, bueno, católica porque cree en Dios... no va cada domingo a misa, pero sí que celebramos Navidad y esto... [Celebráis Navidad y Ramadán] Si, lo celebramos todos juntos. Si, a mi padre le hace más ilusión celebrar la Navidad que a mi madre... y mis sobrinos, aunque mi hermano y su mujer sean musulmanes, celebramos Navidad. [¿Y la mujer de tu hermano también?] Si, porque además le interesa que los niños tengan regalos y estemos todos juntos”
[TeS_MIN_Marruecos/España_Paula_Barcelona_18].

No ocurriendo lo mismo en aquellas familias de Barcelona en las que la mujer, en este caso, se había convertido al islam, o en aquellas familias de Granada, dónde ambos eran musulmanes también.

“P. ¿Qué papel tiene el islam en las dinámicas familiares? Cuéntame, ya sea culturalmente, o religiosamente. Los rezos por ejemplo... las comidas, o los horarios.
 R. Las fiestas musulmanas sí que las celebramos, como el ramadán y la fiesta de cordero”
 [TeS_MIN_ Marruecos/España_Malika _Barcelona_18].

4.6.3. Conflictos y negociación cultural en la educación

Antes de comenzar a describir propiamente en qué consiste este apartado, hay que tener presente un dato muy explicativo. Si bien es cierto que no deja de ser un dato de carácter cuantitativo, en cierto modo ratifica lo que venimos señalando sobre la importancia de compartir una fe en la continuidad de la relación de pareja.

Tabla 12: Tabla extraída del software Atlas. Ti en las que se referencia el código “conflicto” para cada uno de los grupos.

	Chicas “mixtas” de Barcelona	Chicas “mixtas” de Granada	Grupo de control	Totales
Conflicto	14	8	2	24
Totales	14	8	2	24

Fuente: Elaboración propia

En la tabla podemos observar cómo, las diferencias entre ambos grupos en los que se ha procedido a la codificación y análisis de las entrevistas, la diferencia en cuanto al número de referencias al código conflicto es llamativa. Las jóvenes entrevistadas en Barcelona, cuyos padres estaban en muchos casos separados y/o divorciados, son aquellas que más referencia han hecho a este tipo de situaciones en las que el conflicto afloraba en la relación de pareja.

Veamos algunos ejemplos;

“Sí. Mandaba más mi padre.... [¿Había choques culturales entre ellos a la hora de transmitir las cosas?] Sí. [¿Y crees que la diferencia cultural puede ser uno de los motivos por los que la pareja ya no esté junta?] Sí. Es importante”
 [TeS_MIN_ Marruecos/España_Shilah_Barcelona_19].

“Mi padre es una persona muy estricta como padre, eso sí te lo puedo decir, pero no me atrevo a decirte es muy estricto por tal, tal, tal. Sí que tienen conflictos en la educación, eso sí, ya te lo digo ahora. Porque en casa de mi madre... también en casa de mi padre, pero, mis padres siempre me han educado en la libertad. Seguramente mi padre ha sido mucho más en la libertad intelectual en “piensa, lee mucho, se libre...” y en cambio en casa de mi madre ha sido como libertad total de ve con quien quieras “tú eres libre para decir que hacer, tal, tal, cuál”, lo que pasa que yo se que muchas cosas que yo he hecho y que mi madre sabe perfectamente, mi padre no hubiese estado nada de acuerdo” [TeS_MIN_Marruecos/España_Zahira_Barcelona_23].

“La desventaja para mi más grande es no tener a mis padres juntos. Yo se que el principal problema entre ellos fue el tema de la religión. Fue lo que lo rompió, porque mi padre al dejar de ser practicante en la cabeza de mi madre ya no estaba la posibilidad de seguir con él. Mi madre sabía que si algún día mi padre dejaba de ser practicante... [Porque tu padre se había convertido al islam, pero realmente no estaba convencido] exacto” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nawal_Barcelona_22].

En los ejemplos de entrevistas citados, en los que el conflicto se puede orientar hacia el tema religioso, es preciso señalar que los padres de las dos primeras jóvenes, Zahira y Shilah son musulmanes practicantes, y en el caso de Nawal su madre es la que practica el islam. Sin embargo, aquellas jóvenes cuyo padre, también para el caso de las entrevistadas en Barcelona, se ha alejado estrictamente de la práctica religiosa y continúa en una relación de pareja con su madre, los motivos por los que surgen conflictos en la pareja son más diversos. Y no solo conducen la culpabilidad del conflicto al miembro inmigrante de la pareja, sino en ambos sentidos:

“Creo que eso les pasa a los dos, no con el tema de nuestra educación, pero con el tema cultural sí que, a ver, aquí muchas veces pues hay muchas fiestas típicas y sí que mi padre a veces dice “que pesaos”, pero mi madre a veces con ciertas cosas de la religión musulmana dice “¿y esto por qué?”, y a veces hay como un pique. Porque mi padre le dice “es que no sabes cómo funciona” y mi madre le dice “es que no entiendo porque esto tiene que ser así no se qué...”. El tema de la mujer también, muchas cosas así, que a veces yo creo que mi madre lo encuentra como cosas que no tienen sentido, pero dentro de la mente de cada uno pues deberá tener un sentido. A ver mi madre tampoco ha vivido lo que ha

vivido mi padre, mi padre ha crecido con esa religión ¿sabes? Se ha desvinculado por estar aquí, y eso cuenta” [TeS_MIN_Marruecos/España_Amina_Barcelona_19].

Para el caso de las jóvenes, hijas de pareja mixta, que han sido entrevistadas en Granada, es interesante que, si bien sí que reconocen la existencia de conflictos, lo relacionan simplemente con un tema cultural, no religioso. Para ellas la separación entre religión y cultura, no solo en este sentido, sino en todos, es más palpable, ya que en casa conviven con dos personas que son musulmanas pero socializadas en culturas distintas.

“Mis padres discutían mucho, mucho, mucho. Yo era pequeña y ya no sé bien si era por el tema del restaurante, por el tema de que mi padre no pasaba mucho tiempo en casa, pero discutían muchísimo, mucho. No se entendía. También porque mi padre quería una mujer de su casa, y mi madre no, mi madre era puro nervio, estaba todo el día para arriba y para abajo, la tetería... Entonces...” [TeS_MIN_España/Marruecos_Hassiba_Granada_24].

“Bueno mi madre me dice que fue por problemas culturales. Se querían con locura, mi madre me lo ha dicho muchas veces “yo quería con locura a tu padre, ha sido el amor de mi vida, pero la cultura...”. El problema de ellos ha sido cultural básicamente, no por falta de amor ni de querer estar el uno con el otro, era un te quiero, pero no puedo estar contigo. Mi padre era muy estricto conmigo, sobre todo como mujer. Ya con ocho o nueve años que ya empezaba yo a dejar entrar a la pubertad, era muy estricto. Me hablaba, a ver se sentaba y me hablaba “que eres musulmana y tienes que dejar de hacer ciertas cosas” ... O sea, en mi casa los pollos que se montaban eran por eso. Mi madre le decía a mi padre “el islam no es esto”, y mi padre igual si que entendía un poco pero claro, su cultura la tenía mamada. El concepto de dignidad, el papel del hombre y la mujer, eso lo tenía... que no se le podía quitar de la cabeza” [TeS_MIN_Marruecos/España_Jamila_Granada_29].

Este último supuesto, el caso de Jamila, es junto con el de Hassiba las dos chicas de Granada que sus padres no continúan juntos. En ambos casos el miembro inmigrante de la pareja era el hombre. Son los dos únicos casos de Granada en los que el miembro magrebí de la pareja es el hombre, los dos únicos casos que han descrito conflictos de pareja de esta índole.

Con respecto a los jóvenes que conformaban el grupo de control es importante destacar que las jóvenes con padre y madre de origen magrebí no han hecho referencia en ningún

momento a que en la relación de pareja, y en las dinámicas familiares, existiesen conflictos en cuanto a la transmisión o educación de las hijas. Y de los chicos, hijos de una pareja mixta, sólo Guillem, cuyo padre es marroquí hace referencia a conflictos culturales que se refieren sobre todo a un desigual reparto de las tareas domésticas o cuidado de los hijos/as:

“Y a él le gustaba mucho eso de que mi madre llegara a casa, se quedara conmigo y él se iba al bar, o a las máquinas tragaperras o se iba a su estudio al piso de arriba y se ponía con el ordenador hasta las tantas, luego a dormir y al día siguiente a trabajar. Entonces claro... no es que estuviera mucho por mí, y ya después del divorcio mucho menos” [TeS_MIN_España/Marruecos_Guillem_Barcelona_21].

4.6.4. Diferencias en la transmisión según el género y el origen

En este apartado me gustaría señalar las diferencias que existen, si efectivamente las hay, en la forma y los contenidos que transmiten los padres/madres migrantes y si esto puede estar condicionado también por el género. En las entrevistas a hijas de una pareja mixta que se realizaron en Barcelona solía ocurrir que el miembro inmigrante de la pareja fuese el padre. Por tanto, ellas cuando se refieren a este tema hacen, consciente o inconscientemente, más hincapié en aspectos que se relacionan con la transmisión masculina. Entre los aspectos que mencionan se encuentra, por ejemplo, el idioma. Quizás el idioma esté incluso más presente en esta transmisión que la religión. Es llamativo que, aún en aquellos supuestos en los que no se transmiten conscientemente por parte del padre inmigrante aspectos culturales o religiosos, el idioma siempre hay voluntad de transmitirlo.

Se han transmitido, sobre todo en aquellas parejas que continúan juntas, aspectos que tienen que ver más con la cultura o el idioma como señalaba, que con la religión. Y en las parejas que no continúan su relación, si se aprecia un intento por parte del padre, de origen marroquí, de haber intentado transmitir aspectos religiosos.

A continuación, vamos a ver un ejemplo de cada situación. En el primer caso, en el que la pareja continúa junta, las palabras de Paula expresan que no existe esfuerzo deliberado por transmitir la religión:

“Pero por ejemplo mi padre tiene cuatro CDs de estos que no se acaban nunca las canciones, cada canción dura como diez minutos, y sí... me he criado con eso. [¿Y te gusta?] Sí. [En verdad tu padre sí que os ha inculcado un poco la cultura] Sí, pero más que cultura religiosa que es en lo que ellos se basan principalmente, más valores y cultura general” [TeS_MIN_Marruecos/España_Paula_Barcelona_18].

En el caso de Shilah, cuyos padres se separaron siendo ella muy pequeña, sí se aprecia una voluntad por parte de su padre de transmitir la religión musulmana:

“P. ¿Crees que a tu padre le hubiese gustado que tu fueses musulmana?

R. Sí, apuntaba todo a eso” [TeS_MIN_Marruecos/España_Shilah_Barcelona_19].

En conclusión, en estos casos en los que el miembro inmigrante de la pareja es el hombre no se observan destacados esfuerzos por transmitir la religión a las hijas. Y, aunque la situación pueda cambiar en función de si la pareja continúa o no su relación, existe más voluntad de transmitir el idioma que aspectos propiamente religiosos o culturales. En ocasiones, la intención de transmitir la religión a las hijas ha sido causa de conflicto entre la pareja.

En el caso de las hijas de pareja mixta que fueron entrevistadas en Granada, se observa mucha más referencia a la cuestión de la transmisión femenina, derivado del hecho de que en estos supuestos el miembro inmigrante de la pareja es la mujer casi siempre. En principio, el hecho de que todas las jóvenes de Granada sean musulmanas practicantes podría indicar que sí es un elemento importante en la transmisión la cuestión religiosa, pero no son musulmanas únicamente porque su madre, marroquí y musulmana, les haya transmitido la religión. Son musulmanas porque en estos casos padre y madre lo son, así que en este sentido la transmisión es menos conflictiva si se comparte.

Pero, como podemos observar en el siguiente fragmento, existen diferencias, y creo que la transmisión migrante y femenina en este caso se relaciona más con la religión, y menos con el idioma y la cultura, que la masculina, como era el caso de las jóvenes de Barcelona.

“El fallo de mi madre fue no insistir en hablarnos en árabe. Casi ninguno, exceptuando a mi hermano, hablamos árabe” [TeS_MIN_España/Marruecos_Mouna_Granada_28].

“Está muy presente, desde pequeños rezábamos con mi madre. Mi madre antes de dormir me contaba sobre la vida del profeta, y... no sé... es más vivirlo que abrir el Corán e intentar practicarlo entero, porque eso sería un poco más fundamentalismo” [TeS_MIN_España/Marruecos_Nazzli_Granada_19].

“Sí, claro y ahora lo entiendo perfectamente pero no tengo la soltura. No es lo mismo que una chica a la que su madre le haya hablado desde chica, y que ya lo tenga asimilado, que sea su lengua materna prácticamente” [TeS_MIN_España/Marruecos_Suleyma_Granada_26].

Quizás, si existiese diferencia en cuanto al género en los aspectos que se transmiten, se pueda apreciar mejor si acudimos a las entrevistas realizadas a los jóvenes con padre y madre de origen marroquí:

“Pues nada... y menos al venir aquí, que dejó todas sus costumbres de allí, pero me hubiese encantado que me hubiese enseñado el idioma. Y con mi madre al principio tenía muchísimos problemas porque no hablaba el idioma, pero dónde ella trabajaba es que había muchos españoles también, y ella me ha contado que se sentía que no sabía por dónde tirar” [TeS_MIN_Argelia/España_Manuel_Barcelona_20].

“Como un turista. Porque creo que el hecho de que mi padre no me haya enseñado el idioma me deja muy aparte del país, y eso es algo que siempre se lo he echado en cara. Es que ya hablarlo, ya no digo escribirlo, es solo el hecho de hablarlo, escribirlo es muy complicado, pero... eso” [TeS_MIN_Marruecos/España_Guillem_Barcelona_21].

Estos dos últimos ejemplos de entrevistas son chicos, hijos de una pareja mixta, en los que no se aprecia transmisión en el mismo sentido que a las hijas. Además, hay que tener en cuenta que, en el primer caso, padre y madre continúan su relación, en el segundo están divorciados. Esto me llevaría a plantearme que, igual más que consistir en una cuestión de género del que transmite... ¿podría ser una cuestión de género, no del que emite, sino del que recibe esa transmisión?

CAPÍTULO V: CONCLUSIONES

El objetivo principal de esta investigación ha consistido en conocer los procesos identitarios experimentados por jóvenes que son hijas de una pareja mixta en la que uno de sus miembros era de origen magrebí, principalmente de Marruecos y generalmente socializado en el islam, y el otro miembro de la pareja era nativo. Estas jóvenes entrevistadas o bien habían nacido en Barcelona o Granada, que son las ciudades en las que hemos desarrollado el trabajo de campo, o bien habían socializado tanto personal como laboralmente en estas ciudades la mayor parte de su vida.

Como hemos visto a lo largo del trabajo, la evolución de estos procesos es muy diferente entre las jóvenes, y esas diferencias dependen de multitud de factores. Por esta razón establecer generalizaciones sobre cómo concluye este proceso es contraproducente. Sin embargo, hay una afirmación que sí hemos establecido incluso antes de llegar a este apartado final de conclusiones, y lo hemos hecho al escribir “identidad(es)”, en lugar de “identidad”.

Cabe recordar que, al ser el género una de las categorías que configuraban nuestro análisis, la población principal estaba compuesta por mujeres de entre 18 y 30 años. Pero también fueron entrevistados jóvenes que son hijos de una pareja mixta como parte del grupo de control, y jóvenes hijas de una pareja en la que ambos miembros eran de origen magrebí. En total se han llevado a cabo 26 entrevistas individuales y una entrevista grupal.

Hemos planteado también respuesta para aquellas preguntas que fueron formuladas en la introducción de este trabajo. Entre estas cuestiones más específicas se encontraba exponer el debate que existe acerca de la pertinencia del término islamofobia. Hemos observado como este término es a veces polémico, y se considera más o menos adecuado en su uso en función de “contra” que colectivo concreto se dirija la fobia.

La operacionalización de conceptos que íbamos a usar a lo largo del texto y que, tanto por su sentido como por su significado, podían resultar complejos, ha sido también otro de los objetivos específicos. Así hemos escrito sobre cómo pensábamos y aplicábamos en el trabajo los conceptos de visibilidad, musulmanidad o mora, entre otros.

Conocer cuál es el papel de la secularización en los procesos de formación identitaria, sobre todo en lo que a identidad religiosa se refiere, y, finalmente, comparar, atendiendo al concepto de identidad de lugar en toda su magnitud, las ciudades de Barcelona y Granada también han sido tareas específicas de esta tesis doctoral.

Con todo, del análisis de estos procesos identitarios hemos observado que existían distintas variables cuya influencia determinaba en mayor o menor medida esta formación de la identidad en las jóvenes entrevistadas; la mixticidad, la visibilidad, la religión y el género. De la intersección de estas variables, de dos de las variables, de tres o de todas ellas, se dibujaban los procesos identitarios en diferentes direcciones. Pero, una de ellas, la visibilidad, articulaba en cierto modo todos estos procesos en mayor medida. Puede ensamblarse, además, con el resto de variables para guiar la dirección de estos procesos identitarios de manera muy distinta.

Estos sentidos, o caminos, nos conducían a identidades reactivas y a identidades múltiples que, en muchas ocasiones o en la mayoría de éstas, se percibían incompatibles en el imaginario social colectivo. Pero esta incompatibilidad percibida, basada en una visibilidad construida socialmente, estereotipada (Jenkins, 1997), y fundamentada en un pensamiento alteróforo (San Román, 1994), no tiene que suponer *per se* una problemática para las jóvenes entrevistadas, que en sus narrativas mostraron frecuentemente su capacidad de agencia y contestación.

5.1. Conclusiones sobre la percepción social de la visibilidad

A partir del análisis del trabajo de campo y las entrevistas semi-dirigidas en Barcelona y Granada, se han explorado aspectos relativos a la identidad y al sentido de pertenencia de estas chicas, así como las experiencias de estigmatización y discriminación. Algunas de las preguntas que han guiado esta investigación son: ¿Cómo se identifican estas jóvenes, y cómo son percibidas por la sociedad? ¿De qué manera están condicionados estos procesos por variables como la mixticidad, el género, la religión o la visibilidad?

Se ha mostrado que los procesos identitarios de estas jóvenes pueden estar influenciados por la percepción de su musulmanidad. El estigma del moro, construido históricamente y vehiculado a través de marcadores visibles estereotipados (Jenkins 1997), sitúan inmediatamente a la persona que *es o parece* musulmana en la posición del “otro” (Mateo Dieste, 2018), dando pie así a la categorización.

La mixticidad nos ha servido aquí como prueba crucial para rastrear si los estereotipos y prejuicios culturales se diluyen con la mezcla o si, por el contrario, se perpetúan, como parece ocurrir en este caso. Así pues, el estigma del moro, basado en características visibles y prejuiciadas, se perpetúa de generación en generación.

5.1.1. Visibilidad y construcción de la diferencia

En el trabajo hemos concretado cómo determinadas características físicas y/o culturales externas de las jóvenes son condicionantes para su categorización y clasificación como extranjeras. A estas características las hemos denominado marcadores de diferencia. La percepción social que la sociedad mayoritaria tiene de estas características está estereotipada, de ahí dichas categorizaciones y esta construcción de la diferencia.

En el caso que nos ocupa, la visibilidad que vehicula las conductas discriminatorias se caracteriza tanto por un nombre o apellidos, como por el fenotipo o la vestimenta, entre otros (el acento, idioma...). A partir de todos estos elementos visibles la sociedad realiza interpretaciones que van desde asignar un origen que no corresponde a las jóvenes, hasta asignar una religión que se concibe intrínsecamente asociada a ese origen, como un todo

indivisible. Afirmamos además que, esta concreta visibilidad traducida en ser o parecer mora, genera procesos de estigmatización y discriminación porque es una visibilidad estereotipada. Unos estereotipos que se atribuyen a la figura del moro y que están sumamente enraizados en el imaginario colectivo español. Como consecuencia de esto, es lógico añadir que existen diferentes actitudes para diferentes apariencias.

Es necesario tener presente el contexto en el que desarrollamos la investigación, España, pues la existencia de la maurofobia (Zapata-Barrero, 2006) en el país es, con diferencia, una de las principales muestras de racismo entre su población. Esto es, la percepción de la diferencia y los aspectos visibles que soportan las categorías diferenciales no son exclusivos de un grupo. Los alemanes o suecos también podrían ser visibles para nosotros/as, pero la diferencia reside en que los marcadores de visibilidad de estos no están negativizados ni prejuiciados. Algo que sí ocurre con la población magrebí, cuyos atributos diferenciales de bajo estatus social, les colocan en una posición de inferioridad (Rodríguez-Reche, C. y Rodríguez-García, D., 2020).

En relación a esto último podemos recordar, a modo de ejemplo, la entrevista de Ainara. Concretamente cuando ella explica que al pasear con su novio es percibida como blanca, porque su novio es negro, pero cuando va sola por la calle siente que la percepción social cambia y pasa a ser una persona racializada, como ella se define. Aquí la visibilidad es ejercida y materializada en función de cómo de no blanca es la persona que va con ella, así que, como decíamos, también la comparación es un ejercicio fundamental al construir la diferencia.

La esencialización y naturalización de un grupo como entidad también es una cuestión importante. Como afirmaba Modood (1997) cuando una minoría ya sea étnica o religiosa, cobra una entidad propia, cuando se convierte en “culturalmente distinguible”, pasa a ser visible, y, por tanto, percibida como una amenaza para la identidad nacional/cultural (Parekh, 2006). Así que la visibilidad también influye en el sentido colectivo, no solo individual, pero siempre en función de dos grupos distinguibles, un grupo mayoritario y percibido como homogéneo y un grupo minoritario y percibido en base a la diferencia.

5.1.2. La materialización de esta diferencia a través de la visibilidad

Ya hemos hablado en el apartado anterior sobre cómo los marcadores visibles y estereotipados, que fundamentaban la construcción de la diferencia, daban lugar a procesos de estigmatización y discriminación. Sin embargo, es pertinente mencionar qué marcadores han sido los más destacados por las jóvenes en sus relatos, y cómo éstos constituyen un reflejo del estigma de la musulmanidad, cuya existencia venimos señalando a lo largo de la investigación.

Los marcadores más comentados por las jóvenes han sido aquellos que se relacionan con ser o parecer moras. El hijab ha sido, sin lugar a dudas, el protagonista. Al final es un elemento que no deja lugar a dudas, aunque sí a interpretaciones sobre el origen de la joven que lo lleva, y sobre esto hemos visto varios ejemplos en el capítulo de los resultados etnográficos. Recordemos aquellas palabras de Nadia y de Naïma, que afirmaban que la sociedad relaciona el pañuelo con “ser de otra parte”, o la frase de Nazli, “para ellos si eres musulmana, ya eres mora”. Más elementos que han generado las categorizaciones de las jóvenes han sido, en segundo lugar, el nombre y los apellidos. Tener nombre o apellidos árabe y/o musulmán es un identificador inmediato de musulmanidad y, como decíamos, aplicable tanto a los chicos como a las chicas.

Finalmente, el idioma o acento también constituyen elementos a tener en cuenta, sobre todo porque hablar árabe es un significador automático de origen en el imaginario colectivo, de un origen estereotipado. Esto ocasiona que muchas de las jóvenes entrevistadas, como Mouna, Suleyma o Fátima, expresaran en sus entrevistas que, sobre todo en su adolescencia, evitaban hablar árabe o les avergonzaba que su madre/padre les hablase en árabe en público.

Si reflexionamos sobre lo escrito acerca de estos marcadores percibimos algo muy importante que permanece implícito en todos y cada uno de ellos, algo que, además, ha guiado la investigación y la ha dotado de una perspectiva concreta: el género. Ser mujer constituye un hecho añadido a estos procesos de categorización y clasificación, en tanto en cuanto, ser mujer y musulmana suponen categorías prejuiciadas *per se* de manera individualizada (Rodríguez-Reche, C. y Rodríguez-García, D., 2020).

En mi trabajo he podido comprobar cómo la visibilidad, tal y como la hemos operacionalizado en el sentido en el que la define Jenkins (1997), influye de forma más acusada en las jóvenes entrevistadas que en los chicos. No es que sean más nocivos los estereotipos que se dirigen contra las mujeres musulmanas, porque nocivos son todos los estereotipos y prejuicios sin importar el género, algo que además hemos comprobado en la muestra del proyecto de investigación I+D en el que se enmarca esta tesis doctoral, un proyecto en el que se entrevistaron a chicos y chicas con padre/madre de muy diversos orígenes. Lo que ocurre es que las mujeres musulmanas son más visibles al referirnos a la musulmanidad de la forma en la que lo hemos venido haciendo. Esta es una de las razones por las que el género, el hecho de que sean mujeres, ha guiado esta investigación.

Al comparar esta cuestión con la entrevista grupal hemos apuntado elementos que permiten contestar parcialmente la pregunta que nos hacíamos al inicio sobre cómo el género intersecciona con las categorías de mixticidad y religión. Por eso aquí la visibilidad y el género se analizan conjuntamente, el género en su cruce con la visibilidad genera otra categoría más de opresión.

Finalmente, como materialización del racismo sería interesante destacar otro fenómeno que algunas jóvenes como Suleyma, han descrito en sus relatos; la mixofobia (San Román, 1994; Rodríguez-García, 2013). La mixofobia implica miedo a la mezcla, a la convivencia intrínseca con aquel que es considerado “diferente”, por ser percibida esta mezcla como una amenaza para aquello que se considera puro y superior; una única identificación nacional, étnica y cultural.

Por tanto, dentro de la materialización de la visibilidad como formas de racismo afirmaríamos que el género constituye una categoría de opresión cuando intersecciona con la visibilidad, y que la mixofobia es también una manifestación racista cuyas implicaciones no son tan explícitas en el corto plazo, pero no por ello menos importantes.

5.2. Sobre la formación de las identidad(es)

5.2.1. Conclusiones generales en torno a la identidad mixta

Más allá de las reflexiones que hagamos en el próximo apartado sobre la identidad religiosa de las jóvenes, en general, la formación de la(s) identidad(es) como lo hemos denominado, no es un proceso monolítico u homogéneo. La reflexión que es válida en un caso, puede no serlo en otro.

¿Qué podríamos concluir entonces sobre un proceso con recorridos tan distintos y versátiles en cada una de las jóvenes entrevistadas? Es un proceso que, si algo comparte en todos los relatos, es el hecho de estar influenciado por multitud de factores. Y estas influencias ocasionan que dicho proceso de formación identitaria sea dinámico y complejo. Un proceso que no está reglado ni estructurado, que puede ser fluido en algunas etapas y constreñido o limitado en otras.

Lo que sí es seguro es que, la formación de las identidades en estas jóvenes, se determina en gran medida por el lugar y contexto de socialización. Como afirman Proshansky, Fabian y Kaminoff (1983) existe una identidad de lugar, y en nuestras narrativas tenemos ejemplos de cómo el lugar configura la identificación. Recordemos las palabras de Mouna; “Granada es lo que más me identifica. El nacer en Granada para mí ha sido un plus, más que si hubiera nacido yo que sé... en Galicia”.

Además, debemos tener en cuenta los agentes de influencia, de los que hemos hablado en los capítulos anteriores, agentes de socialización como pueden ser la familia (Arweck y Nesbitt, 2010; 2011), los/as amigos/as. En este caso los agentes de influencia que se refieren a la familia están estrechamente vinculados a la configuración de una identidad mixta. Hemos visto también como los modelos de transmisión, de valores culturales, religiosos o familiares, son diferentes en cada circunstancia. Estas diferencias radican en aspectos tales como que el padre y la madre de la joven en cuestión continúen su relación de pareja o no. O radican, por ejemplo, en si el miembro inmigrante de la pareja es el padre o la madre.

El “proyecto identitario” que padre y madre tienen para sus hijos/as consiste en este caso en transmitir una herencia doble, a veces abrazando las diferencias que existen entre ambas herencias o, a veces, convirtiéndolas en una sola (Le Gall y Mentiel, 2015). En el caso que nos ocupa, la mixticidad es una condición determinante de la formación identitaria si bien es cierto que no actúa de igual modo, o con igual intensidad e importancia, en las distintas experiencias narradas. Que la mixticidad, ser “mixta”, dibuja la construcción personal y el desarrollo identitario de muy diversas formas es algo que se ha desprendido de los relatos y es una descripción de los resultados etnográficos obtenidos.

En las entrevistas de las jóvenes, hijas de pareja mixta, la mayoría coinciden en otorgar esta importancia al hecho de que su padre y su madre sean de distinto origen. Algunas lo han asumido de forma enriquecedora y lo perciben como un valor añadido a su persona, algo positivo. A otras, esta mixticidad les ha supuesto una interpelación continua en algunas etapas vitales importantes, como la adolescencia. Y esto, de un modo u otro, configura el proceso identitario, así como las relaciones familiares, por tanto, es un factor a considerar.

El caso de Irene es un ejemplo de esta interpelación durante la adolescencia con la mixticidad, y de cómo esta interpelación al final moduló en un sentido negativo la relación con su madre, que es de Marruecos; “el carácter de mi madre es muy complicado, es muy complicado entrar en temas así más suyos, ha puesto muchas barreras”.

Junto a la mixticidad, y de forma transversal, existe otro factor: la edad. La edad, y la etapa en la que las jóvenes se encuentran, crea todo un submundo identitario en un continuo proceso relacional con la sociedad en la que viven, pues, como afirmaba Ricoeur (1990), la identidad es un proceso relacional.

Así pues, la experiencia transversal de ser hijas de parejas mixtas, de ser jóvenes y de ser mujeres orienta en direcciones distintas los procesos identitarios de cada una de ellas. Al final, en algunos relatos, he percibido que la juventud tiene más peso en su formación identitaria que el hecho de ser hijas de una pareja mixta, como podría ser el caso de Paula, que, a sus 18 años, lo que le ocupa y preocupa es el baile y sacar una buena nota en

selectividad. La cuestión de la mixticidad es esos momentos no es algo sobre lo que piense demasiado.

Sin embargo, en otras chicas es esa mixticidad lo que las define en mayor medida. Otras coinciden en señalar el género como un condicionante identitario protagonista. Y estos elementos no se desarrollan de forma individualizada, como si fuesen compartimentos estancos, sino que son retroalimentados tanto entre sí, como en función del contexto, lugar y circunstancias. Esto puede ocurrir en etapas evolutivas distintas, y a veces no simultáneas, es decir, el desarrollo identitario en cuanto al género, por ejemplo, no tiene porqué seguir el mismo proceso que el desarrollo identitario en cuanto a la edad o madurez. Todas estas características conforman los procesos identitarios de las jóvenes entrevistadas, y lo que sí se podría afirmar es la heterogeneidad existente en los procesos identitarios narrados por las jóvenes, pero en ningún caso generalizaciones a partir de la población analizada.

5.2.2. Conclusiones en torno a la elección y configuración de una determinada identidad religiosa

Uno de los aspectos importantes de esta investigación era señalar si los procesos de estigmatización y racismo, así como el proceso de secularización, podían condicionar la elección y configuración de una identidad religiosa. En línea con lo señalado en el apartado anterior, respecto a la identidad religiosa también es importante considerar factores como el lugar y contexto de socialización porque precisamente están relacionados con el grado de secularización.

He observado, y así lo he descrito en el trabajo, que, si comparo los dos grupos de jóvenes entrevistadas en función del lugar de nacimiento y/o residencia (Barcelona y Granada), se puede afirmar que todas las jóvenes, hijas de pareja mixta, entrevistadas en Granada se identifican como musulmanas practicantes, mientras que en Barcelona solo tres de ellas se definían como tal. Esta podría ser una aportación concluyente en cierto modo si queremos referirnos al distinto nivel de secularización de las ciudades, pero no es el único factor.

Otra de las explicaciones que atribuyo a esto es la familia. En Granada las jóvenes tenían padre y madre musulmanes, mientras que en Barcelona lo que ocurría era que padre y madre estaban separados y/o divorciados y no se había efectuado transmisión en este sentido. Así que, como en todo proceso identitario, los agentes de influencia, la familia en este caso, son muy importantes en la formación de la identidad religiosa (Arweck y Nesbitt, 2010a, 2010b, 2010c; 2011).

Y en relación a la transmisión religiosa recordamos aquí lo que Hervie-Léger (2000) llama “hilo de memoria”. Hemos hablado de este concepto en la fundamentación teórica del trabajo. Es muy importante este apoyo teórico para entender cómo influye, en que las jóvenes configuren una identidad religiosa o no, el hecho de que sus padres estén separados o divorciados. En este “hilo de memoria” del que habla Hervie-Léger (2000) se pueden producir rupturas como ya hemos visto, o alguna interrupción en la transmisión, y esto ocurre de manera más frecuente cuando las jóvenes no conviven con ambos progenitores, o ambos progenitores no transmiten en la misma dirección. Curiosamente hemos analizado estos casos de forma más frecuente en las jóvenes que vivían en Barcelona, como son Zahira, Ainara, Shilah o Irene.

El segundo aspecto que podemos concluir al respecto, y que constituye respuesta para una de las preguntas de la investigación, es el tema de la secularización. Basándome en el análisis realizado, entiendo que puede ser importante el grado de secularización de las ciudades en las que se desarrolla el proceso de socialización primaria. Hablo de ciudades porque el ámbito de mi investigación se ha limitado a comparar dos de ellas, y se circunscribe al ámbito local, pero a nivel más general la creciente secularización en el ámbito estatal también es destacada. Aunque es cierto que en España se produce de forma más paulatina que en el resto de países europeos, esto no implica que, poco a poco, no se irradie la importancia de la separación de la religión del espacio público. En el planteamiento teórico del trabajo hemos señalado que Voas (2003) relaciona la existencia de uniones inter-religiosas con los procesos de secularización, en el sentido de que cuanto más secularizado sea un determinado contexto más probable será que ocurran tales uniones.

Finalmente, otra conclusión que podemos extraer en lo que se refiere a la configuración de la identidad religiosa de las jóvenes, es el deseo que ellas expresan de sentirse diversas. Es decir, que la sociedad que no comparte su fe no las perciba como un bloque homogéneo y monolítico, ya que la forma en la que cada una de ellas expresa y practica su fe es distinta a la de las demás.

Como han señalado en sus relatos, el islam que ellas practican en Granada o en Barcelona no tiene nada que ver al que ellas mismas practican cuando van a Marruecos, y, por tanto, no todos/as los/as musulmanes/as sienten y manifiestan su religión de la misma forma, no creen de la misma manera, ni interpretan el Corán igual. Como señala Nadia en su entrevista: “Porque yo vivo el islam de una manera y otra persona puede vivirlo distinto. Compartimos una idea muy fuerte, que rige nuestra vida y como somos, pero no lo es todo. Cada uno tiene su islam y lo configura como quiere”.

Así pues, la familia, la secularización, la heterogeneidad en las creencias y prácticas y la separación entre religión y cultura son los principales aspectos que definen la configuración de la identidad religiosa en las jóvenes entrevistadas que se consideraban musulmanas.

5.2.3. Conclusiones en torno a las identidades reactivas y múltiples

Es útil que recordemos en este punto cómo había operacionalizado el concepto de identidad reactiva para que observemos si existen elementos en común cuando ésta surge. Me he basado en el trabajo de Rumbaut (2008), que propone el concepto de “etnicidad reactiva”, y lo define como el resultado de forjar una etnia reactiva frente a un contexto de recepción hostil en el que la discriminación y la exclusión son fenómenos frecuentes.

Teniendo en cuenta que, al igual que para los procesos de formación identitaria, no existe un patrón fijo que nos indique cuando estamos ante una identidad reactiva ni que determine de qué manera todas y cada una de las jóvenes reaccionan, sí podemos concluir que un entorno hostil es un elemento clave en este proceso.

Hay dos comportamientos por parte de la sociedad mayoritaria y percibida como homogénea que pueden ser el punto de inicio; el intento de asimilación y el intento de invisibilización. Cuando la sociedad exige que la persona percibida como “diferente”, es decir, “el otro”, no lo sea, y se asimile al grupo igualitario (“nosotros”) puede ocurrir que esta persona manifieste una identidad reactiva. ¿Tiene que suponer esta identidad reactiva un aspecto negativo *per se*? No. Pero, lo que sí es más frecuente, es que a través de esa identidad reactiva se ponga en valor la diferencia que el resto de la sociedad intentaba ocultar.

Esto va en la línea de lo que afirma Zapata-Barrero (2006: 153), porque normalmente lo que en este caso la sociedad intenta ocultar es cualquier signo de musulmanidad:

“When an immigrant publicly affirms her/his faith it may be a real concern, but there are also ingredients of social protest and a process of ‘reactive identity’, that is an identity that is being constructed as a reaction against an ‘other’ who has created walls of separation”

Así pues, el papel de la sociedad, como hemos comprobado, es importante. Sobre todo, en lo que se refiere a que las jóvenes experimenten el reconocimiento como parte de esta sociedad y puedan agenciarse su pertenencia a la misma (Anthias, 2008). Por otro lado, aunque en relación con lo que venimos señalando, estos procesos no tendrían sentido en una sociedad en la que no se asociara una identificación local/nacional con una sola etnia y una sola religión, como afirma Téllez Delgado (2011). Por eso al exigir esa única coincidencia de identidades, las jóvenes sienten que no cumplen con esa exigencia y experimentan esa falta de reconocimiento. Por lo tanto, de esa incompatibilidad sugestionada, impostada también, nacen las identidades reactivas.

Las identidades reactivas no tienen porque suponer un problema de por sí para las jóvenes que las experimentan. Aquí es cuando la capacidad de agencia y las estrategias de reivindicación cobran protagonismo. Mostrar la musulmanidad, o la herencia mora, ser y parecer mora y re-afirmarse en este aspecto identitario que la sociedad pretende que oculten es una estrategia identitaria que denota una reapropiación de la “diferencia”. Será en este punto cuando las jóvenes se construyan con todas aquellas identidades que

deseen sin sentir que existe incompatibilidad entre éstas. Sin sentir que ser española, catalana, granadina, barcelonesa y musulmana es incompatible. Como afirma Choudhry (2010), esto demuestra que la identidad es fluida y múltiple, y que los conflictos de identidad no son inherentes a las personas con origen mixto / múltiple.

Ahora bien, y esto es fundamental señalarlo, este empoderamiento y esta gestión de la “diferencia” no implican que no exista el racismo, la discriminación, la estigmatización y la categorización como extranjeras de estas jóvenes. Así que, en lo que a identidades reactivas y múltiples se refiere, podemos afirmar que los entornos de recepción hostil en los que se exige una asimilación o invisibilización, en los que se construyen muros de separación entre un “ellos” y un “nosotros”, son determinantes. Pero que las respuestas de aquellas personas a las que se exige esta asimilación no tienen porque reflejar las incompatibilidades que les han sido atribuidas por parte de esa sociedad.

5.3. ¿De qué hablamos cuando hablamos sobre islamofobia?

Responder esta cuestión también era uno de los objetivos específicos de la tesis doctoral y en el planteamiento teórico se ha presentado el debate que existe actualmente sobre si usar o no este término. A grandes rasgos, las posturas en ese debate oscilan entre considerar que sí, que nos encontramos ante un tipo de xenofobia concreta dirigida contra un colectivo concreto y que no se puede extrapolar a ninguna otra situación. O, por otro lado, considerar que la islamofobia es una suerte de fobia a cualquier tipo de religión, y, que igual que al islam, podría ser extrapolado a otra religión (Geisser, 2003; Bravo López, 2013). También había posturas (Foner, 2015) que parecían aunar ambas opiniones.

Posicionarse en un extremo u otro es muy complicado. Ciertamente negar que exista islamofobia no es lo más acertado, sin embargo, negar que exista cierta fobia religiosa también me parece ingenuo. Y aquí la secularización vuelve a tener un papel importante. Es un fenómeno creciente que envuelve cada vez más las dinámicas cotidianas sociales y de interacción.

Hassiba, una joven de Granada, me dijo en su entrevista una frase que me hizo reflexionar sobre el papel que el secularismo estaba teniendo en las configuraciones de las identidades

religiosas en los/as jóvenes de nuestro país; “no está de moda creer en Dios”. Y es cierto, cada vez hay menos personas jóvenes que se manifiesten y expresen como creyentes y fieles de una fe concreta, con nombre y apellidos. Si bien es cierto que la responsabilidad de este fenómeno no puede ser enteramente achacada a la secularización, es cierto que el actual modelo social y político es el secular, el aconfesional en términos literales y jurídicos. Entonces, la pregunta que planteaba en la investigación al respecto era; ¿hasta qué punto la islamofobia es intolerancia religiosa? O ¿hasta qué punto se trata de una xenofobia dirigida contra los musulmanes?

La afirmación final que expondría aquí es que existe una mezcla componente de ambos rechazos, del rechazo a la religión en general, y del rechazo hacia los musulmanes, que es articulado en torno a la cuestión de la visibilidad. La respuesta a la pregunta podría ser el resultado de sumar racismo cultural, del que hemos hablado en el marco teórico, más relifobia (“relicismo”).

El concepto teórico del racismo cultural, tal y como ha sido operacionalizado, tiene un papel en esta operación que se traduce en señalar de qué manera el rechazo hacia todo lo musulmán, ese estigma de la musulmanidad, es innegable. No se puede negar que exista estereotipo alrededor del moro, no se puede negar que exista estereotipo dirigido contra la musulmanidad. Y esto es porque es un colectivo visible históricamente esencializado, posicionado en el lugar de “los otros” desde la percepción social.

Así pues, estos dos componentes son resultado de la islamofobia actual. Si una persona de origen marroquí afirma no ser musulmana, ¿cambia la percepción de la sociedad? ¿Desaparece el prejuicio? No tengo una respuesta para esto, pero sí creo que la musulmanidad es lo primero contra lo que se dirige el rechazo, se percibe como una amenaza a la identidad nacional/cultural, y por eso la fobia religiosa (relifobia o relicismo) también es un componente esencial de la discriminación.

De igual modo, pienso que existe relifobia, en el sentido de que las creencias en las religiones tradicionales están muy denostadas y la respuesta a muchas cuestiones ya ni se busca ni se espera en el ámbito espiritual. Y también la percepción social, en general, que se tiene de la gente que profesa alguna religión ha cambiado con el transcurso del tiempo,

ya no está tan valorado tener una creencia religiosa en el sentido tradicional. No hablo de sentirse próximo a alguna corriente espiritual, sino de autodefinirse como fiel de alguna de las religiones tradicionales monoteístas.

5.4. Futuras líneas y preguntas de la investigación

Espero que la investigación presentada resulte útil. Considero que se ha realizado de forma rigurosa, contiene numerosas fortalezas, y los objetivos inicialmente propuestos han podido ser cumplidos. Sin embargo, como en todo proceso de investigación, existen cuestiones que me hubiera gustado abordar con una mayor profundidad, preguntas que han surgido a lo largo del proceso que necesitan ser abordadas en futuros trabajos y que me gustaría poder realizar a mí, o también ver reflejadas en trabajos de otro/as investigadores/as.

En primer lugar, y creo que esto es algo en cierto modo común en el ámbito de nuestra investigación, parece que siempre existe la sensación de no haber abordado con suficiente profundidad, detalle y riqueza el contenido teórico existente sobre el tema que se aborda. Si bien soy consciente de que siempre van a quedar textos, artículos y trabajos por revisar, considero que una profundización más exhaustiva sobre los textos relativos a género e islam, principalmente, hubiese sido beneficiosa. Esto lo planteo porque, precisamente durante el desarrollo de la tesis, ha surgido un debate, tanto académico como de ámbito más activista y social, sobre cuestiones en relación a la existencia de un feminismo islámico (islámico por el tema al que se refiere mi tesis, pero también sobre feminismo decolonial de forma más generalizada), y a este debate, sus contribuciones, las detractoras y defensoras de este tipo de feminismo y sus argumentos, me hubiera gustado llegar antes y dedicarle más tiempo. Considero por tanto que al respecto se han quedado en “el tintero” cuestiones pertinentes sobre las temáticas de identidad de género e identidad religiosa, es decir, género e islam que intentaré abordar en etapas futuras.

Por otro lado, en lo que se refiere a la metodología empleada en la tesis doctoral, se han realizado 26 entrevistas individuales semi-estructuradas y una entrevista grupal. Se señaló en el apartado correspondiente que con esta muestra no se pretendía alcanzar representatividad estadística, sino profundidad en el análisis. No obstante, en futuras etapas

de mi investigación me gustaría profundizar en determinados casos que, por su trayectoria narrativa, he considerado especialmente reveladores. Quizás realizar historias de vida en el futuro, o algún estudio de caso, podría otorgar una dimensión más personal, concreta y profunda al aspecto metodológico de futuros trabajos.

También, con respecto a las cuestiones metodológicas, en esta tesis solo se han desarrollado unas pinceladas de una técnica que considero muy innovadora porque, por las dinámicas sociales contemporáneas, se ha utilizado aún con relativa poca frecuencia. Me refiero a la etnografía virtual, al seguimiento de los perfiles en redes sociales. Podría ser compatible lo que indicaba anteriormente, combinar un estudio de caso, con esta técnica de forma más detenida y continuada en el tiempo. También es cierto que no deja de ser una técnica sobre la que la persona que la pretende desarrollar necesita tener cierta formación y conocimientos, además de seguir un protocolo ético muy estricto. En este sentido también, el contenido que publican en redes sociales los chicos y las chicas puede diferir y aportar claves en la dimensión de género que se quería analizar. Así que, entrevistar quizás a más hijos de parejas mixtas de los que se han entrevistado para este trabajo, podría también ser un punto a tener en cuenta de cara al futuro.

Finalmente, en lo que se refiere a preguntas de investigación que han surgido durante el proceso de la tesis doctoral, y que no fueron planteadas en el inicio, principalmente destaca todo lo relativo al tema de la secularización. Y, de hecho, de esta reflexión, hace que encuentre en la relación entre secularización y uniones inter-religiosas un futuro ámbito de investigación; ¿hasta qué punto el grado de secularización puede determinar el fin de las afiliaciones religiosas y facilitar las uniones mixtas e inter-religiosas?

Analizar cómo las crecientes dinámicas seculares que están teniendo lugar en Europa determinan el devenir de las uniones mixtas y las uniones inter-religiosas, si es un condicionante propicio o si, por el contrario, constituye un óbice para este tipo de uniones, es un aspecto interesante que me gustaría tratar con detenimiento.

La religión en el proceso de formación identitaria de los/as jóvenes, contextualizado dentro del modelo secular, ¿puede tener un papel importante en que estos/as jóvenes hijos e hijas de parejas mixtas sean percibidos como diferentes en mayor o menor medida? ¿Cómo

afrontan estos/as jóvenes, con padre o madre socializados en una religión, su desarrollo personal e identitario en un modelo secular que muchas veces es contrario a lo que les han transmitido? ¿Son los/as jóvenes hijos e hijas de uniones inter-religiosas de cualquier afiliación igualmente percibidos que aquellos hijos e hijas de uniones inter-religiosas en las que uno de sus miembros es musulmán?

De igual modo, la secularización puede determinar en algún sentido la respuesta a interrogantes que surgían de la reflexión sobre el concepto de islamofobia. Por ejemplo; ¿Qué ocurre con los musulmanes europeos? Si el estereotipo y el rechazo no se dirigen contra musulmanes europeos podríamos afirmar entonces que, en este caso, no existe religofobia, sino pura xenofobia “racial” hacia los inmigrantes magrebíes como tales. Ahora bien, ¿son los musulmanes europeos, conversos, por ejemplo, objeto también de estigmatización y discriminación? Si la respuesta es afirmativa, la religofobia de la que hablábamos es un elemento esencial (Bravo López, 2013). Ciertamente es un asunto muy complejo sobre el que sería muy conveniente reflexionar en un futuro y plantear nuevos interrogantes. En cualquier caso, que la respuesta se dirija hacia un sentido u otro no significa que el estereotipo desaparezca, que la visibilidad no opere, y que la estigmatización deje de materializarse.

En definitiva, aún me realizo muchas preguntas sobre cómo la secularización influye en todas estas dinámicas identitarias dentro de la familia y la sociedad, que recordemos hemos señalado como principales agentes de influencia (Sherkat, 2003; Arweck y Nesbitt, 2010; 2011), y para las que me gustaría intentar tener respuesta en próximas etapas de mi carrera investigadora.

5.5. Consideraciones finales sobre el recorrido de la investigación

Es difícil escribir de manera breve, o condensar en unas cuantas líneas, cuál es la reflexión que tengo después de terminar esta experiencia. Ha transcurrido un periodo de tiempo entre la finalización del anterior apartado de conclusiones y el comienzo de este último. Puede ser cierto eso que dicen de que “los finales asustan”, y más tratándose de una relación tan larga e intensa como la que se tiene con la tesis doctoral.

Con estas frases queda claro cuál es el significado que esta investigación ha tenido para mí, tanto a nivel personal como académico. En el apartado metodológico en el que se describe la posicionalidad ya dije que había sido un reto, y nada más lejos de mi intención que repetirme de nuevo. La complejidad quizás reside más en la poca certeza que otorga este tipo de investigación, en la que nadie puede decirte con total seguridad que lo estás haciendo perfectamente y que no hay margen de error alguno. Esta poca certeza, e incertidumbre, también generan a veces inseguridad, porque como en todo proceso las etapas evolutivas dependen mucho de las dudas y los continuos interrogantes. Así que podría decir que he aprendido a confiar, en mí, en los demás... También he tenido que aprender a ser paciente y a gestionar qué ocurre cuando todo no depende de uno mismo, y no se puede tener todo bajo control. Una tesis da también para crecer personalmente, porque al final no solo sois tú y tu texto, sino todo lo que rodea el camino de principio a fin.

Académicamente, ha significado un aprendizaje enorme. Este ha sido mi primer, primero de muchos espero, encuentro con la Antropología. He trabajado con personas, sus relatos, sus experiencias, sus historias, y a veces sus intimidades, y esto también me ha supuesto un proceso de deconstrucción propia. Al final todo aprendizaje, cuando es de verdad, está relacionado. Es decir, no se puede aislar en este caso el aprendizaje académico de la evolución personal.

Lo que esperaba de esta tesis en su inicio ha cambiado mucho, y no podría afirmar que he cerrado del todo un tema clave de investigación, me han quedado muchas preguntas por contestar, sobre todo preguntas que han surgido intentando contestar las preguntas inicialmente formuladas. Pero esto no me ocasiona una interpelación negativa

necesariamente. Espero que lo que se transmita en esta tesis sea interés y curiosidad, que es lo que yo también he experimentado; que se transmita que es un trabajo riguroso, de calidad y, sobre todo, humano.

En cuanto a los resultados obtenidos, espero haber aportado suficientes elementos descriptivos de la realidad social que viven estas jóvenes. Sobre todo, en el sentido de que no parezca tener menos importancia de la que realmente tiene. He hablado muchas veces de la capacidad de agencia y estrategia, y ciertamente es real; pero no debemos olvidar que esto no quita que exista la discriminación, ni que ellas sufran cuando la experimentan. Como he señalado en un artículo basado en este trabajo (Rodríguez-Reche, C. y Rodríguez-García, D., 2020), lo uno es consecuencia de lo otro.

Los resultados obtenidos y descritos ponen de relieve que aún queda mucho por hacer, algo que no será nada fácil, a pesar de que existan estas generaciones de personas jóvenes queriendo transformar las realidades hegemónicas. Los contextos políticos y económicos actuales no ayudan, la manipulación de los discursos, la demagogia anti-inmigración... todo está muy relacionado. Y mientras esta coyuntura siga existiendo, será muy difícil poner fin a este problema. Porque categorizar y extranjerizar es un problema, no porque ser extranjera lo sea, sino porque esa percepción de extranjera que se ejerce sobre las jóvenes esta estereotipada, y no es la misma que se ejerce sobre una joven de cualquier otro país europeo y occidental.

De nuevo, por última vez en este texto, remarco la importancia de la visibilidad en las dinámicas y procesos sociales, no solo en el tema que nos ocupa, sino en muchos ámbitos que determinan las relaciones sociales, las dinámicas de interacción, las dinámicas institucionales, políticas y administrativas...

Y para terminar este trabajo, me gustaría exponer una reflexión de Audre Lorde que me parece muy pertinente y que, en cierto modo, también ha guiado las preguntas de esta investigación; “No son nuestras diferencias las que nos dividen. Es nuestra incapacidad para reconocer, aceptar y celebrar esas diferencias”.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, L. (1989). Zones of theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 267-306.
- Actis, W., Pereda, C., De Prada, M.A. (1994). *Marroquins a Catalunya*. Barcelona: Enciclopedia catalana.
- Adamczyk, A., Hayes, B.E. (2012). Religion and sexual behaviours: understanding the influence of Islamic cultures and religious affiliation for explaining sex outside of marriage. *American Sociological Review*, 77 (5), pp. 723-746. DOI: 10.1177/0003122412458672.
- Aixelá-Cabré, Y. (2000). *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Bellaterra.
- Aixelá-Cabre, Y. (2011). Ser mujer y musulmana en Marruecos. Discursos sobre la influencia de la religión en la construcción de género. En *Religión y Patrimonio cultural en Marruecos; una aproximación antropológica e histórica* (pp. 165-176). Sevilla: Signatura Ediciones
- Akzbarzadeh, S., Roose, J.M. (2011). Muslims, Multiculturalism and the question of the silent minority. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 31 (3), pp. 309-325. DOI: 10.1080/13602004.2011.599540.
- Alba, R., Kasinitz, P., Waters, M.C. (2011). The Kids are (Mostly) alright: Second-Generation Assimilation. *Social Forces*, 89 (3), pp. 763-774.
- Alba, R., Nee, V. (2003). *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- Alberti Manzanares, P. (1999). La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis. *Nueva Antropología*. XVI (55), pp. 105-130.
- Al-Yousuf, H. (2006). Negotiating Faith and Identity in Muslim-Christian Marriages in Britain. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17 (3), pp. 317-329.
- Anthias, F. (2008). Thinking through the lens of translocational positionality: An intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocation: Migration and Social Change*, 4 (1), pp. 5-20.
- Anthias, F., Yuval-Davis, N. (1992). *Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender and Class and the anti-racist struggle*. London: Routledge.
- Arweck, E., Nesbitt, E. (2010a). Close encounters? The intersection of faith and ethnicity in mixed-faith families. *Journal of Beliefs & Values*, 31 (1), pp. 39-52. DOI: 10.1080/13617671003666696.

- Arweck, E., Nesbitt, E. (2010b). Plurality at Close Quarters: Mixed-Faith Families in the UK. *Journal of Religion in Europe*, 3, pp. 155-182.
- Arweck, E., Nesbitt, E. (2010c). Young People's identity formation in mixed faith-families: continuity or discontinuity of religious tradition? *Journal of contemporary religion*, 25 (1), pp. 67-87. DOI: 10.1080/13537900903416820.
- Arweck, E., Nesbitt, E. (2011). Religious education in the experience of young people from mixed-faith families. *British Journal of Religious Education*, 33 (1), pp. 31-45. DOI: 10.1080/01416200.2011.523520.
- Ata, A. (2009). Adjustment and complications of catholic and inter-faith intermarriages. *Australian ejournal of theology*, 13 (1), pp. 1-26.
- Ata, A., Furlong, M. (2005). Researching Moslem-Christian Marriages: Extrapolating from Mixed-Faith Couples towards the Practices of Convivencia. *ANZJFT*, 26 (4), pp. 200-209.
- Balibar, E. (1991). "¿Existe el neorracismo?" En Balibar, E., Wallerstein, I. (Eds.), *Raza, Nación y Clase* (pp.31-48). Madrid: Iepala.
- Bangstad, S. (2004). When Muslims marry non-Muslims: marriage as incorporation in a cape Muslim community. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 15 (3), pp. 349-364. DOI: 10.1080/0959641042000233273.
- Barker, M. (1981). *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. Londres: Junction Books.
- Bhabha, H.K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Blau, M.P., Blum, T.C., Schwartz, J.E. (1982). Heterogeneity and Intermarriage. *American Sociological Review*, 47(1), pp. 45-62.
- Boag, S., Yayha, S. (2014). Till faith do us part: Relation between religious affiliation and attitudes towards cross-cultural and interfaith dating and marriage. *Marriage and Family Review*, 50 (6), pp. 480-504. DOI: 10.1080/01494929.2014.909376.
- Bonilla-Silva, E. (1999). "The Essential Social Fact of Race." *American Sociological Review*, 64 (6), pp. 899-906.
- Bouteldja, H. (2016). Raza, clase y género: ¿Nueva divinidad de tres cabezas? *Clivajes, Revista de Ciencias Sociales*, Año III (6), pp. 1-13.
- Brahm Levey, G. (2012). Interculturalism vs. Multiculturalism: A distinction without difference? *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), pp. 217-224. DOI: 10.1080/07256868.2012.649529.

- Braithwaite, S., Scott, R., Gwen, L., et al. (2015). The Influence of Religion on the Partner Selection, Strategies of Emerging Adults. *Journal of Family Issues*, 36 (2), pp. 212-231.
- Bravo López, F. (2010). ¿Qué es la islamofobia? *Tribuna abierta*, 159, pp. 189-207.
- Bravo López, F. (2013). Islamofobia. Acerca de la continuidad y el cambio en la tradición antimusulmana. *Historia Social*, 75, pp. 41-61.
- Brubaker, R., Cooper, F. (2000). "Beyond 'Identity'". *Theory and Society*, 29, pp. 1-47.
- Caballero, Ch. (2014). Mixed emotions: reflections on researching racial mixing and mixedness. *Emotions, Space and Society*, 11, pp. 79-88.
- Cadavid Gaviria, V. (2009). Juventud e industria cultural: referentes identitarios en transformación. *Revista Kavilando*, 1(2), pp. 67-72.
- Campos, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario. *Universidad de La Habana*, 273, pp. 184-199. ISSN 0253-9276.
- Capote, A. (2011). Inmigrantes marroquíes en Andalucía: Itinerarios migratorios en distintos contextos locales de las provincias de Córdoba y Granada. *Cuadernos geográficos*, 49 (2), pp. 33-54.
- Carol, S. (2013). Intermarriage attitudes among minority and majority groups in Western Europe: the role of attachment to the religious in group. *International Migration*, 51 (3), pp. 67-83. DOI: 11.1111/IMIG.12090.
- Carol, S. (2016). Like Will to Like? Partner Choice among Muslim Migrants and Natives in Western Europe. *Journal of ethnic and migration studies*, 42(2), pp. 261-276.
- Carrasco Trisancho, R.C. (2011). *El proceso migratorio de las mujeres marroquíes: producción, reproducción y transformación de las identidades de género y culturales*. (Tesis de Doctorado), Universidad de Huelva.
- Cerchiaro, F. (2017). "In the name of children": mixed couples parenting analyzed through their naming practices. *Identities, Global Studies in Culture and Power*, 26 (1), pp. 51-58. DOI: 10.1080/1070289x.2017.1353314.
- Cerchiaro, F. (2019). Fighting for What? Couples' Communication, Parenting and Social Activism: The Case Study of a "Christian-Muslim" Families' Association in Brussels (Belgium). *Religions*, 10 (270), pp. 1-13.
- Cheng, E.J. (2015). Islamophobia, Muslimophobia or racism? Parliamentary discourses on Islam and Muslims in debates on the minaret ban in Switzerland. *Discourses and Society*, 26 (5), pp. 562-586.

- Choudhry, S. (2010) *Multifaceted Identity of Interethnic Young People: Chameleon Identities*. Burlington, VT: Ashgate.
- Crenshaw Williams, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. Chicago: University of Chicago Legal Forum.
- Del Olmo, M. (2000). Los conversos españoles al Islam: De mayoría a minoría por la llamada de Dios. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, VII, pp. 13-40.
- Delgado Ruiz, M. (1998). El mito de la multiculturalidad. De la diversidad cultural a la desigualdad social. *Revista catalana de seguretat pública*, 2, pp. 55-72.
- Dietz, G. (2000). Discrimination of Muslim women in Spain. En Blaschke, J. (Ed.), *Multi-level discrimination of Muslim Women in Europe* (pp.341-518). Berlín: Parabolis.
- Dietz, G. (2004). Mujeres musulmanas en Granada discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa. *Migraciones Internacionales*, 2 (3), pp. 6-33.
- Dietz, G., El-Shohoui, N. (2011). *Mujeres musulmanas a la sombra de Al-Ándalus; Intersecciones contemporáneas de religión, género y etnicidad en el sur de España*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Dittrich, M. (2003). The Europe We Need: What perspectives for Islam and Muslims in Europe. *EPC Issue Paper, the European Policy Centre*, 8.
- Domingo, A. (1992). El amor en los tiempos de crisis. En Verdú, V. (Ed.), *Nuevos amores, nuevas familias* (pp.149-178). Barcelona: Tusquets.
- Domingo, A. (2000). El desmentido: la ardua tarea del demógrafo. En: SOS RACISMO, *Informe anual 2000 sobre el racismo en el Estado español* (pp. 229-232). Barcelona: Icaria.
- Domingo, A., Blanes, A. (2015). Inmigración y Emigración en España: Estado de la cuestión y perspectivas de futuro. *Anuario de la inmigración en España 2014- 2015* (pp. 94-122). Barcelona: CIDOB.
- Dunn, KK. Klocker, N., Salabay, T. (2007). Contemporary racism and Islamaphobia in Australia: Racializing religion. *Ethnicities*, 7(4), pp. 564-589.
- Ebaugh, H.R. (2003). Religion and the New Immigrants. En Dillon, M. (Ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (pp.225-239). New York: Cambridge University Press.

- Edwards, R., Caballero, Ch., Pthussery, S. (2010). Parenting children from 'mixed' racial, ethnic, and faith backgrounds: typifications of difference and belonging. *Ethnic and racial studies*. 33 (6), pp. 949-967. DOI: 10.1080/01419870903318185.
- Eickelman, F.D. (2003). *Antropología del mundo islámico*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Erdenir, B. (2010). Islamophobia qua racial discrimination. En Triandafyllidou, A. (Ed.), *Muslims in 21st Century Europe: Structural and Cultural Perspectives*, (pp. 27-44). London: Routledge.
- Essed, P. (1991). *Understanding everyday racism. An interdisciplinary theory*. London: SAGE.
- Ferrer Ortiz, J. (2011). Libertad religiosa e inmigración: el matrimonio canónico entre católica y musulmán. *Ius Canonicum*, 51, pp. 547-586.
- Foner, F. (2015). Is Islam in Western Europe Like Race in the United States? *Sociological Forum*, 30 (4), pp. 885-899. DOI: 10.1111/socf.12199.
- Fredrickson, G. M. (2002). *Racism: a short history*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Froese, R. (2008). One family, two religions: child belief or child grief in Christian-Muslim families? *British Journal of Religious Education*, 30 (1), pp.37-47.
- García Martínez, A. (2008). La influencia de la cultura y las identidades en las relaciones interculturales. *Kairos. Revista de temas sociales*, 12 (22), pp. 1-16.
- Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*. Paris: La Découverte.
- Giménez Romero, C. (2008). Interculturalismo, elaboraciones y propuestas desde un equipo universitario teórico-aplicado. En Giuseppe Mantovani (Ed.), *Intercultura e Mediazione. Teorie ed esperienze* (pp.149-169). Roma: Editorial Carocci.
- Goffman, E. (1963). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldstein, J., Harknett, K. (2006). Parenting Across Racial and Class Lines: Assortative Mating Patterns of New Parents Who Are Married, Cohabiting, Dating or No Longer Romantically Involved. *Social Forces*, 85(1), pp. 121-143. DOI: 10.1353/sof.2006.0125.
- Gómez García, L: «El discreto encanto de la islamofobia», El País, 19 de septiembre de 2009.
- González Alcantud, J.A. (2014). De las razas históricas al racismo elegante. Nuevas perspectivas para un debate humanístico urgente. *Erebea, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 4, pp. 325-352.

- Gordon, M. (1964): *Assimilation in America Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. NY: Oxford University Press.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de “racismo” en Michael Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona de no-ser? *Tábula Rasa*, 16, pp. 79-102.
- Halliday, F. (1999). “Islamophobia” reconsidered. *Ethnic and Racial Studies*, 22 (5), pp.892-902. DOI: 10.1080/014198799329305.
- Hansen, N. (2017). *Abriéndose camino: mundos juveniles de descendientes de familias ecuatorianas, dominicanas y mixtas en Barcelona* (Tesis de doctorado), Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Hegel, G.W.F. (1807). *Fenomenología del Espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hervieu-Léger, D. (1998). The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity. *International Sociology*, 13, pp. 213–228.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a chain of memory*, Cambridge: Politiy P.
- Hewitt, J.P., Stokes, R. (1975). Disclaimers. *American Sociological Review*, 40, pp.1-11.
- Hollingshead, A. B. (1950). Cultural factors in the selection of marriage mates. *American Sociological Review*, 15, pp. 619–627.
- Hopkins, P.E. (2010). *Young People, place and identity*. New York: Routledge.
- Huijnk, W., Liefbroer, A. (2012). Family influences on intermarriage attitudes: A sibling Analysis in the Netherlands. *Journal of Marriage and Family*, 74, pp.70-85.
- Huntington, S. (1993). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Ediciones Paidós y Grupo Planeta.
- Inglehart, R., Norris, P. (2009). Muslim integration into Western cultures: Between origins and destinations. *HKS Faculty Research Working Paper Series*, RWP09-007.
- Islam in Europe comitte of the conference of European Churches. (2000). Marriages between Christians and Muslims: pastoral guidelines for Christians and churches in Europe. *Journal of minority affairs*, 20 (1), pp. 147-160.
- Jabardo Velasco, M. (1998). Inmigración femenina africana y la construcción social de la “Africanidad”. *Ofrim Suplementos*, 3, pp. 175-190.
- Jabardo Velasco, M. (2000). Migración, multiculturalismo y minorías étnicas en España. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, ISSN 1135-1853, 7, pp. 139-166.
- Jabardo Velasco, M. (2005). Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, 16, pp. 81-97.

- Jenkins, R. (1997) *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London and Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Jenkins, R. (2008). *Social Identity*. New York: Routledge
- Jiménez Bautista, F. (2006). La inmigración marroquí en Granada: su imagen y percepción por los jóvenes granadinos. *Estudios Geográficos*, 67 (261), pp. 549-578.
- Jiménez Martín, D. (2008). Las comunidades musulmanas en España y su relación con el Estado. *Anales de Historia Contemporánea*, 24, pp.105-119.
- Jo Neitz, M. (2003). Engaging Feminist Inquiry in the Sociology of Religion. En Dillon, M. (Ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (pp.276-294). New York: Cambridge University Press.
- Kalmijn, M. (1998). “Intermarriage and homogamy: Causes, patterns, trends”. *Annual Review of Sociology*, 24, pp. 395– 421.
- Le Gall, J., Meintel, D. (2015). Cultural and Identity Transmission in Mixed Couples in Quebec, Canada: Normalizing Plural Identities as a Path to Social Integration. *The Annals Academy of Political and Social Sciences*, 662, pp. 111-128.
- Lema Tomé, M. (2003). Matrimonio poligámico, inmigración islámica y libertad de conciencia en España. *Migraciones Internacionales*, 2 (2), pp.149-170.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- López Cabrera, J. (2016). *Racismo y xenofobia en España (1975-2004)*. Trabajo Fin de Máster, Universidad de La Laguna.
- López García, B., Cazorla Pérez, J., Kepel, G., De Mas, P. (Eds.). (1993). *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Editorial Mapfre.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, 9, pp. 73-10.
- Luke, C., Luke, A. (1998). Interracial families: difference within difference. *Ethnic and Racial Studies*, 21, pp. 728-754.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mamdani, M. (2002). Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism. *American Anthropologist*, 104 (3), pp. 766-775. DOI: 10.1525/aa.2002.104.3.766.
- Marín González, J. (2003). Las “razas” biogenéticamente no existen, pero el racismo sí, como ideología. *Revista Diálogo Educativo, Curitiba*, 4 (9), pp. 107-113.
- Martín Corrales, E. (2002). *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona: Editorial Marcial Pons.

- Martín, E. y Castaño, A. (2004). El encierro de los inmigrantes en la Universidad Pablo de Olavide. Sevilla. En López García, B., Berriane, M. (Eds.), *Atlas de la inmigración marroquí en España* (pp. 251-252). Madrid: TEIM-UAM.
- Martin, P., Freud A. (2013). Racism, Differentialism, and antiracism in everyday ideology: A mixed-methods study in Britain. *International Journal of Conflict and Violence*, 7 (1), pp. 57-73.
- Martínez Pérez, A., Soriano Ayala, E., Mayoral Carrasco, R. (2015). Transnational families of migrant mother from Morocco in Spain and their transmission of cultural values. *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, 3 (1), pp. 64-77.
- Mateo Dieste, J.L. (1997). *El "moro" entre los primitivos. El caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundación "La Caixa".
- Mateo Dieste, J.L. (2018). *Moros vienen. Historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las culturas.
- McLennan, F.M. (1865). *Primitive Marriage, an inquiry into the origin of the form capture in marriage ceremonies*. Edimburgo: Adam and Charles Black.
- Meer, N. (2008). The politics of voluntary and involuntary identities: are Muslims in Britain an ethnic, racial or religious minority? *Patterns of Prejudice*, 42 (1), pp. 61-81. DOI: 10.1080/00313220701805901.
- Meer, N. (2013). Racialization and religion: race, culture and difference in the study of anti-Semitism and Islamophobia. *Ethnic and Racial Studies*, 36 (3), pp. 385-398. DOI: 10.1084/01419870.2013.734382.
- Meer, N., Dwyer C., Modood, T. (2010). Embodying Nationhood? Conceptions of British national identity, citizenship, and gender in the "Veil Affair". *The Sociological Review*, 58 (1), pp.84-111.
- Meer, N., Modood, T. (2009). Refutations of racism in the Muslims Questions. *Patterns of Prejudice*, 43 (3-4), pp. 335-354.
- Meer, N., Modood, T. (2012): How does interculturalism contrast with multiculturalism? *Journal of Racial Studies*, 33 (2), pp.175-196.
- Mijares L., Ramírez, A. (2008). Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión. *Anales de historia contemporánea*, 24.
- Modood, T. (1997). "Difference", cultural racism and anti-racism. En Werbner, P., Modood, T. (Eds.), *Debating cultural hybridity: multicultural identities and the politics of anti-racism* (pp. 154-172). London: Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.

- Modood, T. (2005). Muslims, Religious Equality and Secularism. *Migration, Religion and Secularism*, 17/18. Paris: Sorbonne University.
- Modood, T., Meer, N. (2012). Rejoinder: Assessing the divergences on our Readings of Interculturalism and Multiculturalism. *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), pp. 233-244. DOI: 10.1080/07256868.2012.649531.
- Molina, J.L., Rodríguez-García, D. (2017). Ethnicity, Multiculturalism, and Transnationalism En Callan, H. (Eds.), *The international Encyclopedia of Anthropology*. John Wiley & Sons, Ltd.
- Moreras, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.
- Moreras, J. (2004). Islamofobia: ¿un nuevo término en el vocabulario de la exclusión? En: *Informe Anual sobre el racismo en el Estado Español*, Barcelona: SOS Racismo-Icaria.
- Nash, M. (2001). Diversidad, multiculturalismo e identidades: perspectiva de género. En Nash, M., Marre, D. (Eds.), *Multiculturalismos y género: perspectivas interdisciplinarias* (pp.1-38). Barcelona: Bellaterra.
- Navarro, L. (2012) Islamofobia y sexismo. Las mujeres musulmanas en los medios de comunicación occidentales. En G. Martín y R. Grosfoguel (Eds.), *La islamofobia a debate* (pp. 141-166). Madrid: Casa Árabe.
- Nelsen, H. M. (1990). The Religious Identification of Children of Interfaith Marriages. *Review of Religious Research*, (32), pp. 122 – 134.
- Ortiz Guitart, A., Solana Solana, M., Rodríguez-García, D. (2016). *Nois/es i joves de parelles mixtes a Catalunya: entre l'elecció i la construcció indentitària*. Barcelona: Instituto d'Estudis Catalans.
- Ortiz, F. (1911). *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*. París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan.
- Parekh, B. (2006). Europe, liberalism and the “Muslim question”. En Modood, T., Triandafyllidou, A., Zapata Barrero, R. (Eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European Approach* (pp. 179-204). London: Routledge.
- Parker Gumucio, C. (2008). Interculturality, conflicts and religion: theoretical perspectives. *Social Compass*, 55 (3), pp. 316-329.

- Pérez Torres, V., Pastor Ruiz, Y., Abarrou-Ben-Boubaker, S. (2018). Los Youtubers y la construcción de la identidad adolescente. *Comunicar*, 55 (XXVI), pp. 61-70. DOI: 10.3916/C55-2018-06.
- Pérez-Díaz, V., Álvarez-Miranda, B., Chuliá, E. (2004). *La inmigración musulmana a Europa: turcs a Alemanya, algerians a França i marroquins a Espanya*. Barcelona: Fundació 'La Caixa' (Colecció Estudis Socials, No. 15).
- Pettigrew, T.F., Meertens, R.W. (1995). Subtle and blatant prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25, pp. 57-75.
- Petts, J.R., Knoester, C. (2007). Parents' Religious Heterogamy and Children's Well-Being. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), pp. 373-389.
- Portes, A., Rumbaut, R.G. (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley/New York: University of California Press.
- Portes, A., Zhou, M. (1992). The New Second Generation: Segmented Assimilation and its variants among Post-1965 immigrant Youth. *The Annals*, 530, pp.74-96.
- Proshansky, H.M., Fabian, A.K., Kaminoff, R. (1983). Place-identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environmental Psychology*, 3 (1), pp. 57-83.
- Pumares Fernández, P., Jolivet, D., (2011). Dinámica demográfica y características de la inmigración marroquí en Andalucía. En Cohen, A., Berriane, M. (Eds.). *De Marruecos a Andalucía: Migración y espacio social* (pp.25-52). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Pumares Fernández, P., Jolivet, D., (2011). Marcos socioespaciales de la inserción de los inmigrantes en Andalucía: los componentes principales. En Cohen, A., Berriane, M. (Eds.). *De Marruecos a Andalucía: Migración y espacio social* (pp.205-256). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Quijano, A. (2000). ¡Qué tal raza! *Revista del CESLA*, (1), pp. 192-200.
- Ramberg, I. (2004). Islamophobia and its Consequences on Young People. *European Youth Centre Budapest, June 1-6 2004, Seminar Report*. Strasbourg: Council of Europe.
- Ramírez, A. (2011). *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Editorial Catarata.
- Ramírez, A., (Ed.). (2014). *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra.

- Richard, L. Jr., Yankee, G., Bletzer, S. (1997). Racial and non racial factors that influence spouse choice in Black–White marriages. *Journal of Black Studies*, 28 (1), pp. 61–78.
- Ricoeur, P. (1990). *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rodat, S. (2017). Cultural Racism: A conceptual Framework. *RSP*, 54, pp. 129-140.
- Rodríguez-García, D. (2002). *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África*. (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Rodríguez-García, D. (2004). *Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de población africana en Cataluña*. Barcelona: Servei de Publicacions de la UAB.
- Rodríguez-García, D. (2006). Mixed marriages and transnational families in the Intercultural Context: A case Study of African-Spanish Couples in Catalonia. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32 (3), pp. 403-433.
- Rodríguez García, D. (2010). Retos y tendencias en la gestión de la inmigración y la diversidad en clave transatlántica. *Documentos CIDOB Migraciones*, (21). Barcelona: Fundación CIDOB.
- Rodríguez García, D. (2013). "La abominación de lo híbrido: La mixofobia como política de Estado". *Glocalism: Journal of culture, politics and innovation*. 2013, 1. DOI: 10.12893/gjcpi.2013.1.2.
- Rodríguez-García, D. (2015). "Introduction: Intermarriage and Integration Revisited: International Experiences and Cross-disciplinary Approaches". *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662 (1), pp. 8-36.
- Rodríguez-García, D. (2016). "Multicultural / Multiculturalism". *Dictionary of International Migrations*. Brasil: Observatório das Migrações Internacionais.
- Rodríguez-García, D. (2018). Endogamia/Exogamia. En Aguirre Baztán, A. (Ed.), *Diccionario Temático de Antropología Cultural*, pp. 154-160. Madrid: Delta.
- Rodríguez-García, D., Lubbers, M., Solana, M., De Miguel-Lunken. (2015). Contesting the nexus between intermarriage and integration: findings from a multi dimensional study in Spain. *Annals, AAPSS*, 662, pp. 223-245.

- Rodríguez-García, D., Lubbers J.M., Solana, M. (2016). Preference and prejudice: Does intermarriage erode negative ethno-racial attitudes between groups in Spain? *Ethnicities*, 16 (4), pp. 521-546.
- Rodríguez-García, D., Solana-Solana, M., Ortiz-Guitart, A., Freedman, J. (2018). Linguistic Cultural Capital among Descendants of Mixed Couples in Catalonia, Spain: Realities and Inequalities, *Journal of Intercultural Studies*, 39 (4), pp. 429-450. DOI: 10.1080/07256868.2018.1487388.
- Rodríguez-García, D., Solana, M., Ortiz-Guitart, A., Ballestín, B. (2019) “Blurring of Colour Lines? Ethnoracially Mixed Youth in Spain Navigating Identity”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. DOI: 10.1080/1369183X.2019.1654157.
- Rodríguez-Reche, C., Rodríguez-García, D. (2020). El estigma de la musulmanidad: visibilidad percibida y racismo en hijas de parejas mixtas con padre/madre de origen magrebí en Barcelona y Granada. *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 25 (1), Pendiente de publicación.
- Romero Morales, Y. (2019). Moras; imaginarios de género y alteridad en la narrativa española femenina del siglo XX. Reseña de Ana Isabel Hernández Rodríguez. *Castilla, Estudios de Literatura*, 11, pp. 17-19.
- Rosón Lorente, F.J. (2008). *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino*. Tesis Doctoral, Universidad de Granada.
- Rumbaut, R.G. (2005). “Sites of belonging: Acculturation, Discrimination, and Ethnic Identity Among Children of Immigrants”. En Weisner, S.T. (Ed.), *Discovering Successful Pathways in Children’s Development: Mixed Methods in the Study of Childhood and Family Life* (pp.111-162). Chicago: University Chicago Press.
- Rumbaut, R.G. (2008). Reaping what you sew: Immigration, Youth, and Reactive Ethnicity. *Applied Developmental Science*, 22 (2), pp. 108-111.
- Sadar, S. (2002). Inter-religious Marriage: Christian women marrying Muslim men In Pakistan. *Transformation*, 19(1), pp. 44-48.
- Sagaama, O. (2009). *Integración lingüística y cultural de los inmigrantes en España. Los marroquíes en Barcelona*. (Tesis de doctorado). Departamento de Filología Hispánica de la Universidad de Barcelona.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- San Román, T. (1996). *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Servei de publicacions de la UAB/Madrid: Tecnos/Bellaterra.

- Secretariado de Coordinación para el Desarrollo de la Justicia y la Paz (SECOD). (1972). Informe: *Situació dels treballadors nordafricans a Barcelona*.
- Sherkat, E.D. (2003). Religious socialization; sources of influence and influences of agency. En Dillon, M. (Ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (pp.151-163). New York: Cambridge University Press.
- Smith, S., Maas, I., Tubergen F. (2012). Irreconcilable differences? Ethnic intermarriage and divorce in the Netherlands, 1995–2008. *Social Science Research* 41, pp. 1126–1137.
- Soledad Valcárcel, M., Rivera de la Fuente, V. (2014). Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional. *Tabula Rasa*, 21, pp. 139-164.
- Song, M. (2003). *Choosing Ethnic Identity*. Cambridge: Polity Press
- Song, M. (2009). Is intermarriage a good indicator of integration? *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (2), pp. 331-348.
- Stolcke, V. (1995). “Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”, *Current Anthropology*, 36 (1), pp. 1-24.
- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, 14, pp. 25-60.
- Sue, D.W. (2010). *Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender, and Sexual Orientations*. Wiley: Hoboken, NJ.
- Symington, A. (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. *AWID: Derechos de las mujeres y cambio económico*, 9, pp.1-8.
- Taguieff, A-P. (1990). *The New Cultural Racism in France*. New York: Telo Press.
- Taguieff, A-P. (2001). The Specter of Metissage: the mixophobic hypothesis, en Taguieff, A-P. (Ed.), *The forcé of prejudice: on racism and its double* (pp. 213-229). University of Minnesota, Press London.
- Téllez Delgado, V. (2011). *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la “musulmanidad”* (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Toguslu, E., Leman, J., Sezgin Mesut, I. (2014). *New Multicultural Identities in Europe: Religion and Ethnicity in Secular Societies*, Leuven: LUP.
- Tsafir, N. (2005). The attitude of sunni islam towards Jews and Christians as reflected in some legal issues. *Al-Qantara*, XXVI (2), pp. 317-336.

- Tvrtkovic George, R. (2001). When Muslims and Christians Marry. *América*, 10, pp. 10-14.
- Unión de Comunidades Islámicas de España, UCIDE (2018): *Estudio demográfico de la población musulmana; Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2018*.
- Varro, G. (1995). *Les Couples Mixtes et Leurs Enfants en France et en Allemagne*. Paris: Armand Colin.
- Veredas Muñoz, S. (1999). Procesos de construcción de identidad entre la población inmigrante. *Papers*, 57, pp. 113-129.
- Voas, D. (2003). Intermarriage and the demography of secularization. *British Journal of Sociology*, 54 (1), pp. 83-108. DOI: 10.1080/0007131032000045914.
- Weber, M. (1904). *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid: Alianza Editorial. ISBN: 9788491049234.
- Werbner, P. (2012): Multiculturalism from Above and Below: Analysing a Political Discourse. *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), pp. 197-209.
- Wieviorka, M. (1997). Is it so difficult to be an Anti-Racist? En Werbner, P., Modood, T. (Eds.), *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books.
- Wieviorka, M. (2012): Multiculturalism: A Concept to be redefined and certainly not replaced by the extremely vague term of Interculturalism. *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), pp. 225-231. DOI: 10.1080/07256868.2012.649530.
- Woesthoff, J. (2013). "When I marry a Mohammedan": migration and the challenges of Interethnic marriages in Post-War Germany. *Contemporary European History*, 22 (2), pp. 199-231. DOI: 10.1017/S0960777313000052.
- Zapata-Barrero, R. (2006). The Muslim community and the Spanish tradition. Maurophobia as a fact, and impartiality as a desiderátum. En Modood, T., Triandafyllidou, A., Zapata Barrero, R. (Eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European Approach*, (pp.143-162). London: Routledge.
- Zurita Márquez, E., Llorente Martín, F.M. (2015). La etnografía antropológica como herramienta formativa en la enseñanza superior. *Opción*, 31 (1), pp. 736-751.

ANEXOS

Listado de personas entrevistadas

Barcelona

- **Paula:** Paula es una joven de Barcelona, en el momento de la entrevista tenía 18 años. Su padre es originario de Tánger, y su madre es nacida en Barcelona. La trayectoria migratoria de su padre se caracteriza, sobre todo, porque Barcelona no fue su primer destino, pasó bastante tiempo en Francia antes de decidirse por la ciudad. Una vez en Barcelona trabajaba para su actual suegro, así fue como conoció a la madre de Paula. Actualmente trabaja como mecánico en un taller de coches en el barrio de la Sagrada Familia. Paula es una aficionada del baile y lo practica muy a menudo, de hecho, estuvo bastante enferma durante un tiempo y el baile fue lo que la motivaba en aquella época. Tiene un hermano más, y aunque ella no se considera musulmana, ni en casa se practica la religión, su hermano sí que lo es y está casado con una mujer marroquí y musulmana. A sus padres, aunque ahora lo aceptan, al principio no les pareció bien que su hermano decidiese practicar el islam para poder estar con su mujer, cuando nunca antes había mostrado ningún interés por la religión.
- **Ainara:** Ainara nació en Palma de Mallorca, lugar al que llegó su padre desde Mekness. Una vez en Palma de Mallorca su padre conoció a su madre y se casaron, pero actualmente están divorciados. Ainara se mudó a Barcelona muy pronto, a casa de su tía para estudiar la E.S.O. Desde entonces vive en la ciudad, ahora de manera independiente. Ha estudiado Humanidades y Periodismo. Cuando la entrevisté tenía 24 años. Ainara tiene una relación distante con su padre, musulmán y casado por segunda vez con una mujer marroquí musulmana, tiene hermanos y hermanas de este segundo matrimonio de su padre con los que sí tiene muy buena relación. No se considera musulmana.
- **Nawal:** Nawal vive en Terrassa y en el momento de la entrevista tenía 22 años. Ella estudió Ingeniería Química en la UAB. Su padre es de Roquetas de Mar, un pueblo de Almería, y su madre de Al Kasr Kafir. Nawal cuenta que sus padres se separaron por motivos religiosos. Su padre tuvo que convertirse para casarse con su madre, pero realmente no estaba convencido, así que con el tiempo se terminaron separando. Su madre ahora está casada con un hombre marroquí y musulmán, con

el que Nawal tiene una relación cordial, además tiene un hermano pequeño. Ella se considera musulmana y afirma que ésta es su principal identidad.

- **Malika:** Malika es una joven que tenía 18 años en el momento de la entrevista, ella nació en Calella, donde vivió con su familia hasta que se mudaron a Barcelona. Su padre es de Tetuán y su madre de Valencia. Malika es una chica muy tímida, quizás la más tímida de todas las que he entrevistado, es una chica musulmana, además ha sido educada dentro del ámbito familiar en esta religión. Su madre se convirtió al islam cuando conoció a su padre. Sus padres son propietarios de una tienda en la que ayuda algunas veces cuando tiene tiempo libre. Tiene una hermana pequeña con la que tiene muy buena relación.
- **Shilah:** Shilah es una joven que nació en Terrassa, pero se mudó a Barcelona para estudiar la carrera. Tiene muy mala relación tanto con su padre como con su madre, y vive independizada, compartiendo piso con unas compañeras. De hecho, con su padre lleva sin hablarse desde que tenía 6 o 7 años, y actualmente tiene 19. Con su madre se habla, pero la relación es distante. Esta mala relación familiar ella la relaciona con el hecho de que tanto su padre como su madre, que están divorciados, no aceptan su orientación sexual, ella es bisexual. Su padre es de Larache y su madre de Terrassa. Sus padres se conocieron porque su madre trabajaba como limpiadora en un centro cívico al que su padre acudía de manera frecuente. El padre es musulmán y las dinámicas en casa, así como la relación entre sus padres, ella las recuerda muy negativas.
- **Amina:** Amina es una joven de Barcelona de 19 años. Su padre es de Al Kasr Kavir y su madre nació en Rodá, Tarragona, pero se mudó a Barcelona para estudiar, actualmente están juntos. Su padre trabaja como conductor de autobús y su madre es profesora de castellano en un instituto. Tiene un hermano de 23 años con el que tiene buena relación. Ella no se considera musulmana, además en casa no se practica la religión en absoluto y afirma que su padre se ha alejado bastante del islam. Visitan frecuentemente a su familia en Marruecos con los que afirma tener muy buena relación.
- **Zahira:** Zahira es una joven de 23 años de Barcelona, estudió la carrera de Periodismo y actualmente estudia Antropología. Su padre es de un pueblo pequeño en Marruecos, pero no recordó el nombre durante la entrevista, y su madre es de Manresa. Ellos se conocieron porque colaboraban juntos en una ONG. Se casaron y

estuvieron bastante tiempo viviendo en Manresa, hasta que se divorciaron. Su padre está actualmente casado con otra mujer marroquí y musulmana, tienen hijos y están asentados en Bélgica. Zahira va a visitarlos de vez en cuando y tiene buena relación, tanto con la mujer de su padre, como con sus hermanos y hermanas. Además, ella tiene otra hermana pequeña. Zahira es una joven que ha viajado mucho, y una de las que más experiencias de racismo ha experimentado, sobre todo en la etapa escolar, quizás por ser una de las más visibles físicamente entre todas las jóvenes entrevistadas.

- **Naisma:** Naisma nació en Barcelona, y tiene 19 años. Su padre es de Kenetra y su madre de Oporto, pero se mudó a Barcelona a vivir con su abuela cuando era muy joven. Su madre tiene una relación bastante mala con sus padres, los abuelos de Naisma, y por eso se mudó a vivir con la actual bisabuela de Naisma. Su padre llegó a Barcelona para estudiar, y a la misma vez trabajaba en una cafetería del barrio de La Sagrera, que fue donde conoció a su madre. Naisma tiene dos hermanas más, una de ellas hace un par de años tuvo un derrame cerebral y estuvo bastante grave. En la entrevista Naisma me cuenta que esto hizo que estrechase su relación con sus hermanas, ya que hasta entonces había sido bastante distante. Toda la familia es musulmana y practicante, su madre se convirtió al islam al conocer a su padre. Lo más curioso quizás de Naisma es que odia la cultura marroquí, y además cuando van a visitar a su familia de Marruecos lo pasa bastante mal, su padre no le ha transmitido prácticamente nada de Marruecos, al contrario, critica constantemente las prácticas culturales asociadas a su país de origen. Cuando visitan a su familia se quedan en una casa independiente que el padre compró, porque compartir espacio con la familia de su padre es difícil. No aceptan a su madre, y tampoco a ella y a sus hermanas. Naisma adora el fútbol, juega bastante y le encanta ver los partidos del Real Madrid con su padre, de hecho, dice que, cuando hay partido, ella y su padre son tan escandalosos que el resto de la familia tiene que irse a otra habitación.
- **Irene:** Ella es la mayor de todas las jóvenes entrevistadas, tiene 30 años y nació en Salou, pero se mudó a Barcelona para estudiar la carrera y desde entonces vive en la ciudad. Está casada, su pareja es de México y es músico. Su padre es de un pueblo de Almería que se llama Huércal Overa y su madre de Kenetra. Su padre emigró desde Almería a Barcelona, con una de sus hermanas, para buscar trabajo, y

ya no ha vuelto nunca más, salvo de visita. Su madre vino de vacaciones a España con una amiga marroquí, tampoco volvió nunca más a Marruecos. Irene lo califica como una huida, ya que su madre tenía una relación bastante regular con su familia marroquí. Era la mayor de muchos hermanos, no pudo estudiar y se dedicaba a la casa y a cuidar de sus hermanos pequeños. Ocurre un poco lo mismo que en el caso de Naisma, la madre de Irene no ha querido transmitirles a sus hijas nada absolutamente sobre la cultura marroquí, en este caso tampoco sobre la religión, y cuando Irene o su hermana han insinuado la posibilidad de visitar Marruecos en familia su madre se ha negado siempre, diciendo que “allí, no se les ha perdido nada”, a pesar de que parte de su familia aún vive allí. Irene tiene una relación muy distante con su madre, a la que califica de tener un carácter muy complicado y hostil.

- **Farah:** Farah es de Barcelona y tiene 21 años, su padre es de Rabat y su madre de Esplugues de Llobregat. Ella actualmente vive independizada con su hermana, estudia la carrera de Traducción e Interpretación en Barcelona. Su padre trabajaba en un hotel, donde conoció a la madre de Farah, que también estaba trabajando allí. La madre de Farah estaba casada anteriormente y se había divorciado. Farah tiene un hermano de este anterior matrimonio de su madre que no se lleva muy bien con su padre, actual marido de la madre de Farah. Farah no es musulmana, en su familia no se practica la religión, en la entrevista cuenta que cuando visitan Marruecos su padre sí que adopta algunas normas religiosas que aquí no cumple, como por ejemplo irse a fumar fuera de la casa o no beber nada de alcohol.

Granada

- **Suleyma:** Suleyma nació en Granada y tiene 26 años. Su padre es de León y se mudó a Granada para terminar de aprender islam, y finalmente convertirse. Una vez convertido al islam viajó a Tánger para conocer una mujer y casarse, así fue como conoció a la madre de Suleyma. Después se establecieron en Granada dónde formaron su familia. El padre de Suleyma ya había estado casado anteriormente, y de este matrimonio Suleyma tiene una hermana. Suleyma es musulmana, su familia, salvo la hermana que tiene del anterior matrimonio de su padre, también lo

es. Ella está estudiando un Máster online y a la misma vez trabaja en una tienda de ropa.

- **Mouna:** Mouna tiene 28 años, nació en Granada, pero actualmente vive en Londres con su marido por temas laborales, y porque su marido es de allí. El padre de Mouna es de Granada, y el caso es un poco similar al de Suleyma y, en general, al del resto de las jóvenes granadinas. Su padre se convirtió al islam en Granada con 26 años, y entonces viajó a Tánger para conocer una mujer musulmana y casarse. Así fue como conoció a la madre de Mouna y finalmente se establecieron en Granada para formar su familia. Mouna tiene un hermano más, que ha vivido dos años en una madrasa de Fez y acaba de regresar a Granada, y una hermana más mayor que ella. Mouna estudia en Londres para ser profesora de yoga, y su marido es profesor de educación primaria en un colegio de Londres. Ambos, tanto Mouna como su marido, son musulmanes y se casaron en Granada.
- **Nadia:** Tiene 22 años y ha nacido en Granada, donde ha vivido toda su vida. Actualmente está estudiando turismo, y su idea es dedicarse en un futuro a promover y fomentar el turismo *halal*. Su marido, Anwar, que también fue entrevistado, trabaja en una agencia de viajes de Granada que ya oferta este tipo de opciones turísticas. El caso de Nadia es similar también al resto, su padre es de La Robla (León) también, igual que el padre de Suleyma, pero conoció el islam en Londres. Finalmente, escuchó hablar sobre la comunidad de musulmanes conversos que se había establecido en Granada y decidió venir a la ciudad para seguir aprendiendo y convertirse al islam. Su madre también es de Tánger, se casó allí con el padre de Nadia, y se mudaron a Granada, donde regentan una tienda de perfumes artesanos en el barrio del Albaicín. Nadia tiene una hermana más y un hermano. Ella, junto con Shams, son las únicas chicas, hijas de pareja mixta de Granada entrevistadas, que llevan hijab.
- **Hassiba:** Nació en Granada y tiene 24 años. Este caso es uno de los pocos diferentes que existen en Granada. Su padre es de origen marroquí, de Casablanca, y su madre de Granada. Su madre, antes de conocer a su padre, había estado casada con un hombre gitano, y esto había ocasionado que se rompiera la relación con su familia materna, con los abuelos de Hassiba, porque no lo aceptaban. Cuando se separaron conoció al padre de Hassiba, pero ella ya se había convertido antes al islam. Sin embargo, la familia materna de Hassiba pensó que, esta conversión al

islam, había sido motivada por la nueva relación de pareja de su madre, y volvieron a romper relaciones con su madre por no aceptar ni la relación, ni su religión. Hace un año aproximadamente que la madre de Hassiba murió de cáncer, y ella es ahora la propietaria de la tetería que regentaba su madre, una de las más antiguas de Granada. Simultáneamente a su trabajo en la tetería estudia un máster de atención a personas socio-dependientes. Ella, musulmana practicante, tiene una relación con un chico gitano y evangelista desde hace mucho tiempo, y, curiosamente, se repite la historia. Su padre no acepta para nada esta relación.

- **Insaf:** Insaf nació en Sevilla, pero se mudó a Granada para estudiar bachillerato, y desde entonces vive en la ciudad con su pareja, a la que conoció estudiando. Tiene 26 años. Su padre es de origen cordobés, se convirtió al islam en Granada y se casó con la madre de Insaf, que, nuevamente, es de Tánger. Se mudaron a Sevilla porque existían más oportunidades laborales y allí tuvieron a su familia. Insaf tiene siete hermanos más, con ella son ocho. Cinco hombres y tres mujeres. Todos en la familia son musulmanes, y cada uno vive en un lugar distinto de Europa. Insaf tiene una relación con un chico no musulmán, y esto le ocasiona muchos problemas de conciencia, tanto que, a pesar de llevar años saliendo con él, aún no se lo ha dicho a su familia.
- **Jamila:** Jamila nació en Murcia, pero desde que tenía pocos meses de vida se mudó a Granada. Su padre era de un pueblo marroquí muy pequeño, ella en la entrevista no recuerda el nombre, pero vivía en Melilla antes de conocer a su madre. Su madre nació en Murcia, allí estudió arquitectura y durante la carrera conoció el islam y decidió convertirse. Había oído hablar de la comunidad de musulmanes conversos que estaba creciendo en Granada, así que decidió establecerse en Granada durante un tiempo. Allí, curiosamente, conoció al padre de Jamila, que había ido desde Melilla a Granada para cursar estudios islámicos en la mezquita de Granada. Se casaron y vivieron en Murcia un tiempo, dónde nació ella. Pero pronto volvieron a Granada, dónde nacieron el resto de sus hermanos/as. El padre de Jamila murió de un accidente de tráfico, pero antes de esto, se había separado de su madre. Jamila afirma que su padre era demasiado estricto, y que las dinámicas en casa cuando convivían todos juntos eran muy complicadas.
- **Elvira:** Elvira nació en Granada, ha vivido en la ciudad toda su vida, y tiene 26 años. Su padre es también de origen granadino, y, antes de conocer a la madre de

Elvira, estaba casado con otra mujer. Juntos conocieron el islam en Granada y decidieron convertirse. Después se separaron y el padre de Elvira conoció a su actual mujer, que es originaria de Tetuán. Su padre era 30 años mayor que su madre. Vivieron en Granada hasta que su padre falleció hace algún tiempo.

- **Shams:** Shams nació en Tánger, pero se mudó a Granada junto a su familia cuando era muy pequeña. Su padre es de Huelva, y su madre de Rabat. De todas las jóvenes entrevistadas es la que más relación tiene con Marruecos, además de haber nacido allí, visita el país muy frecuentemente, porque tiene un hermano viviendo allí. Sus padres se conocieron cuando ambos estaban en Fez de vacaciones. Cuando se casaron vivieron un tiempo en Barcelona, pero decidieron montar un negocio en Tánger y allí tuvieron a su familia. El padre de Shams se convirtió al islam para casarse con su madre, es el único caso en que la conversión no se ha producido con anterioridad al matrimonio.
- **Nazzli:** Nazzli nació en un pueblo de Granada que se llama Jun, y actualmente vive en Granada mientras estudia su carrera de Historia. Su padre es originario de un pueblo de Granada que se llama Íllora, y se convirtió al islam antes de conocer a su madre. Cuando se convirtió al islam decidió casarse con una mujer musulmana, y en un viaje a Tánger para tal propósito conoció a la madre de Nazzli. Se establecieron un tiempo en Ceuta, dónde nació la hermana mayor de Nazzli, y finalmente se mudaron a Granada. Tras un tiempo en la ciudad, hace poco se volvieron a mudar a Ceuta, dónde el padre trabaja en un instituto y su madre trabaja como profesora de árabe en el Centro de Lenguas Modernas.

Grupo de control

Hijas de parejas endógamas en Barcelona

- **Fátima:** Fátima nació en Barcelona y tiene 19 años. Su padre y su madre son de Marruecos. Su padre es de Al Kasr Kavir y su madre es de Larache. Sus padres se conocieron en Marruecos a través de una amiga en común. Se casaron allí, y primero se vino su madre sola, porque tenía una red de conocidos en la ciudad y pensaron que así sería más fácil encontrar un trabajo y que pudieran volver a juntarse. Pasaron siete años hasta que el padre de Fátima pudo emigrar a Barcelona

y establecerse junto a su mujer. Su padre trabaja en mantenimiento de las vías del tren y su madre es ama de casa. Fátima tiene una hermana melliza con la que la comparan a menudo. Ella tiene la piel oscura y lleva hijab, todo lo contrario que su hermana que tiene una piel más blanca y no lo lleva. Toda la familia practica la religión musulmana.

- **Suhaima:** Suhaima nació en Barcelona, actualmente tiene 23 años. Sus padres son, ambos, de Nador. Tiene cuatro hermanos, en total son dos chicas y dos chicos. Todas las dinámicas en casa están relacionadas con Marruecos y con el islam, su madre, por ejemplo, no cocina nada de comida española, todo lo que hace es marroquí. Actualmente ella estudio un curso de Formación Profesional (FP) de Administración y a la misma vez trabaja de dependienta en una panadería.

Hijas de parejas endógamas en Granada

- **Fadia:** Fadia nació en Temara (Rabat), pero se mudó a Granada junto a su familia cuando ella tenía un año. Sus padres son ambos de Marruecos, de Casablanca. Su padre tiene una carnicería halal en Granada y su madre es ama de casa. Fadia está terminando la carrera de Derecho en Granada y tiene dos hermanos más mayores. Con uno de ellos la relación es más fría, porque siente que tiene comportamientos muy machistas que ella asocia con el hecho de haber socializado más tiempo en Marruecos, en una cultura con un patrón claramente patriarcal. Fadia tampoco tiene buena relación con su padre, porque se siente muy controlada por éste. Se considera musulmana practicante, al igual que el resto de su familia con la que convive.
- **Farisha:** Farisha nació en Granada y tiene 19 años. Sus padres se casaron en Nador, (Marruecos) y emigraron los dos juntos a Granada, donde tienen una tienda de dulces árabes. Farisha es la presidenta de la Asociación de Jóvenes Musulmanes de Andalucía, y tiene una hermana y un hermano más pequeños. Durante la época de su infancia lo pasó bien, en el colegio, porque existía más relación entre el colegio y sus padres, se implicaban más, y no era visible en ese sentido. Pero todo empezó a cambiar durante el instituto, ya que se sentía sola y aislada, sobre todo cuando decidió ponerse el hijab y raparse el pelo.

Hijos de parejas mixtas en Barcelona

- **Guillem:** Guillem tiene 21 años y nació en Barcelona, su padre es originario de Al Kasr Kavir en Marruecos, y su madre de Barcelona. Su padre llegó a Barcelona en patera con 18 años, y empezó a trabajar para un circo, después de trabajar en sucesivos lugares terminó trabajando para el restaurante de la familia materna de Guillem, y así fue como conoció a la madre de éste. Se casaron y al cabo de unos años se separaron. Guillem se lleva muy mal con su padre, incluso ha llegado a experimentar algunos episodios que rozaron la violencia. Con motivo de esto intentó cambiarse de apellido, pero finalmente no lo hizo. Su padre está casado con otra mujer de origen andaluz, pero Guillem no sabe específicamente de dónde es, y tiene un hijo de esta nueva pareja. Guillem ha decidido acercarse a su padre para poder tener relación con su hermano. Actualmente se está formando para ser piloto de avión. Guillem no se considera musulmán, y aunque admite que a veces se ha sentido atraído por conocer la religión en la que su padre socializó, el hecho de que su padre no le haya transmitido nada de Marruecos, junto a la mala relación que tienen ambos, hace que haya desistido e incluso que le haya tomado algo de “recelo”, como él dice, al islam.
- **Manuel:** Manuel es nacido en Rubí, Barcelona, y tiene 20 años. Su padre es argelino y su madre de Barcelona. Se conocieron porque su madre se fue a hacer un voluntariado como médico a Argelia. Estuvieron viviendo allí un tiempo, dónde nació el hermano mayor de Manuel, y al cabo de un tiempo volvieron a instalarse en Rubí, dónde nació Manuel. Manuel estudia para ser bailarín profesional, y viaja por toda Europa para hacer competiciones de baile profesional. Además, está pendiente de iniciar sus estudios en Comunicación Audiovisual.

Chicos hijos de pareja mixta entrevistados en Granada

- **Anwar:** Anwar es un joven de 25 años que nació en Túnez y vivió allí hasta los cinco años aproximadamente (en la entrevista no sabe señalar con total seguridad si se vino con cinco o seis años a Granada). Su padre es tunecino y su madre de Sabadell, en Barcelona. Su padre conoció a su madre porque ésta viajó a Granada cuando decidió convertirse al islam, y trabajó en una tetería de la ciudad, y curiosamente su padre en encontraba de visita en Granada. Y desde entonces están juntos. Es licenciado en Biología y actualmente cursa un Máster en Agricultura Ecológica mientras trabaja en una agencia de viajes que oferta turismo *halal*. Anwar se considera musulmán practicante y está casado con Nadia.
- **Luis:** Luis es uno de los jóvenes, hijos de pareja mixta, que participó en la entrevista grupal que realicé de forma “improvisada”. Tiene 27 años. Su padre es de Marruecos, de Tetuán y su madre de El Ejido, en Almería. Sus padres se conocieron porque su padre emigró desde Marruecos a Almería en busca de trabajo en la agricultura. Su madre se convirtió al islam cuando conoció a su padre. Cuando estuvieron casados se mudaron a Granada, para intentar emprender un negocio textil. Allí formaron su familia y nació Luis. Luis se considera musulmán practicante, aunque admite que su relación con el islam ha pasado por varias etapas conflictivas, sobre todo durante la etapa universitaria, y se consolidó al conocer a su actual mujer, hija de Mansur Escudero.

El guión utilizado para las entrevistas

1. HISTORIA FAMILIAR

- Trayectoria y motivo migratorio del miembro inmigrante de la pareja.
- Historia familiar, ¿cómo se conocieron tus padres?
- Proceso de adaptación del miembro inmigrante de la pareja.
- El papel del miembro nativo de la pareja en ese proceso de adaptación.
- Reacciones de ambas familias ante la formación de la pareja mixta.
- Relación de la joven con el país y con la familia de su padre/madre inmigrante.

2. DINÁMICAS FAMILIARES/IDIOMAS

- Dinámicas cotidianas que se hacen en el hogar y que tengan relación con la cultura/religión del miembro inmigrante de la pareja; fiestas, comidas, música, horarios...
- Relaciones familiares, ¿qué tal se lleva con su padre, su madre y sus hermanos/as?
- Aspectos de tu educación que crees que son los más importantes para tus padres: académico, religioso, social/cívico por ejemplo...
- ¿Qué idiomas se hablan en casa?
- Momentos y/o contextos diferentes en los que se habla un idioma u otro.
- ¿Qué idioma habla con su padre?
- Idioma con su madre.
- Idioma con los/as amigos/as.
- ¿Cómo te sientes cuándo te expresas en el idioma de tu padre/madre inmigrante?
- En el caso de que no se lo hayan transmitido: ¿por qué crees que tu padre/madre no te ha transmitido su idioma? ¿Te habría gustado que te lo hubiera enseñado?
- Conflictos o negociaciones entre padre y madre, con respecto a la educación de los/as hijos/as, y que tengan que ver con la mixticidad, con proceder de distintos lugares o manifestar diferentes creencias.

3. INFANCIA, ETAPA ESCOLAR Y AMISTADES

- Cuéntame ¿cómo y qué recuerdas de tu infancia, ya sea en el colegio, en la calle con los amigos y amigas, en casa...?
- Etapa educativa: si era buena estudiante, si le gustaba ir al colegio, o si por el contrario le costaba y no se sentía motivada. Si esto es así, ¿cuál cree que podría ser la razón?
- ¿Cómo era la relación con los profesores y los compañeros/as de clase?
- Adolescencia: Experiencia en el instituto, ocio durante la adolescencia, las amistades en esta etapa, como la recuerda en general y también en casa y con su familia. Contradicciones entre el ocio normativo y su religión o los valores que le han transmitido sus padres.
- La relación con los padres durante la adolescencia ¿Qué les parecían tus dinámicas de ocio?
- De dónde solían ser tus amigos y amigas, ¿eran todos de Granada/Barcelona? ¿Tenías diferentes grupos de amigos/as de diferentes lugares?

4. IDENTIDAD Y VISIBILIDAD

- ¿Cómo te sientes con tu identidad mixta? ¿Cómo ha evolucionado este sentimiento? ¿Qué ventajas y/o inconvenientes crees que tiene ser hija de una pareja mixta?
- ¿Te sientes de algún lugar concreto? ¿Te suelen preguntar a menudo “de dónde eres”?
- ¿Esto ha sido siempre así? ¿Te has sentido siempre más de...? ¿O ha cambiado con el tiempo?
- ¿Has pensado alguna vez en cómo los demás suelen percibirte?
- ¿Y tu familia? ¿Has pensado en cómo te percibe? ¿Piensas igual que ellos en este aspecto?
- Háblame de la visibilidad, ¿cómo la entiendes? ¿Piensas que puede tener un papel importante en cómo te identifican los demás?
- Si llevan hijab, hablamos del hijab. ¿Cómo fue la decisión de llevarlo? ¿Qué experiencias ha vivido relacionadas con el hijab?
- El nombre, ¿qué significado tiene para ti? ¿Te identifica? ¿Siempre te has sentido cómoda con tu nombre?

- Diferentes contextos y situaciones en los que te puedas sentir más o menos cómoda en relación a tu identidad mixta.

5. RELIGIÓN

- El papel que el islam tiene en tu vida, en tu identidad... (En caso de que se considere musulmana).
- Si la religión tiene espacio en casa y en las dinámicas familiares.
- ¿Te sientes totalmente libre en Granada/Barcelona para expresarte como musulmana?
- Diferencias entre religión y cultura, si lo percibe en la relación que tienen sus padres o la forma en que éstos viven sus creencias.

6. GÉNERO

- Experiencias de relación de pareja.
- Si observan diferencias en el trato que sus padres les dirigen a ellas y a sus hermanos, en caso de que los tengan.
- Si sus padres tienen preferencias en cuanto a su pareja, si prefieren que sea musulmán, árabe, español, catalán...etc.
- Si son ellas las que tienen alguna preferencia al respecto.

7. DISCRIMINACIÓN Y RACISMO

- Experiencias de discriminación que haya experimentado a lo largo de su vida, por varias causas: el origen de su padre/madre inmigrante, por la religión de sus padres, por su propia religión, por su apariencia...
- Si has experimentado este tipo de situaciones, ¿cuáles eran tus reacciones o estrategias antes esto? ¿Solías contarlo a tu familia o a los profesores?
- Experiencias de discriminación que hayan vivido su padre y su madre por separado, y también como pareja, por el hecho de ser una pareja mixta.
- Experiencias que hayan vivido sus hermanos/as y si son diferentes, cómo las viven ellos/as, si las comparten entre hermanos/as...

8. SATISFACCIÓN VITAL Y EXPECTATIVAS DE FUTURO

- ¿Cómo te ves de aquí a unos años?
- En qué le gustaría trabajar, o si le gustaría tener familia...
- En caso de que quisiese tener hijos/as, si les transmitiría la cultura de su padre/ madre inmigrante, o la religión en caso de que la tenga...

La ficha socio-demográfica de cada entrevista

Nombre y Apellidos	
Código entrevista (TeS_MIN_Países padre/madre_Nombre_Edad)	
Edad y día/mes/año nacimiento	
Ciudad, región y país nacimiento	
Lugar residencia (barrio, ciudad, provincia)	
Actividad (estudiante / paro / trabajo: cual y salario)	
Nivel educativo	
Religión: Islam, Cristiano, Laico, Ateo, Agnóstico, Otro.	
Practicante / No practicante	
Hermanos/as (número, edades y sexo)	
Conocimiento idiomas y cuáles	
Conocimiento fluido catalán (Sí o No)	
Idioma habitual con Padre	
Idioma habitual con Madre	
Idioma habitual con Familia (hermanos, etc.)	
Idioma habitual con Amigos	
Descripción	
Lugar nacimiento. Padre (ciudad, región, país)	
Lugar nacimiento. Madre (ciudad, región, país)	
Situación legal padre/madre inmigrante: Nacionalidad, Residencia y años	
Padres juntos o divorciados / separados	
Ocupación Padre (si paro: ocupación anterior)	
Ocupación Madre (si paro: ocupación anterior)	
Religión Padre (Islam, Cristiano, Laico, Ateo, Agnóstico, Otro) Practicante / No practicante	
Religión Madre (Islam, Cristiano, Laico, Ateo, Agnóstico, Otro) Practicante / No practicante	

El consentimiento informado para los/as participantes de la investigación

La presente investigación esta conducida por: CRISTINA RODRÍGUEZ RECHE (75482980Q), de la Universidad Autónoma de Barcelona.

El objetivo de este estudio es realizar una tesis doctoral que lleva por título `` **Hijas de uniones mixtas con un padre/madre inmigrante de origen magrebí en Barcelona y Granada: identidad, mixticidad, género y alcance del estigma de la musulmanidad**'' (Título provisional).

Si accede a participar en este estudio, se le pedirá responder preguntas en una entrevista y en una ficha sociodemográfica. Lo que conversemos durante estas sesiones se grabará, de modo que la investigadora pueda transcribir después las ideas que se hayan expresado.

- La participación en este estudio es estrictamente VOLUNTARIA. La información que se recoja será confidencial y no se usará para ningún otro propósito fuera de los de esta investigación.
- Se hará un uso anónimo de las entrevistas ya que nunca se identificará a la persona entrevistada. Cualquier reproducción de parte de su entrevista se realizará de forma anónima, identificándose con un código.
- Si tiene alguna duda sobre este proyecto, puede hacer preguntas en cualquier momento durante su participación en él. Si alguna de las preguntas durante la entrevista le parecen incómodas, tiene usted el derecho de hacérselo saber al investigador o de no responderlas.

Desde ya le agradecemos su participación.

Acepto participar voluntariamente en esta investigación y he sido informado/a del objetivo de la investigación.

Reconozco que la información que yo provea en el curso de esta entrevista es estrictamente confidencial y no será usada para ningún otro propósito fuera de los de este estudio.

He sido informado/a de que puedo hacer preguntas sobre el proyecto en cualquier momento y que puedo retirarme del mismo cuando así lo decida.

Nombre del Participante

Firma del Participante

Fecha

Firma de la investigadora.

El libro de códigos definitivo

FAMILIA.	CÓDIGO	DEFINICIÓN
HISTORIA FAMILIAR (La trayectoria migratoria, la relación con el país y la familia transnacional, las familias respectivas...).	1. MOTIVO.	Toda referencia al motivo por el cual el miembro inmigrante decide emprender el proceso migratorio y llegar a Barcelona o Granada.
	2. TRAYECTORIA.	Toda referencia al proceso migratorio del miembro inmigrante de la pareja hasta llegar al destino actual. Hijas de parejas mixtas.
	3. TRAYECTORIAS.	Toda referencia al proceso migratorio, a la trayectoria migrante, pero cuando los DOS miembros de la pareja son migrantes. Es decir, este código es para hijas de parejas endógamas.
	4. DESCUBRIR RACISMO.	Hace alusión al primer contacto con el racismo del miembro nativo de la pareja, a raíz y como consecuencia de formar una pareja mixta.
	5. ESTATUS.	Hace alusión a todo cambio de nivel económico (positivo o negativo) que experimenta el miembro inmigrante de la pareja en la sociedad de destino.
	6. RETORNO.	Referencias a mantener la idea, el miembro o los miembros inmigrante/s de la pareja, de volver al país de origen algún día definitivamente.
	7. TRANSNACIONALISMO.	Toda referencia a la relación que mantiene la chica con Marruecos (o país magrebí) y su familia de allí.
	8. REACCIONES.	Toda alusión a la reacción que tuvieron las respectivas familias (del miembro inmigrante y del nativo) ante la configuración de una unión mixta.
	9. ADAPTACIÓN.	Hace referencia al proceso de adaptación del miembro inmigrante de la pareja antes de conocer al miembro nativo

		(en caso de que se conozcan en el país de destino).
	10. AYUDA.	Alusiones a, si el miembro nativo de la pareja, facilita o no el proceso de adaptación del miembro inmigrante de la pareja.
	11. PAREJA PREVIA.	Referencia a cuando uno de los miembros de la pareja (sobre todo aplicable a hombres conversos españoles, pero no solamente) tenía una pareja previa y una familia previa con esta pareja.

FAMILIA.	CÓDIGO	DEFINICIÓN
DINÁMICAS Y COTIDIANIDAD (Cosas en su día a día que le conectan con el país de origen de su padre/madre, también las relaciones familiares, y todo lo referente a la transmisión de valores culturales, sociales...)	12. CONFLICTO.	Toda referencia a conflictos o negociaciones culturales que hayan tenido los progenitores a la hora de educar a sus hijas/os.
	13. TRANSMISIÓN FEMENINA.	Referencia a la influencia de la madre (en caso de que sea inmigrante) en la transmisión de la conexión con su país de origen a su hija/o. (Este código es para saber si la influencia en la conexión con las costumbres magrebíes, la religión, etc... cambian según el género que las transmita).
	14. TRANSMISIÓN MASCULINA.	Referencia a la influencia del padre (en caso de que sea inmigrante) en la transmisión de la conexión con su país de origen a su hija/o. (Este código es para saber si la influencia en la conexión con las costumbres magrebíes, la religión, etc... cambian según el género que las transmita).
	15. NEXOS.	Toda referencia a las costumbres en general del país de origen de su padre/madre que se mantienen en el día a día del hogar.
	16. COMIDA.	Alusiones a si en casa se mantiene la gastronomía del país de origen de su padre/madre inmigrante, tanto a diario como en celebraciones y/u ocasiones especiales.
	17. COMIDA ESPAÑOLA.	Toda referencia al hecho de comer comida típica española en casa a

		diario.
	18. MÚSICA.	Referencias a si en casa se escucha, a diario o en ocasiones especiales y/o celebraciones, música típica del país de origen del padre/madre inmigrante.
	19. CELEBRACIONES.	Referencias a si en la familia se siguen celebrando fiestas tradiciones y típicas del país de origen del padre/madre inmigrante, ya sean religiosas o de cualquier índole.
	20. CREDOS.	Se refiere a las alusiones que hagan a diferencias en la transmisión religiosa debido a los distintos credos de los padres (en caso de que los tengan) y la influencia en las chicas.
	21. PADRE.	Toda alusión a la relación de la joven con su padre, en general.
	22. MADRE.	Toda alusión a la relación de la joven con su madre, en general.
	23. HERMANOS/AS.	Toda alusión a la relación que exista en el hogar entre los hermanos.
	24. FAMILIA EXTENSA.	Toda alusión que se refiera a la relación de la joven o del joven con familia extensa (tíos/as, primos/as, abuelos/as...) del miembro nativo de la pareja
	25. JERARQUÍAS.	Hacer referencia a las alusiones que hagan las chicas sobre los distintos roles de sus progenitores basados en el género, y si en casa hay una estructura jerárquica que deban respetar.
	26. VESTIMENTA.	Toda alusión a si les agrada o no, y si lo hacen, vestir trajes típicos del país de origen de su padre/madre inmigrante, ya sea en ocasiones especiales o sin motivo aparente.

FAMILIA	CÓDIGO	DEFINICIÓN
IDIOMAS	27. IDIOMAS	Toda referencia al capital lingüístico en general, tanto positiva como negativa.
	28. CASTELLANO.	Toda referencia al castellano como idioma principal.
	29. CATALÁN.	Toda referencia al catalán como idioma principal.

	30. ÁRABE.	Toda referencia al árabe como idioma de habla en familia, aunque no sea de carácter principal.
	31. APRECIO ÁRABE.	Toda referencia a una actitud positiva hacia este idioma, identitariamente importante.
	32. VERGÜENZA ÁRABE.	Toda referencia a un rechazo a hablar este idioma, en cualquier etapa de la vida, por vergüenza.

FAMILIA	CÓDIGO	DEFINICIÓN
OCIO Y TIEMPO LIBRE.	33. AFICCIONES.	Toda alusión a aquello que le gusta hacer en su tiempo libre, en general.
	34. AMIGOS.	Referencias a las amistades que tenga, “de aquí”. Es decir, no racializados/as.
	35. COMUNIDAD.	Referencias a las amistades que tenga que sean mixtos/as o musulmanes/as, es decir, racializados/as.
	36. INCÓMODA.	Alusión a todas las veces que la chica se siente lejana a lo que se considera el ocio normal para su edad, “normativo”, por cualquier causa o razón.

FAMILIA	CÓDIGO	DEFINICIÓN
NIÑEZ, ETAPA ESCOLAR	37. INFANCIA FELIZ.	Toda alusión a recuerdos de la infancia que son felices, en general.
	38. INFANCIA TRISTE.	Toda alusión a recuerdos de la infancia que no sean agradables, por cualquier motivo.
	39. ESTUDIO.	Referencia a su actitud ante el estudio, si es buena o mala estudiante, si le gusta... si le cuesta.
	40. ESCUELA NEGATIVO.	Toda alusión a experiencias negativas y tristes vividas en el entorno escolar.
	41. ESCUELA POSITIVO.	Toda alusión a experiencias positivas y felices vividas en el entorno escolar.
	42. UNIVERSIDAD POSITIVO.	Toda alusión a experiencias felices y vivencias positivas en el entorno universitario.
	43. UNIVERSIDAD NEGATIVO.	Toda alusión a experiencias negativas y vivencias tristes en el entorno universitario.
	44. ÁMBITOS.	Referencia a que aspecto de su formación (académica, religiosa, social...) dan más importancia sus padres.

	44. MOTIVACIÓN.	Referencia a la motivación (o falta de ella) que la chica ha recibido de su familia para crecer académica y laboralmente.
--	-----------------	---

FAMILIA	CÓDIGO	DEFINICIÓN
IDENTIDAD.	45. GRANADA.	Alusiones a identificación geográfica granadina.
	46. BARCELONA.	Alusiones a identificación geográfica barcelonesa.
	47. CATALUÑA.	Toda referencia a sentirse identificada identitaria y geográficamente con Cataluña.
	48. ESPAÑA.	Alusiones a identificación geográfica española.
	49. MARRUECOS.	Alusiones a identificación geográfica marroquí.
	50. IDÁRABE.	Alusiones a identificación geográfica árabe, y a un sentimiento de hermandad árabe (panarabismo).
	51. EUROPA.	Alusiones a una identificación geográfica europea y a un sentimiento de hermandad europea.
	52. ÁFRICA.	Alusiones a una identificación geográfica africana y a un sentimiento de hermandad africano.
	53. MIXTA.	Toda referencia a sentirse geográficamente española y marroquí.
	54. MIXTA BARCELONA.	Toda referencia a sentirse geográficamente barcelonesa y marroquí.
	55. MIXTA GRANADA.	Toda referencia a sentirse geográficamente granadina y marroquí.
	56. NINGUNA.	Alusión a no identificarse geográficamente con ningún lugar, “ciudadana del mundo”.
	57. EXCLUSIÓN.	Toda referencia a haber experimentado un sentimiento de exclusión (“no me dejan sentirme de aquí”; “me hacen sentir extranjera”).
	58. DIFERENCIA.	Referencia a cuando las chicas dudan y se replantean continuamente su identidad no por ellas, sino por culpa de como las percibe la sociedad.
	59. DUDANDO.	Este código hace referencia el hecho de que las chicas no sepan identificarse en una sola “categoría”, pero no por exclusión, no por no sentirse de ninguna, sino por sentirse parte de todas a la vez. Ser de un sitio, de otro, y muchas cosas más.
	60. MUSULMANA.	Toda referencia al islam y ser musulmana como identidad principal.

	61. PERTENENCIA.	Referencia al sentimiento de pertenencia a un lugar, a una suerte de identidad nacional/cultural de la que si se sienten parte. Sería lo contrario a exclusión.
	62. ESPIRITUAL.	Este código se usa cuando hablan de cómo la diferencia de credos de sus padres influye en la construcción de su propia identidad religiosa (positiva o negativamente).
	63. AGENCIA.	Toda alusión de la chica a una identidad reactiva que surge, pudiendo ser empoderadora.

FAMILIA	CÓDIGO	DEFINICIÓN
VISIBILIDAD.	64. FENOTIPO.	Toda alusión de la chica a la diferencia visible asociada al fenotipo, color de piel, ojos, pelo.
	65. ACENTO.	Toda alusión de la chica a la diferencia visible asociada al acento.
	66. NOMBRE.	Toda alusión de la chica a la diferencia visible asociada al nombre, y su sentimiento identitario respecto a este.
	67. APELLIDO.	Toda alusión de la chica a la diferencia visible asociada a su apellido/s.
	68. OTREDAD.	Siempre que se haga referencia a la esencialización de características culturales en general para clasificarlas y categorizarlas como extranjeras.
	69. ORIGEN.	Siempre que se haga referencia a asociar un origen (realizar una interpretación) a partir de una visibilidad concreta.
	70. BLANQUITUD.	Referencia al privilegio de tener la piel poco oscura o blanca.
	71. PRIVILEGIO.	Toda alusión que hagan las chicas mixtas a que “al menos” uno de sus padres es de aquí, entendida como un privilegio en comparación a tener padre y madre migrantes.
	72. HIJAB EMPODERADOR.	Toda alusión al hijab como elemento identitario que las empodera.
	73. HIJABEXTRANJERIZADOR.	Toda alusión al hijab como elemento (a su propio juicio o entendido así por la sociedad) que las racializa.

FAMILIA	CÓDIGO	DEFINICIÓN
CREENCIAS.	74. RELIGIÓN.	Toda referencia a sentir una espiritualidad, pero sin tener una afiliación concreta.
	75. ISLAM.	Toda referencia explícita al islam como forma de vida.
	76. CRISTIANISMO.	Referencia explícita a la religión cristiana católica.
	77. CONVERSIÓN.	Alusiones al hecho de que uno de sus progenitores decida abrazar el islam.
	78. MEZQUITA.	Referencias a la mezquita como lugar de encuentro y para compartir.
	79. CORÁN.	Alusiones al Corán en general (como herramienta de aprendizaje, del idioma y de fuente).
	80. ACULTURAR.	Este código se emplea para todas las alusiones que hacen las chicas sobre separar entre cultura y religión.
	81. HETEROGENEIDAD.	Referencias a no homogeneizar ni el islam, ni los musulmanes ni sus prácticas.
	82. PRÁCTICA.	Toda alusión a considerarse practicante o no practicante del islam (más allá de considerarse musulmana).
	83. CONTRADICCIÓN.	Adolescencia y religión: entre la fe y la contradicción.

FAMILIA	CÓDIGOS	DEFINICIÓN
GÉNERO.	84. MACHISMO.	Toda alusión al machismo en términos generales.
	85. PATRIARCADO.	Toda alusión a la cultura (no religión) machista magrebí /marroquí.
	86. PAREJA.	Toda alusión a tener pareja, en general.
	87. PREFERENCIA.	Referencias a la preferencia en cuanto a la elección de una pareja.
	88. SEXUALIDAD.	Toda alusión a vivencias de carácter sexual en relación a la cultura y a la religión.
	89. DESIGUALDAD.	Alusiones al trato distintivo en el hogar a chicos y chicas.
	90. BARRERAS.	Alusiones a la problemática que tienen las chicas al enamorarse de un chico no musulmán (entendiendo relaciones de carácter heterosexual).
	91. EXIGENCIAS.	Alusiones a los criterios familiares, imposiciones y/o preferencias, con respecto a la pareja de la chica.

FAMILIA	CÓDIGO	DEFINICIÓN
DISCRIMINACIÓN.	92. RAÍCES.	Alusiones y referencias a la discriminación por el origen del padre/madre inmigrante.
	93. RELICISMO.	Referencias a la categorización, jerarquización y clasificación de las chicas a causa de su religión.
	94. RECHAZO.	Referencias a situaciones de rechazo y discriminación experimentadas por las chicas en general y de cualquier tipo.
	95. ESTEREOTIPOS.	Toda alusión a las imágenes atribuidas a la comunidad musulmana en general.
	96. MORA EMPODERADOR.	Referencia que hacen las chicas a llamarse a ellas mismas moras, cuando lo usan ellas el significado es distinto, identitario.
	97. MORA PEYORATIVO.	Referencia que hacen las chicas al significado que adquiere el término “Mora” cuando lo emplean los demás.
	98. PROFESORES INEPTOS.	Toda alusión a prácticas discriminatorias y racistas llevadas a cabo por docentes.
	99. PROFESORES INSPIRADORES.	Toda alusión a prácticas positivas, motivadoras y empoderadoras llevadas a cabo por docentes.
	100. MASS MEDIA.	Alusiones al papel de los medios de comunicación en la extensión y perpetuación del racismo y los

		estereotipos.
	101. ESTRATEGIAS.	Referencia que hacen las chicas a como se han enfrentado a situaciones racistas experimentadas.
	102. MIXFOBIA.	Toda alusión que hacen las chicas al miedo de la sociedad a mezclarse con el colectivo magrebí, marroquí o musulmán.
	103. INTERSECCIONALIDAD .	Toda alusión que se refiere a las diferentes categorías que convierten a una persona en racializada y sujeto de racismo y discriminación. Especialmente cuando se refieren al hecho de ser mujer.

FAMILIA	CÓDIGO	DEFINICIÓN
SATISFACCIÓN VITAL Y DESEOS DE FUTURO.	104. EMIGRAR.	Alusión a salir de España con la intención de vivir en el extranjero.
	105. PROFESIÓN.	Toda referencia a expectativas de futuro laboral y profesional.
	106. CRIANZA.	Alusión al deseo o no de formar una familia y tener hijos/as a los que transmitir su mixticidad cultural o religiosa.
	107. LIBERTAD.	Cualquier alusión al hecho de sentirse libre, de tener libertad para decidir.

Extracto de entrevista a la actriz Hajar Brown

El País, 26/05/2020.

Verne

DE AQUÍ

La actriz Hajar Brown: “Cuando me puse el hiyab tuve que construir mi identidad desde el principio”

- Amira, su personaje en 'SKAM España', refleja la realidad de una adolescente que lleva hiyab por elección propia



Hajar Brown posa en la sala de ensayos de 'SKAM España'. Samuel Sánchez

LAURA ROMERALES - 26 MAY 2020 - 08:31 CEST

En la serie *SKAM España*, se puede ver cómo cuando el personaje de Amira lleva hijab en el instituto y en otros entornos, como por ejemplo la casa de su amiga Cris, la gente en ocasiones especula y mira con recelo su aspecto. La actriz que la interpreta, **Hajar Brown** (Madrid, 23 años), vivió una situación muy similar el primer día que decidió llevarlo a la universidad. E incluso peor: vivió con escepticismo como nadie quería sentarse a su lado. Para esta intérprete musulmana, la ficción de los capítulos tiene mucho que ver con su realidad.

Antes de la crisis de la Covid-19, Movistar+ ya había anunciado que lanzaría una nueva y cuarta temporada de la serie. En el momento en el que se produjo esta entrevista previa al confinamiento, aún no se había desvelado que Amira - el personaje que interpreta Hajar - sería la protagonista. Ahora, la actriz nos cuenta en pijama y desde su casa por teléfono que, cuando finalmente se estrene, se va “se entenderá bastante bien por qué Amira es cómo es. Siempre ha sido un personaje bastante misterioso y se conocerá a su familia y entorno”. Aunque la temporada quedó a medias de grabarse y todavía no hay fecha fija de retorno, la intérprete cuenta que afronta este reto con “mucho alegría, muchos miedos, mucha responsabilidad y muchas ganas”.

Brown empezó a tener contacto con la serie primero como fan, luego como documentalista y finalmente como intérprete. La actriz ya conocía la versión noruega - y original- de *SKAM*. Al igual que la española, esta ficción habla de cómo un grupo de adolescentes se enfrentan a diferentes cuestiones como la bisexualidad, el bullying y el racismo, entre muchas otras. Los guionistas se pusieron en contacto con ella porque habían visto por redes que hablaba sobre su día a día como practicante del Islam. Esta parte del equipo quería saber cómo trasladar en nuestro país el papel de Sana, una joven musulmana que vive su religión por elección pero que por el camino tiene que lidiar con los prejuicios de su entorno.

La actriz posa en un descanso durante los ensayos. Samuel Sánchez

“Me llamaron para ver cómo se podía hacer su historia en España, y como ya era super fan daba el 200%”, explicaba Brown en la entrevista presencial, ataviada con un sobrio y urbano *look* en el que destacaban sus zapatillas deportivas de color carne. Tras meses trasladando su realidad con el equipo de la serie, Hajar se ofreció para interpretar un papel que ya la embaucó en la versión noruega. “Al principio me esperaba que como en todas las series apareciera la figura de la chica que no está contenta con su condición de musulmana”, cuenta, “pero al final fue todo lo contrario y es por eso que me gustó tanto”. Tras una prueba de casting, la actriz consiguió ser Amira, que es la versión españolizada de Sana.

Esta serie es la primera en la que Brown se estrena como actriz en la pequeña pantalla. Todas las actrices de esta versión española producida por Zeppelin eran hasta su estreno caras desconocidas para el público, algo elegido meticulosamente por sus creadores con el fin de aportar más realismo a la trama. Aunque la intérprete madrileña estudió interpretación de los 14 a los 18 años, lo aparcó por estudiar la carrera de Ingeniería Civil. La escasa representación de mujeres con pañuelo en la ficción motivó en parte esta decisión. “No he tenido referentes, si hubiera tenido creo que nunca hubiera dejado el teatro”, cuenta.

Sus primeras vivencias con el hijab puesto fueron “muy chocantes” ya que vio cómo gente que ya conocía previamente llegó incluso a dejarla de hablar y a pedirle explicaciones. “Fue como haberme quitado el velo que tenía en los ojos para ponérmelo en la cabeza”, explica la actriz. Según cuenta, el hecho de que las ficciones suelen representar a las mujeres musulmanas como oprimidas ayuda a alimentar los prejuicios del entorno. De esta manera, pese a seguir siendo “la misma persona”, cuando Hajar se puso el pañuelo se vio obligada a construir “identidad desde el principio”.

activismo, pero *SKAM España* ha sido un megáfono”. La serie logra reflejar que, al igual que ella, Amira vive su vida como quiere sin que su religión suponga un obstáculo para ello. Pero claro, también existen diferencias, y es que según cuenta Brown: “mi personaje se aburre pronto en las fiestas por no beber pero, ¡yo si estoy entretenida me quedo hasta el final!”.

Ahora “acostumbrada a estar en pijama todo el día” pero “con muchas ganas de volver a grabar” la cuarta temporada de *SKAM España*, Brown consigue compaginar su faceta como actriz y estudiante con “disciplina de ejército”. La carrera de Ingeniería Civil es para ella una manera de tener estabilidad por lo que pueda deparar el futuro. Aunque quiere seguir continuando con su carrera como actriz, sostiene que no depende de ella. “Lo difícil es que las cadenas se atrevan a arriesgar con un perfil como el mío”, explica la intérprete, “yo animo a que prueben con algo nuevo y sepan ver que hay muchísima gente que tiene talento independientemente del color de su piel”.

* También puedes seguirnos en [Instagram](#) y [Flipboard](#). ¡No te pierdas lo mejor de Verne!

UNA WEB DE

