

Mujeres musulmanas a la sombra de al-Ándalus



Gunther Dietz y Nadia El-Shohoumi

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

Biblioteca

MUJERES MUSULMANAS
A LA SOMBRA DE AL-ÁNDALUS

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Raúl Arias Lovillo

Rector

Porfirio Carrillo Castilla

Secretario Académico

Víctor Aguilar Pizarro

Secretario de Administración y Finanzas

Agustín del Moral Tejeda

Director General Editorial

Gunther Dietz y Nadia El-Shohoumi

MUJERES MUSULMANAS
A LA SOMBRA DE AL-ÁNDALUS

Intersecciones contemporáneas
de religión, género y etnicidad
en el sur de España



Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

Biblioteca

Xalapa, Ver., México

2011

Diseño de portada: Queta

Clasificación LC:	HQ1170 D53 M84 2011
Clasif. Dewey:	305.4869709468
Autor:	Dietz, Gunther.
Título:	Mujeres musulmanas a la sombra de al-Ándalus : intersecciones contemporáneas de religión, género y etnicidad en el sur de España / Gunther Dietz y Nadia El-Shohoumi ; traducción de Marcos Castro Sandúa.
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2011.
Descripción física:	259, [8] p. : il. ; 21 cm.
Serie:	(Biblioteca)
Notas:	Traducción de: Muslim women in southern Spain. Stepdaughters of Al-Andalus.
Bibliografía:	p. 243-259.
ISBN:	9786075021072
Materias:	Mujeres musulmanas--España--Andalucía--Condiciones sociales. Mujeres inmigrantes--España--Andalucía--Condiciones sociales. Discriminación--España--Andalucía.
Término geográfico:	Andalucía (España)--Relaciones étnicas.
Autores secundarios:	El-Shohoumi, Nadia, coautor. Castro Sandúa, Marcos, traductor.

DGBUV 2011/32

Título original: *Muslim Women in Southern Spain. Stepdaughters of Al-Andalus*

© University of California at San Diego (UCSD), 2005, Center for Comparative Immigration Studies (CCIS), San Diego, CA, USA.

Traducción de Marcos Castro Sandúa

Primera edición, 31 de agosto de 2011

© Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz
Apartado postal 97, C. P. 91000
diredit@uv.mx
Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-607-502-107-2

Impreso en México
Printed in Mexico

La experiencia histórica nos enseña que debemos
siempre sumar y no restar.

JUAN GOYTISOLO

NOTA PRELIMINAR

Este libro es la versión traducida, ampliada y actualizada de un trabajo que bajo el título *Muslim Women in Southern Spain. Stepdaughters of Al-Andalus* nos publicó en 2005 el Center for Comparative Immigration Studies (CCIS) de la Universidad de California, en San Diego. Agradecemos el permiso que nos otorgó el fundador y ex director del CCIS, el Dr. Wayne Cornelius, para realizar la presente edición en español.

Agradecemos asimismo a Marcos Castro Sandúa por la traducción realizada del inglés y a Cristina Kleinert por las revisiones y correcciones realizadas.

LOS AUTORES

I. MIGRACIÓN E ISLAM EN ESPAÑA

Los mundos de vida de las mujeres musulmanas residentes en sociedades predominantemente no musulmanas, como los países de la Unión Europea (UE), constituyen una de las facetas sorprendentemente más desconocidas de la fenomenología contemporánea en la modernidad globalizada. Estos mundos de vida están profundamente determinados por fuentes y formas de discriminación y exclusión que, aun siendo diferentes, a menudo se solapan y se refuerzan mutuamente. Las formas de comportamiento y actitudes discriminatorias por razón de género, ciudadanía, etnia, nacionalidad y religión se dan simultáneamente desde la sociedad mayoritaria no musulmana y desde dentro de las comunidades musulmanas minoritarias.

Ante la occidentalización de los roles de género, el pluralismo religioso y la hibridación cultural, las musulmanas –tanto las inmigrantes musulmanas como aquellas que se han convertido al islam– terminan a menudo viviendo “a la sombra de al-Ándalus”, a espaldas del histórico antecedente de la convivencia de las tres religiones abrahámicas en la Península Ibérica medieval. Hoy en día, ellas frecuentemente son discriminadas doblemente, tanto por la sociedad de acogida como por actores dentro de sus propias comunidades de origen. En el transcurso de estos procesos, y dependiendo en cada caso de la naturaleza y combinación de diferentes fuerzas de exclusión y discriminación, estas mujeres sufren experiencias bastante heterogéneas de desempoderamiento y empoderamiento, de movilización y reclusión, de individualización o acción colectiva.

Para explorar de forma preliminar estos conflictivos y controvertidos mundos de vida, hemos llevado a cabo un estudio etnográfico en el sur de España sobre los mundos de vida de las musulmanas, sus relatos biográficos y explicaciones referentes a su organización. En el presente trabajo se ofrecen las principales conclusiones de este estudio. La primera fase formaba parte de un proyecto más amplio, *Multilevel Discrimination Against Muslim Women in Europe*, desarrollado bajo la coordinación de Jochen Blaschke (Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung) en diferentes ciudades europeas entre 1999 y 2000, y financiado por la Dirección General de Empleo y Asuntos Sociales de la UE (proyecto VS/1999/0659); su informe final se puede consultar en Blaschke (ed., 2002). La segunda fase de este estudio se concluyó en el marco del proyecto *Mediterranean Voices: Oral History and Cultural Practice in Mediterranean Cities*, coordinado por Julie Scott (London Metropolitan University), desarrollado desde 2002 en doce ciudades mediterráneas y financiado por el programa Euromed Heritage II de la UE (proyecto ME8/AIDCO/2000/2095-05). Por el carácter internacional de estos proyectos, los resultados de estas investigaciones han sido originalmente publicados en inglés (ver Dietz & El-Shohoumi, 2005).

Después de una breve introducción, que pretende contextualizar el estudio empírico en el marco más amplio de la situación de las comunidades migrantes y musulmanas en España (capítulo I), se presentan en el capítulo II el escenario regional, las bases metodológicas y los detalles del proceso de investigación. Después de estos dos apartados, desde el capítulo III hasta el VIII se describen y analizan los resultados del trabajo de campo etnográfico realizado en la meridional ciudad española de Granada. En primer lugar, en el capítulo III se presenta la postura de las musulmanas en relación con su propia religión, sus instituciones religiosas y sus creencias y prácticas antes y

después de emigrar a España. El capítulo IV se dedica a la vida familiar y comunitaria desarrollada dentro de la minoría establecida en el contexto de acogida y a las relaciones que surgen entre el grupo minoritario y la sociedad de acogida local. En el capítulo V se analiza el bagaje profesional, la formación y la integración en el mercado laboral de las musulmanas, mientras que el capítulo VI describe la interacción que tiene lugar entre estas mujeres, por un lado, y las instituciones públicas y Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) de la sociedad de acogida que, se supone, deben atenderlas, por otro lado. En el capítulo VII se analizan las diversas experiencias, dimensiones, áreas y fuentes de discriminación que sufren las mujeres musulmanas. Para finalizar, en el capítulo VIII se contraponen este análisis de experiencias centrado en los actores y las perspectivas institucionales de las agencias públicas y las ONGs de la sociedad de acogida que tratan con musulmanas, su marco político más amplio y sus medidas particulares contra la discriminación; así, el presente estudio concluye con una valoración crítica sobre el potencial de la mayoría de la sociedad civil para contrarrestar con éxito tanto la exclusión por razones de género como la discriminación etnorreligiosa.

La inmigración en España

Puesto que España ha experimentado durante los últimos años un notable incremento en su población inmigrante, se ha afirmado ampliamente que este país ha pasado de ser un clásico país de emigración a un país de inmigración.¹ Durante

¹ Véase Izquierdo (1992, 1996), Martínez Veiga (1997), Arango (2000), Cornelius (2004) y Zapata-Barrero (2004).

los años ochenta y noventa, España –como otros países del sur de Europa– ha vivido un descenso en su emigración, al tiempo que se ha convertido en un destino para inmigrantes. Sin embargo, lejos de ser un mero proceso unidireccional de migración sustitutoria, el proceso migratorio resulta mucho más complejo que la categorización maniquea: emigración *vs.* inmigración. Esta “compleja transición” (Cornelius, 2004) refleja un patrón migratorio enormemente heterogéneo, conformado al menos por cuatro procesos que se solapan entre sí:

- 1) Muchas personas emigrantes españolas que viven y trabajan en el oeste y norte de Europa se han establecido definitivamente en sus países de acogida (Ruiz Garzón, 2001). La segunda e incluso tercera generación de antiguos emigrantes no abandona completamente la relación de sus padres o abuelos con su país de origen, sino que viajan a España con frecuencia o mantienen lazos familiares y/o comunitarios con sus pueblos de “origen”.
- 2) Los “trabajadores invitados” españoles que emigraron al oeste y norte de Europa y no consiguieron integrarse definitivamente en su sociedad de acogida tienden a remigrar a sus regiones de origen cuando se jubilan, a veces solos, pero a menudo con sus hijos, quienes se establecen en un país que la segunda generación solo conoce a través de cortas estancias vacacionales.²
- 3) La migración por jubilación no se limita a los “trabajadores invitados” españoles, sino que también predomina en la migración intraeuropea hacia España. Aunque raramente se les considera parte del fenómeno global de inmi-

² Actualmente no existen datos sistemáticos sobre la cantidad e importancia de este fenómeno de “remigración”; Hannken (1994) ofrece un estudio de caso del norte-centro de España.

gración, estos “transmigrantes” europeos (Pries, 1999, Smith & Guarnido, 1999) –muchos de los cuales pasan la mitad del año en su país de origen y la otra mitad en las islas Canarias o Baleares o en las costas mediterráneas del sur de España– constituyen cerca de la mitad de la población migrante residente en España (Jurdao Arrones & Sánchez, 1990; Fernández Cordón *et al.*, 1993).

- 4) Finalmente, las personas inmigrantes no europeas escogen cada vez más España como lugar de tránsito o destino. Después del Tratado de Maastricht (1992), se establecieron las bases para la ciudadanía europea, cuyo principal resultado tiene que ver con la distinción entre ciudadanos europeos y “no europeos” (también denominados como de “terceros países”). Así surge el concepto de “inmigración no comunitaria”, que se refiere, por un lado, a un aspecto político-legal que define a las personas extranjeras que residen en España como aquellas cuya nacionalidad no se corresponde con ninguna de las que componen la Comunidad Europea. Esta noción se define tanto en términos de oposición (“nacionalidad no comunitaria” *versus* “ciudadanía europea o comunitaria”) como en términos de exclusión (“beneficiarios de todos los derechos” *versus* “limitación de derechos”). Por otro lado, desde un análisis más antropológico de las políticas de inmigración, este concepto refleja una nueva categorización que emerge con fuerza en el discurso político e institucional sobre las personas extranjeras y que implica para ellas que son los “otros inmigrantes” a diferencia de los europeos.

Por un lado, la composición de este tipo de inmigración refleja los lazos poscoloniales que aún existen entre España y los otrora territorios dependientes de América Latina y el norte de África. Sin embargo, por otro lado, la inmigración está empezando a di-

versificarse en la actualidad. Como resultado de la integración de España en la Unión Europea y su participación en el Tratado de Schengen, las costas meridionales del país están siendo estratégicamente escogidas como “puertos de entrada” no solo a España, sino al conjunto de territorios de la UE de Schengen (Arango, 2000; Zapata-Barrero, 2001, 2004, Agrela & Dietz, 2005).

Incluso teniendo en cuenta tanto la heterogeneidad de estos patrones migratorios como los problemas de rigor y fiabilidad que afectan a todos los datos oficiales sobre inmigración publicados en España, se hace evidente una tendencia general a convertirse en un país de inmigración. Los datos actualmente disponibles muestran que, aunque ya hay más de un millón de personas extranjeras con permiso de residencia en España, hay todavía más de dos millones de españoles viviendo en el extranjero (Gil Araujo, 2002a). De este modo, a pesar de la alarmante retórica de la “invasión” que predomina en los discursos políticos sobre la inmigración, la presencia estadísticamente documentada de personas extranjeras hace difícil hablar de inmigración “masiva” en relación con la población autóctona –las personas inmigrantes conforman todavía alrededor del dos por ciento del total de la población, lo cual significa que España es uno de los países europeos con un porcentaje más bajo de población inmigrante. El porcentaje más alto de personas extranjeras (cerca del cuatro por ciento) corresponde a las islas Canarias y Baleares, donde ciudadanos y ciudadanas de la UE, no magrebíes, conforman la abrumadora mayoría de residentes extranjeros.

Según distintas fuentes, se estima que viven en España unos cinco millones de personas inmigrantes no comunitarias, incluyendo las documentadas y las indocumentadas, las que son simples residentes y las que tienen un permiso de trabajo. Estas personas proceden mayoritariamente del norte de África –especialmente Marruecos y Argelia–, de Latinoamérica –en particular, Perú, la República Dominicana y Colombia–, Asia

—básicamente de China y las Filipinas— y el sur de África —sobre todo de Senegal y Nigeria. Al mismo tiempo, la inmigración proveniente de ciertos países está creciendo rápidamente, como es el caso de Ecuador,³ China o los países del este de Europa, como Rumania, Polonia o Ucrania. La mayor parte, sobre todo la inmigración magrebí, está operando un cambio: de escoger España como mera ruta hacia Francia o Bélgica a establecerse de un modo más permanente en su país vecino al norte del Mediterráneo. El rasgo más destacable de este modelo de inmigración es su naturaleza tan reciente, puesto que los migrantes solo se han establecido en los últimos años; este “efecto edad” (Arango, 2002) implica que, demográficamente, los grupos de inmigrantes están compuestos por personas predominantemente jóvenes (Aubarell & Zapata, 2004).

Dos elementos básicos determinan el perfil demográfico y social de la inmigración hacia España. Por un lado, aunque el porcentaje de población inmigrante en el país permanece bajo, su composición es enormemente heterogénea y aparecen notables diferencias entre nacionalidades en cuanto a género, habilidades, proyectos migratorios y grados y tipos de integración en el mercado de trabajo. Por otro lado, su distribución geográfica por todo el país es muy diversa y su integración en el mercado de trabajo, limitada a un reducido número de sectores, los cuales muestran una rápida tendencia hacia la segmentación. Se demandan trabajadores extranjeros para aquellos nichos en el mercado laboral en los que los trabajadores locales son insuficientes; es decir, para aquellos ámbitos laborales que nadie

³ El caso de Ecuador es muy representativo de esta cambiante tendencia demográfica de reemplazar los países de origen “clásicos”, ya que este país, anteriormente sin apenas importancia como región de origen, se ha convertido en los últimos tres años en el segundo más importante proveedor de inmigrantes a España (Arango, 2002).

quiere –por razones económicas o sociales o por las condiciones laborales. En consecuencia, las personas inmigrantes tienen que trabajar en los ámbitos más degradados, como la agricultura, la construcción, la manufactura, el servicio doméstico o en el más amplio sector de servicios; esto es, en cotos de inmigrantes dentro del “mercado laboral secundario” (Piore, 1975) que se caracterizan por empleos cortos e inestables, gran rotación de trabajadores, bajos salarios y la práctica imposibilidad de promoción (Herranz, 2000). Además, la mayoría de estos empleos se insertan en la economía sumergida, sin apenas inspecciones laborales, donde la explotación y los abusos suelen darse demasiado a menudo. Por lo tanto, la integración de los trabajadores extranjeros en estas ocupaciones, en los márgenes del mercado de trabajo en algunas áreas geográficas específicas, contribuye todavía más a su estigmatización como grupo marginal: la categoría legal de “extranjero/a” se complementa de este modo con la connotación de marginalidad e inferioridad.

El surgimiento de comunidades musulmanas

Como consecuencia de la secular tradición española de considerar el catolicismo como una religión de estado casi oficial, no existen datos censales sobre la participación en comunidades religiosas. De acuerdo con estimaciones oficiosas, basadas en la religión predominante de ciertas poblaciones inmigrantes, y tras un crecimiento sostenido e importante gracias a la inmigración sobre todo marroquí, hoy un millón 300 mil personas aproximadamente se identifican como musulmanes.⁴

⁴ Véase al respecto Abumalham (1995), Moreras (1999), Lacomba Vázquez (2001), Taulés (2004), Planet & Moreras (2008) y Casa Árabe (2009).

En cuanto a su distribución regional,⁵ y como resultado de las principales áreas de inmigración de las personas marroquíes, la población musulmana en España se condensa en los centros urbanos de las comunidades autónomas de Cataluña y Madrid (López García, 2004), aunque Andalucía está creciendo como tercer foco de población musulmana. En este último caso, los españoles y las españolas convertidas al islam constituyen un sector cada vez más importante del total de población musulmana (Rosón Lorente, 2008).

Dos factores distintos, la antes mencionada naturaleza reciente de la inmigración hacia España y la tendencia, relativamente nueva, hacia la pluralidad religiosa de la sociedad mayoritaria del país determinan la situación de las comunidades musulmanas (Jiménez-Aybar, 2004, Motilla, 2004). Por un lado, después del lento comienzo de la reagrupación familiar, están apareciendo en los últimos años comunidades de inmigrantes compuestas principalmente por trabajadores extranjeros marroquíes, que raramente se identifican en público como comunidades musulmanas a modo de distinción, sino como asociaciones de trabajadores extranjeros en contextos laborales o asociaciones de padres y madres en el ámbito escolar. Por otro lado, sobre todo en Andalucía, tanto el estudiantado marroquí como el creciente grupo de españoles y españolas convertidas al islam empiezan a constituir una pequeña, aunque bastante presente en la vida pública, minoría de intelectuales musulmanes que está cuestionando de forma abierta el sentido común implícitamente católico de la sociedad española y/o andaluza de acogida (véase capítulo III).

⁵ Sobre las variantes regionales de la distribución de la población musulmana en España por Comunidades Autónomas, véase Planet (1998), Abu-Tarbusch (2002), Soddu (2002), Martín Muñoz (2003), López García (2004), Estruch *et al.* (2006), Buades Fuster & Vidal Fernández (2007), López García *et al.* (2007) y Etxeberria/Ruiz/Vicente (2008).

La presencia de mujeres musulmanas

Durante varias décadas, no solo el islam como tal, sino sobre todo las musulmanas han sido percibidas, usadas y malinterpretadas como imagen opuesta al autorretrato occidental de civilización moderna, secularizada e inclusiva (Martín Muñoz, 1999b). Como se mostrará detalladamente en este trabajo, con independencia de su edad, profesión, origen étnico, clase social, su estatus de ciudadanas o no ciudadanas, de inmigrantes o nativas, las mujeres musulmanas tienden a ser identificadas como las representantes estereotípicas de la alteridad, del prototipo occidental de la “otredad”.

Para establecer un contraste con estas insoportables imágenes de exotismo basado en la religión y el género –extendidas principalmente por los medios–, nuestro estudio se dirige al mundo de vida cotidiana de las musulmanas, cómo es su experiencia viviendo dentro de la sociedad secularizada, aunque todavía principalmente católica, del sur de España. Aparte de una minoría de mujeres españolas convertidas al islam –ya sea como una decisión tomada por mujeres solteras en busca de alternativas religiosas o como consecuencia de matrimonios interreligiosos–, la mayoría de las musulmanas en España son de origen marroquí (Colectivo IOE, 2000, 2001). El 33 por ciento de las aproximadamente 700 mil personas marroquíes legalmente residentes son mujeres.⁶ El 85 por ciento de las marroquíes provienen de zonas urbanas del norte y el centro de Marruecos, mientras que solo unas pocas emigran desde la región rural del Rif. La mayoría de ellas se establece en

⁶ Aubarell (2000) ofrece una amplia panorámica de la migración femenina hacia España en general, mientras que King y Zontini (2000) analizan la relación entre la “feminización” de la inmigración y los rasgos distintivos del modelo migratorio del sur de Europa (véase el capítulo II).

Cataluña, Madrid o Andalucía, donde acceden al mercado laboral, principalmente a través del trabajo doméstico (86 por ciento), las empresas hoteleras o de *catering* (13 por ciento) u otros empleos relacionados con el sector servicios (seis por ciento).

Tanto en las entrevistas realizadas y analizadas más adelante como en la escasa y muy reciente literatura sobre el tema,⁷ se percibe una distinción básica entre aquellas mujeres que inmigran solas para trabajar o estudiar, principalmente solteras, por un lado, y aquellas que acompañan a sus maridos trabajadores, por otro lado. Mientras que las mujeres que tradicionalmente inmigran con sus maridos dependen a menudo del estatus legal, permiso de trabajo o integración en el mercado laboral de su esposo, las marroquíes que cada vez más migran solas se integran rápidamente en aquellas actividades desarrolladas en nichos económicos que se les ofrecen en un mercado de trabajo altamente segmentado y etnificado. En el sur de España trabajan principalmente en labores domésticas –como *internas* o como cuidadoras de día en familias andaluzas de clase media y alta–, en hoteles y restaurantes, como tenderas o como trabajadoras sexuales.

¿Un auge de islamofobia?

Antes incluso de los ataques del 11 de septiembre en Nueva York y Washington y de las bombas del 11 de marzo en Madrid, se hace patente una creciente tendencia xenófoba y particularmente islamófoba dentro de las sociedades occidentales de

⁷ Véase Roquero y Rodríguez (1995), Ramírez Fernández (1996, 1998), Aparicio (1998), García Domínguez y García Borrego (1998), Ribas-Mateos (1999, 2000), Escrivá (2000), García-Cano Torrico (2000), Colectivo IOE (2001), Jiménez Laux (2002), Martín Muñoz & López Salas (2003) y Gil Araujo (2010).

acogida. ¿Son estas tendencias meras reacciones a “amenazas” externas supuestamente relacionadas con la migración de los países musulmanes, o existe relación causal con las luchas sobre identidad, inclusión y exclusión de las propias sociedades de acogida? ¿Qué alternativas al “choque de civilizaciones”, a menudo pronosticado de manera jactanciosa, están apareciendo en los encuentros, intersticios y solapamientos entre las identidades y culturas de las personas “anfitrionas” e “invitadas”? Los datos no son solo escasos acerca de la presencia de musulmanes y musulmanas en España, sino también acerca de las ideologías y actitudes de “islamofobia” expresadas por la sociedad autóctona de acogida.

La noción de “islamofobia” fue presentada en los noventa en el Reino Unido, en el contexto de la llamada política de “relaciones raciales” (Anwar, 1991) y como un término particular para subrayar el legado distintivamente occidental de discriminación religiosa hacia las personas de creencia y/o origen musulmanes (Runnymede Trust, 1997; Halliday, 1999). Sin embargo, tal y como muestra exhaustivamente Stallaert (1998), en el caso de España, ya desde que en 1492 el proceso de la llamada *reconquista* –la “reconquista cristiana” de la Península Ibérica a manos de las diferentes y muy heterogéneas dinastías musulmanas reinantes– concluyó con la caída de la ciudad de Granada tras un largo sitio por parte de los Reyes Católicos, el proyecto de nación-estado español se fundó sobre una mezcla de “arabofobia”, basada en la etnia, e “islamofobia”, basada en la religión. La construcción e imposición de una identidad hegemónica española-castellana se asentó sobre medidas tanto de persecución religiosa –tales como la institución de la Santa Inquisición, creada en España– como de “limpieza étnica”, implementadas desde 1492 a través de “leyes de pureza de sangre” que constantemente emborronaban una terminología supuestamente biológica, étnica y religiosa.

A pesar de importantes esfuerzos no solo de democratización, sino también de descentralización y federalización de la nación-estado española, esta duradera “política de la identidad” del estado español centralizado aún es observable en el presente etnográfico, como mostraremos más adelante. Actitudes antimoro generalizadas, que reflejan la combinación de las dimensiones étnica, religiosa y nacional de la discriminación, prevalecen en amplios sectores de la mayoría de la sociedad. El novelista catalán Juan Goytisolo recuerda cómo estos tópicos xenófobos se refuerzan por la herencia del colonialismo español y el uso que el general Franco hizo de mercenarios marroquíes para combatir a la Segunda República:

El aborrecimiento instintivo al “moro”, alimentado a lo largo de décadas por los malos recuerdos de nuestras odiosas y estúpidas empresas coloniales y la utilización por los franquistas de míseros mercenarios rifeños durante la guerra civil de 1936-39, es una enfermedad bastante extendida incluso entre quienes se declaran de izquierdas. (Goytisolo, 1978: 123.)

Un importante y reciente estudio cuantitativo, llevado a cabo bajo los auspicios del ministerio español de Trabajo y Asuntos Sociales (ASEP, 1998), intenta por primera vez desglosar los diversos elementos que componen las actitudes contra la inmigración en España. A partir de estos datos estadísticos, recogidos a través de escalas de opinión “positiva”, “negativa” o “indiferente” acerca de ciertas minorías –incluyendo diferentes nacionalidades, minorías étnicas como los romà o gitanos, términos raciales como *negros* y clasificaciones religiosas como *judíos* y *musulmanes*–, es posible detectar los procesos, profundamente enraizados y transmitidos históricamente, de estigmatización del “otro”.

A pesar de las variaciones observadas en el estudio en función del nivel educativo de las personas españolas entrevistadas, su grado de contacto con poblaciones minoritarias, entre otros indicadores, estos procesos de estigmatización reflejan una jerarquía etnorreligiosa, implícita y compartida de “otros” comunes. En esta jerarquía la posición más baja es todavía para la comunidad gitana española, seguida por una actitud negativa generalizada hacia las personas de origen árabe y/o musulmán,⁸ una etiqueta que implica peor opinión que la vertida sobre “personas inmigrantes” en general (véase el capítulo VII).

Desde los ataques del 11 de septiembre, y particularmente desde las bombas del 11 de marzo en Madrid, la islamofobia-arabofobia reaparece abiertamente en los medios de comunicación –donde se sospecha que existen supuestas células o espías de Al-Qaida en casi cada una de las comunidades inmigrantes musulmanas de España– y en los sondeos de opinión –los sondeos de opinión posteriores al 11 de septiembre, publicados mensualmente a través de barómetros demoscópicos realizados por el gubernamental Centro de Investigaciones Sociológicas, muestran un incremento dramático de actitudes antiinmigrantes.⁹ El miedo enraizado históricamente a los “otros” reconquistados, en su momento expulsados y posteriormente colonizados, se canaliza en los discursos a través de una combinación y

⁸ Desafortunadamente, el estudio mencionado no distingue de manera adecuada las clasificaciones étnica y religiosa; es decir, que las personas entrevistadas han de clasificar a *árabes* y *musulmanes* como un solo grupo minoritario (ASEP, 1998: 23).

⁹ Véase <http://www.cis.es>; este sondeo de opinión nacional publicado por el Centro de Investigaciones Sociológicas y la porción relativa a España del “Eurobarómetro” mensual de la UE reflejan esta creciente preocupación por la “inmigración como amenaza” y no como hecho objetivo, tal y como había sido percibida normalmente por la mayoría de la población española, acostumbrada a sus propias experiencias migratorias.

solapamiento de temas bastante diversos relativos a la seguridad externa e interna, la criminalidad y el control migratorio. En este contexto, se da un giro en el debate público acerca del islam, la migración y las políticas de integración. De repente, los beneficios económicos y demográficos que España está obteniendo de la inmigración desaparecen del debate y son sustituidos por argumentos relativos a las amenazas y retos a la seguridad planteados por la *musulmanidad* de muchas personas inmigrantes.

A través del análisis de los relatos y experiencias de las musulmanas sobre discriminación por razón de origen étnico, religión o género, este estudio no solo describe e ilustra unos mundos de vida a menudo silenciados que cada vez sufren mayor “asedio”. Además, pretendemos determinar las continuidades subyacentes en las prácticas y percepciones discriminatorias, la raíz de la islamofobia contemporánea en antiguas formas de alteridad y construcción de la identidad. Como las entrevistas realizadas a musulmanas, tanto inmigrantes como españolas, tuvieron lugar poco antes de los ataques del 11 de septiembre, las experiencias referidas en nuestros datos no están afectadas por la actual ola de actitudes y comportamientos abierta y explícitamente islamofóbicos, pero reflejan el impacto duradero del legado implícito de opiniones arabofóbicas, islamofóbicas y sexistas dirigidas a y sufridas por las musulmanas en una sociedad mayoritaria no musulmana.

Para escrutar diferentes facetas y fuentes de discriminación hacia las musulmanas, en este estudio distinguimos entre formas de discriminación exógenas y endógenas: las formas de discriminación exógenas son aquellas cuya fuente principal se localiza en la sociedad de acogida mayoritaria y sus actores, es decir, fuera de la comunidad propia de las musulmanas, mientras que las formas de discriminación endógena se originan dentro de ella. Además, aunque la discriminación se da mayo-

ritariamente a través de una mezcla de *tópicos*, estigmas y actitudes, a lo largo de este estudio se trazará una distinción entre discriminación etnorreligiosa y discriminación por razón de género: los criterios etnorreligiosos son aquellos que —en el caso español— mezclan continua y sistemáticamente las actitudes y tratos arabofóbicos con los islamofóbicos, mientras la praxis discriminatoria por razón de género se basa en actitudes implícita o explícitamente sexistas hacia las relaciones entre hombres y mujeres (véase el capítulo VII).

Estas percepciones y prácticas discriminatorias se contrastarán en adelante con las autoidentificaciones de las musulmanas, sus propias opiniones acerca de sus esfuerzos e intentos para construir su comunidad y sus relaciones con la sociedad mayoritaria local. Como se explicará más detalladamente a lo largo de los próximos capítulos, es visible de forma recurrente una cierta distancia entre las percepciones de las mujeres entrevistadas y las de las personas representantes de la sociedad mayoritaria. Tanto instituciones gubernamentales como ONGs tienden no solo a percibir el islam y las personas musulmanas de forma estereotipada, sino incluso a cosificar al islam y particularmente a las musulmanas como el otro “extremo”, la antítesis de las nociones occidentales de religión, género y división de las esferas pública/privada (Moreras, 1999). Esta visión simplificada contrasta sorprendentemente con la diversidad y variedad internas de las comunidades musulmanas. Como se explicará más adelante, las personas musulmanas enfatizan y aprecian esta diversidad, que es escasamente conocida por la sociedad mayoritaria española y católica.

II. CONTEXTOS Y ACTORES

A continuación se ofrece un breve esbozo del contexto, el marco de la investigación y los puntos de partida metodológicos del presente estudio. En primer lugar se presentan los contextos regional y local de la inmigración hacia el sur de España; en segundo lugar se resumen los pasos y fases principales del proceso de investigación empírico; y finalmente se expone la muestra de mujeres musulmanas, Organizaciones No Gubernamentales e instituciones públicas entrevistadas y se describen sus rasgos principales.



Figura 1. Mapa de Andalucía.

El contexto regional: comunidades inmigrantes en Andalucía

Las tendencias generales de inmigración e integración de las personas inmigrantes expuestas anteriormente son también observables en el caso de Andalucía.¹⁰ En esta clásica región fronteriza y de tránsito, emplazada entre el Mediterráneo occidental, Portugal y las mesetas castellanas del centro de España, el número de personas residentes legales no españolas ha crecido de 61 mil 437 en 1994 a 70 mil 725 en 1996, alcanzando las 95 mil 970 al final de 1998; mientras que las personas extranjeras con permiso de trabajo en la región eran nueve mil 553 (56 por ciento de los cuales de nacionalidades africanas, principalmente marroquíes) en 1994, 14 mil 414 (67 por ciento de nacionalidades africanas) en 1996 y 19 mil 193 en 1998. Debido a la importancia de la Costa del Sol mediterránea para la inmigración europea retirada (O'Reilly, 2000), Andalucía es una de las regiones donde las europeas y los europeos todavía constituyen más del 50 por ciento del total de la población inmigrante. Sin embargo, desde la perspectiva de la sociedad andaluza de acogida, la inmigración intraeuropea no se percibe de ningún modo como parte del fenómeno migratorio, sino como consecuencia de la industria turística, tan decisiva en la región.

La integración de personas inmigrantes no europeas en la economía y sociedad andaluzas refleja en líneas generales las principales características de un particular “modelo de inmigración del sur de Europa” (King, 2000). De manera similar a otras regiones españolas, portuguesas, italianas o griegas, el rol de Andalucía en la inmigración se ha transformado profundamente durante las dos últimas décadas: en un principio,

¹⁰ Todos los datos cuantitativos sobre inmigración en Andalucía son extraídos de García Castaño (2001).

las personas inmigrantes de fuera de la UE –principalmente marroquíes– habían usado Andalucía solamente como región de entrada y tránsito en sus viajes hacia los centros urbanos e industriales españoles de Madrid o Cataluña o hacia sus destinos finales en Francia, Bélgica y Suiza. Hoy, en cambio, la propia región es escogida por las personas inmigrantes como un posible destino temporal o permanente. Durante el mismo periodo, el perfil demográfico de las personas inmigrantes ha cambiado: sobre todo las marroquíes, pero también las senegalesas son cada vez más jóvenes, con más educación formal y de origen urbano en sus países; aunque todavía predominan los hombres, el porcentaje de mujeres inmigrantes también está creciendo (García Castaño, 2001).

Otro rasgo bastante común del “modelo de inmigración del sur de Europa” que también se hace patente en Andalucía se refiere a la integración de las personas inmigrantes en el mercado de trabajo. Reflejando el predominio de los sectores económicos primario –sobre todo agricultura de exportación– y terciario –principalmente relacionado con el turismo–, la gran mayoría de las personas inmigrantes de fuera de la UE están empleadas de forma muy precaria en la agricultura –tanto en las plantaciones de verduras cultivadas de manera intensiva de la provincia de Almería como durante los periodos de cosecha de la oliva y la fresa en toda Andalucía y particularmente en las provincias de Jaén y Huelva– y en la industria y el sector de servicios relacionados con el turismo, como en la construcción y los hoteles, restaurantes y bares. Aparte del sector turístico, la fuente más importante de empleo para las mujeres inmigrantes son los servicios domésticos ofrecidos en casas de clase media y alta de las ciudades andaluzas.¹¹

¹¹ Para más detalles sobre los patrones de integración laboral y económica

Tanto mujeres como hombres comparten las mismas condiciones de empleo, que son extremadamente “flexibles”, “informales” y sujetas a profundas variaciones estacionales; además, se está empezando a producir una segregación etno-nacional en actividades económicas particulares, por ejemplo en la construcción, donde ya predominan los trabajadores marroquíes, o en los mercados informales de las ciudades, principalmente controlados por vendedores ambulantes senegaleses (Dietz & Peña García, 1999). Así, reflejando esta tendencia hacia la segmentación étnica, las estrategias pluriocupacionales y los ciclos de migración interna –que oscilan entre el trabajo en las plantaciones de Almería, la cosecha de Jaén o Huelva, la venta informal ambulante en Granada o la construcción, de forma periódica, en la Costa del Sol malagueña–, aparecen como nuevas formas de integración en el mercado laboral. Como han demostrado algunos estudios comparativos, este nuevo “modelo” de trabajo para las personas inmigrantes no es exclusivo de Andalucía:

El modelo se basa en una demanda de trabajadores baratos y flexibles en el mercado secundario e informal, donde a los migrantes se les imponen salarios bajos por su estatus a menudo ilegal o semilegal y por su falta de oportunidades en sus países de origen. Estos trabajadores se concentran fuertemente en determinados segmentos o nichos del mercado laboral, que en algunos casos acaban siendo monopolizados por migrantes de una nacionalidad o un género específico. Por ello, los migrantes están respondiendo a necesidades y oportunidades particulares de las economías y sociedades sureuropeas, basadas en activida-

de las personas inmigrantes en Andalucía, véase Izquierdo (1995), García Castaño (2001) y Agrela (2002).

des terciarias, algunas actividades primarias (agricultura, pesca) y una vibrante economía sumergida. (King, 2000: 18.)¹²

El proceso paralelo de formación de la comunidad migrante, que en el caso de la inmigración mayoritaria marroquí en Andalucía acaba de empezar, está profundamente condicionado por esta naturaleza tan precaria y estacional de la integración en el mercado laboral (Gil Araujo, 2010). Tal y como se muestra en las entrevistas realizadas en el desarrollo del presente estudio, la decisión de establecerse definitivamente en un ciudad o pueblo concretos tiene que ser pospuesta continuamente. Esta inestabilidad en los patrones de asentamiento refleja una inestabilidad correspondiente en la composición social de la población inmigrante, todavía compuesta principalmente por hombres jóvenes y solteros o por hombres casados cuyas mujeres permanecen en sus países de origen. La reagrupación familiar no se hace difícil solo por la precariedad económica del empleo, sino que también se ve obstaculizada por el estatus legal de muchos trabajadores inmigrantes en Andalucía. En el transcurso de sus historias de inmigración, la mayoría de ellos experimenta frecuentes oscilaciones entre fases “legales” e “ilegales” en cuanto a la residencia y/o las circunstancias laborales (Calavita, 1998).

Como la inmigración de fuera de la UE es todavía un fenómeno reciente en la región, al contrario de otros destinos europeos para la inmigración actual, Andalucía no puede ofrecer ninguna infraestructura previa relacionada con la comunidad inmigrante. Mientras que las personas marroquíes que están emigrando a las regiones industriales de España o de los antiguos países de “trabajadores invitados” siempre encontrarán algunas instituciones sociales, religiosas o sindicales prees-

¹² La traducción es nuestra.

tablecidas en las que podrán confiar al inicio de sus procesos de integración, en Andalucía no existe esta infraestructura previa. Así, la pérdida –al menos temporal– de los lazos familiares y de parentesco, característica de cualquier fase migratoria incipiente (Vertovec, 1999), no puede ser compensada por una red de la comunidad inmigrante débil y embrionaria, con una “infraestructura religiosa” de mezquitas, unos puntos de encuentro para la comunidad y unos comercios que ofrecen comida *halal* y productos de su región de origen que solo están en fase de aparición.

El contexto local: la ciudad de Granada

Desde el comienzo de los noventa, la ciudad de Granada, al este de Andalucía, con aproximadamente 300 mil habitantes permanentes, se está convirtiendo en un lugar de atracción cada vez más importante para las personas inmigrantes. Las ventajas de Granada derivan, en primer lugar, de su carácter de ciudad universitaria. El mercado de pisos está adaptado a la demanda de alquiler barato de casi 60 mil estudiantes, y las personas inmigrantes también sacan provecho. En consecuencia, su principal área de residencia no se restringe –como en otras ciudades españolas o andaluzas– a los barrios marginales de baja renta; la mayoría de las personas inmigrantes, principalmente marroquíes y senegalesas, comparten pisos con sus parientes en el principal barrio residencial de los y las estudiantes, situado no en las afueras, sino cerca del centro de la ciudad. Cuando se les pregunta por su integración local, las personas inmigrantes que viven en Granada tienden a enfatizar la importancia de sus vecinos estudiantes, que ellos perciben como el punto de partida para establecer relaciones sociales con la población local. Como dijo en una ocasión un vendedor ambulante, “están tan solos

como nosotros, lejos de sus familias y de sus pueblos. ¡Es por eso que entienden nuestra pena!”

No obstante, la razón fundamental para escoger esta ciudad sigue siendo económica. Además de su núcleo académico, Granada es la principal ciudad comercial del este de Andalucía, puesto que articula relaciones comerciales tanto con la provincia de Jaén, al norte, dominada por el monocultivo de la oliva, como con la provincia de Almería, al este, que en la última década se está convirtiendo en una de las regiones agrarias exportadoras más vigorosas de España. Desde que las primeras personas inmigrantes no europeas empezaron a establecerse en Granada al final de los ochenta, ha ido apareciendo un complejo patrón económico de trabajo en la construcción –dominado por marroquíes– y venta ambulante –controlada por senegaleses– en la ciudad, combinada con migraciones estacionales en ocasión de la recogida de la oliva en el norte y de las plantaciones de tomate en Almería (Dietz & Peña García, 1999).

La proximidad e integración infraestructural entre la ciudad y las provincias agrarias permite a las personas inmigrantes diversificar sus estrategias ocupacionales. Puesto que en España el permiso de trabajo es más fácil de obtener para una persona empleada en la agricultura que para una comerciante autoempleada, a menudo las personas inmigrantes prefieren trabajar en las plantaciones de verduras cultivadas de forma intensiva en los invernaderos de plástico de Almería que vender artesanía o textiles en la ciudad de Granada. Hasta los ochenta, el trabajo estacional y no cualificado que se demandaba en estos cultivos había sido realizado por la población campesina pobre de la región fronteriza de la Alpujarra, pero debido al creciente estándar de vida de esta región, la aparición del sindicalismo agrario entre los trabajadores rurales y su correspondiente tendencia a pedir sueldos más altos, las personas propietarias de los cultivos ahora prefieren emplear

legalmente a inmigrantes de forma precaria (Remmers, 1998). A pesar del trato, a menudo infrahumano, que sufren las personas inmigrantes en estos cultivos, ellas ven el trabajo estacional como una fuente de ingresos bastante estable y previsible. Además, si consiguen un empleo a jornada completa en el complejo agroindustrial del que forman parte las plantaciones, muchas de las personas inmigrantes entrevistadas esperan legalizar permanentemente su residencia mediante un permiso de trabajo de larga duración (véase el capítulo V).

Aunque esta posibilidad no existe en los empleos en la recogida de la oliva de la provincia de Jaén, muchas personas inmigrantes que habitualmente viven en Granada acuden a esta cosecha, puesto que es una de las pocas posibilidades de acumular algo de dinero en un periodo de tiempo muy corto. Además, empezando con un trabajo temporal en los cultivos de la oliva, algunos inmigrantes consiguen acceder a las redes informales de reclutamiento de los trabajadores de las cosechas, compuestas por un importante número de trabajadores inmigrantes –no solo inmigrantes, sino también gitanos españoles pobres– que son enviados de un tipo de cosecha a la siguiente y de una región agraria a otra por la España rural.

Finalmente, Granada ofrece la ventaja de que acoge a una población inmigrante bastante diversa. Mientras otras ciudades del sur han atraído a un perfil concreto de inmigrantes –especializados en el trabajo agrario en el caso de Almería y Jaén, en los sectores turístico y portuario en Málaga, etc.–, en Granada se ha establecido una población inmigrante muy diferente en las dos últimas décadas. Además de las actividades mencionadas en la construcción, la venta ambulante, la agricultura y el turismo, la universidad ha atraído a personas inmigrantes altamente cualificadas, al tiempo que el legado “exotizado”, “orientalista” de la ciudad la ha convertido también en un punto de confluencia para musulmanes conversos (véase el capítulo III).



Figura 2. La Alhambra y el barrio del Albayzín en Granada.

Una investigación etnográfica

Como se ha planteado brevemente en la introducción, las mujeres musulmanas frecuentemente son silenciadas en el estudio del fenómeno migratorio que actualmente tiene lugar en diferentes países europeos. En general, la investigación sobre el rol de la religión y el género en la inmigración y en su integración todavía se limita o bien a análisis generales macrosociológicos o económicos o bien a los discursos políticos, a menudo sesgados y partidistas, acerca de los pros y contras de la política sobre la identidad musulmana en Europa:

Como académicos, deberíamos abstenernos de participar en discursos musulmanes acerca de cómo es el islam como tal o cuál es su verdadera interpretación. Igualmente, deberíamos ser cuidadosos con el uso de términos y conceptos que como “fundamentalismo” están en boga en los actuales discursos políticos y

sociales sobre el islam en Europa, que pretenden abarcar todo aquello relacionado con el islam sin realmente estudiar o indagar en las temáticas abordadas. Deberíamos estudiar y analizar las múltiples formas que los propios musulmanes hablan y escriben acerca de sus vidas en Europa. Deberíamos tomar nota acerca de cómo formulan y enfatizan determinadas normas y valores en sus descripciones. Deberíamos apreciar las maneras mediante las cuales expresan su imaginación a menudo muy rica, incluyendo asimismo aquello que nos pudiera parecer esperanzas o proyectos utópicos. Y, sobre todo, deberíamos aprender a observar correctamente. (Waardenburg, 2000: 122.)¹³

En consecuencia, en el presente estudio etnográfico se pone el acento en la perspectiva *emic* de los propios actores (Geertz, 1983). La conciencia y autodefinición de las prácticas y actitudes discriminatorias –todas ellas también raramente estudiadas–, tal y como las perciben las musulmanas, constituirá nuestro principal foco de interés, mientras que el contexto legal, político y societal a nivel macro solo se considerará como un marco general en el que las experiencias individuales y colectivas serán situadas e interpretadas.

La recogida de datos se ha realizado en la ciudad de Granada entre 1999 y 2000. El trabajo de campo etnográfico se realizó como una inmediata actividad complementaria de otro proyecto desarrollado desde 1997 y durante 1999 sobre la relación entre las comunidades inmigrantes y las Organizaciones No Gubernamentales en Granada.¹⁴ La red de contactos creada como resultado de este trabajo con familias inmigrantes, aso-

¹³ La traducción es nuestra.

¹⁴ Para detalles acerca de las opciones metodológicas y las características técnicas de los métodos empleados tanto en el presente estudio como en el anterior, véase Dietz (2000, 2009).

ciaciones de su comunidad, ONGs e instituciones públicas de Granada resultó muy fértil también para este proyecto.

El equipo que llevó a cabo la recolección de datos bajo la coordinación y supervisión de Gunther Dietz estaba compuesto por Nadia El-Shohoumi, Eva González Barea, Sonia Martín Lavi y Javier Rosón Lorente, investigadores de la Universidad de Granada que han participado anteriormente en varios proyectos del Laboratorio de Estudios Interculturales relacionados con la inmigración. Durante los meses del trabajo de campo se llevaron a cabo entrevistas etnográficas poco preestructuradas, abiertas y densas con los tres actores principales considerados en el presente estudio:¹⁵

- a) mujeres musulmanas tanto inmigrantes como convertidas;
- b) las asociaciones de inmigrantes y las Organizaciones No Gubernamentales que tratan con ellas;
- c) y las instituciones públicas que las atienden.

Para tener acceso a las musulmanas, conseguimos utilizar nuestros antiguos contactos tanto a través de asociaciones y ONGs como a través de un posgrado de mediación intercultural que se ofrecía simultáneamente a las personas inmigrantes y que estaba organizado por el Laboratorio de Estudios Interculturales. Finalmente, contactamos mediante personas conocidas a aquellas mujeres que no mantenían ninguna relación con ONGs. A excepción de las llevadas a cabo con algunas de las musulmanas convertidas, las entrevistas, muy biográficas, con

¹⁵ El contenido en forma de ítems de las guías preliminares para las entrevistas, que sobre todo en el caso de entrevistas muy personales y biográficas con las musulmanas tuvieron siempre que adaptarse *ad hoc* a la entrevistada en particular, se refleja en la estructura de los contenidos de los capítulos III al VII.

las musulmanas eran realizadas por las dos investigadoras mujeres. Como la mayoría de las entrevistadas hablan español con fluidez, solo unas pocas entrevistas tuvieron que realizarse con la ayuda de intérpretes, que siempre fueron elegidos por las propias entrevistadas entre sus parientes o amigos.

Gracias al proyecto anterior sobre las relaciones entre comunidades migrantes y ONGs, no tuvimos dificultades en contactar con las organizaciones activas a escala local. La tarea que supuso un mayor desafío consistió en convencer a las instituciones públicas para participar en el proyecto. Varios representantes institucionales rechazaron ser entrevistados, o bien aludiendo a su falta de competencia directa o bien cuestionando la necesidad de su participación debido al escaso número de musulmanas con las que trataban en su trabajo diario.

Aparte de las entrevistas etnográficas, se han utilizado como segunda fuente de datos la observación participante y las conversaciones informales llevadas a cabo en los barrios de las musulmanas y en las asociaciones de su comunidad. Los datos, fruto de la observación, que reflejan nuestra perspectiva propia, *etic* o desde fuera, solo se han utilizado para verificar los datos *emic* obtenidos a través de las entrevistas y conversaciones informales.

Estos encuentros informales dentro de las asociaciones de mujeres inmigrantes se utilizaban para hablar conjuntamente de los temas principales que aparecieron en las entrevistas individuales realizadas de antemano; para salvaguardar la informalidad, confidencialidad y cordialidad de estos encuentros, las conversaciones no fueron grabadas. Reuniones similares se llevaron a cabo dentro de las ONGs con las que habíamos colaborado intensamente para el proyecto anterior a través de talleres interculturales y rondas de discusión. Como en aquel primer proyecto, las ONGs rehusaron hablar públicamente de

sus particulares experiencias y relaciones con las comunidades migrantes que están atendiendo. Esta actitud negativa hacia las autoevaluaciones colectivas y públicas se debe al hecho de que todas las ONGs entrevistadas compiten ferozmente entre ellas para conseguir financiación a partir de los escasos recursos ofrecidos para la atención de las personas inmigrantes (Dietz, 2000).

Después de concluir la fase de levantamiento de datos y de llevar a cabo las mencionadas mesas redondas “informales” dentro de las asociaciones de inmigrantes y las ONGs, los últimos meses se han dedicado al análisis y el contraste del material empírico recogido a partir de las tres fuentes distintas de entrevistas y de las observaciones participantes y conversaciones dentro de las organizaciones. Debido a la casi total ausencia de literatura sobre el tema de la discriminación por razón de género y etnorreligiosa y sus correspondientes esfuerzos antidiscriminatorios en España, solo en algunos casos excepcionales pudimos acudir a referencias ya publicadas. Las tres muestras distintas de actores entrevistados se han escogido de modo que aseguren no la representatividad estadística, sino el amplio y variado espectro de diferencias, experiencias y políticas.

Las mujeres entrevistadas

En el caso de nuestra principal fuente de información, las propias musulmanas, desde el mismo inicio del proyecto hemos buscado compañeras de entrevista que –juntas– ofrecieran una composición lo más heterogénea posible. Las variaciones seguían el criterio de edad (desde la edad escolar a la adultez), lugar de nacimiento y región de origen (Península Ibérica/ enclaves españoles en el norte de África/ países del Magreb/

otros países musulmanes/ países no musulmanes), ciudadanía y nacionalidad (española/ no española), origen étnico (sobre todo, la distinción intramagrebí entre orígenes árabes o amazigh), estado civil (soltera o casada), unidad residencial (viviendo sola/ con la pareja/ con familia e hijos e hijas), bagaje educativo y formación (desde analfabetas a profesoras universitarias), empleo actual e ingresos (desde amas de casa a vendedoras ambulantes y desde estudiantes a profesionales de cuello blanco) y, finalmente, modo de acceso al islam (por nacimiento en una familia musulmana/ por conversión individual).

Combinando y variando estos criterios, se ha entrevistado de forma extensa e intensa a una muestra heterogénea de 25 mujeres. Esta muestra incluye mujeres que han nacido musulmanas y mujeres que se han convertido en musulmanas a lo largo de sus vidas; la mayoría de las entrevistadas son originarias de Marruecos –tanto de la parte norte (antiguamente protectorado español) como de la parte central (el antiguo protectorado francés), algunas de las cuales se identifican como árabes y otras como amazigh–, pero también hemos entrevistado a mujeres de Argelia, Sudán, Pakistán y de los enclaves españoles de Ceuta y Melilla y –en el caso de las convertidas– mujeres andaluzas, españolas o californianas que viven en Granada.

La edad de estas mujeres varía desde los 15 a los 45 años, su bagaje formativo incluye todos los niveles, desde el analfabetismo a títulos universitarios, y sus ocupaciones principales comprenden el trabajo doméstico, el cuidado de niños y niñas, la limpieza, el trabajo en hoteles y restaurantes, tenderas y propietarias de comercios, vendedoras ambulantes, trabajadoras sociales en ONGs, una secretaria de un abogado, alumnas de escuela y estudiantes universitarias.

Organizaciones No Gubernamentales y asociaciones de inmigrantes

En el caso de ONGs y asociaciones, hemos distinguido entre las organizaciones conducidas principalmente por personas españolas –tanto empleadas como voluntarias– y aquellas compuestas principalmente por personas inmigrantes, todas ellas voluntarias. En el primer caso, incluimos en nuestra muestra tanto ONGs “generalistas” como las que trabajan solamente con inmigrantes.¹⁶ Y en el caso de asociaciones de inmigrantes, hemos realizado entrevistas tanto con organizaciones de mujeres como con el sector de inmigración de los sindicatos, dominados principalmente por hombres. Las trece organizaciones entrevistadas comprenden tanto a organizaciones benéficas generales, como Cáritas Diocesana –la organización de la Iglesia católica para proveer servicios sociales– y la Cruz Roja Española, como a las principales ONGs pro inmigrantes especializadas –entre ellas, Granada Acoge, la ONG más importante que trabaja en el campo del apoyo y la asistencia a las personas inmigrantes, miembro de la federación regional Andalucía Acoge, y la Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía— y las ONGs pro derechos humanos más activas y representativas a escala regional. Además, se han llevado a cabo entrevistas con organizaciones de inmigrantes y de personas musulmanas –como la Asociación de Mujeres Marroquíes Asmar (una organización local de mujeres marroquíes), Asociación de Mujeres Inmigrantes Integra (integrada por mujeres inmigrantes), una asociación cultural amazigh y varias organizaciones de inmigrantes y estudiantes–, los sectores de inmigración de los

¹⁶ Para detalles sobre la tipología de ONG y asociaciones relevantes a escala local, véase Dietz (2000).

dos principales sindicatos españoles, Unión General de Trabajadores (UGT) y Comisiones Obreras (CCOO), y la Federación de Asociaciones de Vecinos de Granada.

Instituciones públicas

Finalmente, como se ha explicado antes, solo tuvimos acceso a algunas de las instituciones públicas que –dependiendo de sus respectivos niveles jerárquicos y esquemas administrativos– tratan con musulmanas en los ámbitos de seguridad social, salud, educación, promoción laboral, etc. En total, se entrevistó a siete instituciones, que incluyeron el Departamento para Asuntos de la Mujer del Ayuntamiento de Granada, la agencia del ayuntamiento para el empleo y la promoción de nuevas oportunidades de empleo, una escuela pública de primaria situada en el barrio del Albayzín de Granada, el centro para la provisión de servicios sociales y comunitarios de ese barrio, el hospital público más grande de la ciudad y la oficina de estudiantes extranjeros/as de la Universidad de Granada.

III. EL ISLAM ENTRE DISCURSO Y PRAXIS

Los procesos de formación de la comunidad, exclusión por razón de género y discriminación etnorreligiosa experimentados por las musulmanas en el sur de España no pueden ser debidamente analizados sin tener en cuenta el papel que desempeña el islam en el día a día de estas mujeres. Así, en este capítulo se ilustra la posición de las musulmanas respecto a su propia religión, sus instituciones, creencias y prácticas religiosas, tanto antes como después de emigrar a España.

El tema de la identidad religiosa de las musulmanas ha generado una gran diversidad de autodefiniciones y tópicos relacionados con los vínculos entre islam y género, cultura, etnia y nacionalidad. Antes de analizar esta variedad interna, es importante señalar hasta qué punto esta heterogeneidad en las autodefiniciones contrasta con la homogeneidad en las definiciones y visiones externas, expresadas por miembros de la sociedad mayoritaria no musulmana.

En busca de una identidad religiosa

A pesar de que sus extracciones políticas e ideológicas son a menudo completamente distintas, los y las representantes de instituciones públicas y Organizaciones No Gubernamentales coinciden en una percepción de las musulmanas muy homogénea y bastante estereotipada. Todas estas personas mencionan la distancia que supuestamente existe no solo entre el islam y el cristianismo, sino también entre el islam y la modernidad.

Incluso aquellas que rechazan opiniones simplificadoras sobre el supuesto carácter opresivo del islam y su “impacto” en las musulmanas, tienden a enfatizar la diferencia cultural entre las regiones musulmanas “atrasadas” o “subdesarrolladas”, por un lado, y las partes “modernas” del mundo, por el otro. En palabras del vicepresidente de la Asociación Pro Derechos Humanos (APDH), la organización pro derechos humanos más importante de Andalucía, Occidente, es completamente distinto “del resto”: “El mundo musulmán hay que separarlo del mundo europeo. En el mundo europeo, se ha llevado a cabo la separación de religión, sociedad, política. Y eso no ocurre en el mundo musulmán. Hay una ley religiosa que es la que organiza la sociedad”.

Este legado manifiestamente “occidentalista” en la percepción del islam por parte de la sociedad mayoritaria determina la actitud institucional predominante hacia las musulmanas.¹⁷ Tanto ONGs como instituciones públicas las ven como víctimas –reales o potenciales– de su propia religión y sus prácticas machistas. Representantes de ONGs progresistas comparan lo que ellos/ellas interpretan como sexismo inherente al islam con el papel desempeñado en España por las instituciones católicas tradicionales durante la dictadura del general Franco. El autoritarismo político y la opresión contra las mujeres legitimada por la religión son “dos caras de la misma moneda”, tal y como sentenció una activista de una ONG.

¹⁷ En el presente estudio utilizamos el término “orientalismo” en el sentido original de Said (1990), en referencia a la percepción simplificada, estereotipada y exotizada de la “alteridad oriental” por parte del Occidente poscolonial, que sitúa ambiguamente entre una visión (supuestamente) positiva y potencialmente “islamofílica” y una visión “islamofóbica” abiertamente negativa de las sociedades musulmanas y/o árabes. Acerca del impacto del “orientalismo” eurocéntrico sobre las personas musulmanas que viven en Europa, en general, véase Brown (1999).

Estas visiones difieren completamente de los discursos sobre la identidad que ofrecen las propias musulmanas. La identidad religiosa expresada por las musulmanas en las entrevistas está fuertemente influenciada por su socialización. Como para la mayoría de las mujeres esta socialización particular ha tenido lugar antes de emigrar a España, el contexto de su país o región de origen queda directamente reflejado en sus afirmaciones.

Aquellas mujeres que provienen de un contexto árabe –mayoritariamente marroquí– y que crecieron en familias en las que las prácticas religiosas tradicionales eran usuales perciben el islam como una parte “normal” de su identidad y autodefinición (Geertz, 1968). Desde la adolescencia, las prescripciones religiosas se integran en la rutina diaria de las mujeres. Una mujer que se define a ella misma como árabe musulmana explica su propia definición de “ser una mujer musulmana”:

Soy una mujer musulmana, en el sentido de que creo en la religión musulmana, rezo, y no por obligación, sino porque me siento bien, me acerco un poco..., necesito creer en alguien superior a mí para que me ayude todos los días, y entonces es la mejor manera, y también hago Ramadán porque en la religión musulmana son cinco los pilares, antes de acostarte hay que decir una frase, que Dios solamente hay uno y Mohamed es el profeta, que eso es costumbre de pequeña que ya la tengo y mi padre nos decía: “Tú di esa frase por si mueres, que vayas al cielo directa y Dios perdona todos tus pecados”, y yo ya, como soy mayor y creo que peco demasiado [risas], pues la digo. La segunda es rezar, yo rezo, la tercera es el Ramadán, dar limosna, que suelo dar siempre que tengo y puedo, e ir a la Meca, pues cuando tenga dinero ya un poco más mayor, entonces soy musulmana en ese sentido y me gusta.

Muchas mujeres comparten esta visión “ortopráctica” de que su religiosidad se canaliza a través de rituales diarios que se transmiten como parte de la herencia cultural de su familia y/o comunidad. Como explicó una mujer de origen pakistaní, para ella el islam es solo “un sistema de organización” que ayuda a estructurar las rutinas diarias y a organizar las propias vidas de acuerdo con ciertas directrices de moralidad y “respeto” entre las personas.

Así, la mayoría de las mujeres asocian su religión distintiva musulmana, no cristiana, a una mera coincidencia o “destino” de la geografía. La religión no se percibe como una cuestión de elección, sino de herencia. De este modo, esta primera generación de mujeres inmigrantes, principalmente marroquíes, no cuestiona el supuesto vínculo “natural” entre creencia religiosa y nacionalidad. Una mujer joven de Al-Hoceima, al norte de Marruecos, expone su definición, bastante pragmática, de ser musulmana:

No sé cómo decirte, puede que signifique algo, para mí lo único que significa es que pertenezco a un país que se define como musulmán, que es Marruecos, y yo vengo ya definida. Si hubiera nacido en otro contexto, con otra religión, pues sería católica o protestante, pero como he nacido en Marruecos y ahí la religión es la musulmana, pues somos todos musulmanes.

Sin embargo, en la situación de la persona inmigrante, las propias creencias parece que son constantemente cuestionadas por el omnipresente catolicismo de la sociedad mayoritaria. Como reacción a las actitudes islamofóbicas, algunas mujeres enfatizan el trasfondo “común” de las tres religiones monoteístas. En opinión de una estudiante universitaria de Tetuán, es precisamente el islam, como religión más joven e incluyente de todas, el que debe proveer una base para la tolerancia ante la diversidad religiosa:

Para mí ser una mujer musulmana es respetar a todas las religiones, sea judía, sea cristiana, porque el islam también se basa en las tres religiones, habla del cristianismo, habla del judaísmo, y para mí tenemos que tener una buena convivencia entre todos.

Solo dos tipos de entrevistadas bastante distintos cuestionan el estrecho vínculo que supuestamente une al islam como sistema religioso, por un lado, y los orígenes culturales e incluso nacionales de las musulmanas, por el otro. Las que no equiparan al islam con una tradición nacional particular son:

- a) Aquellas mujeres de nacionalidad española y origen cultural y religioso católico que se han convertido al islam durante su adolescencia o al principio de su adultez;¹⁸
- b) y aquellas mujeres que han emigrado desde la parte noreste de Marruecos o el norte de Argelia y que se identifican a ellas mismas en términos de etnia no como árabes, sino como amazigh.¹⁹

Sin excepción, las españolas convertidas enfatizan no las coincidencias históricas o culturales que pueden existir entre el islam y el cristianismo, sino la distancia que separa a ambas creencias. La experiencia personal de la conversión religiosa siempre se expresa en términos de “liberación” de la tradición. Una mujer convertida de Sevilla contextualiza su opción personal en el periodo de transición de la dictadura franquista a la democracia, una época durante la cual se percibía el catolicismo como una reliquia vacía de los tiempos premodernos:

¹⁸ Allievi (2000) analiza el papel generalmente desempeñado por las personas convertidas en la reinterpretación del islam.

¹⁹ La influencia de la cultura e identidad amazigh en la región del Rif del norte de Marruecos se describe con detalle en Hart & Raha Ahmed (1999).

Yo me hice musulmana hace más de veinte años, por voluntad, libremente, yo no tengo ninguna tradición familiar ni nada. Mi familia ha sido profundamente católica a nivel histórico, mis abuelos, mis padres. Pero para mí llegó un momento que el cristianismo no tenía sentido, era una serie de formas que no tenían contenido ninguno, y eso me llevó..., pues, como nos llevó a muchísima gente de mi generación, a dudar sobre la religión. Fue todo un movimiento posfranquista que bueno..., muchísimos jóvenes dejamos la religión católica de una forma consciente y, bueno, pues cada uno se puso a buscar. Hubo gente que encontró opciones en otras religiones, en la política, o en yoga, y yo personalmente la encontré en el islam.

Cuando se les pregunta sobre la identidad personal de las mujeres como musulmanas, solo las convertidas tienden a referirse directamente a temas relacionados con las cuestiones de género. En su proceso de búsqueda de nuevas formas de fe, el islam se convierte en una herramienta para luchar no solo contra la superficialidad de los ritos católicos tradicionales practicados en sus propias familias de origen, sino también contra el machismo predominante. A los ojos de las mujeres convertidas, las actitudes sexistas y autoritarias hacia las mujeres forman parte de la religión católica, tal y como se ha practicado tradicionalmente en el sur de España. El islam, al contrario, como apuntó una entrevistada de Granada, promueve “el respeto mutuo entre ambos sexos”.

El grupo de las convertidas no comparte la opinión de que el islam está vinculado a una nacionalidad, región geográfica, etnia o cultura particular. Para ellas, el islam es un “camino personal”, una cosmovisión y una opción, que no debe remitirse a ninguna tradición o costumbre particular. El único antecedente histórico, a menudo conocido como una especie de “paradigma” por su noción del islam, es el periodo histórico

de al-Ándalus, una época que destaca por la coexistencia de las religiones musulmana, judía y cristiana. Por ejemplo, un Congreso de Mujeres Musulmanas, celebrado en Córdoba en 2002, se inauguró con el siguiente preámbulo:

Los objetivos que perseguimos con este proyecto [el congreso] se centrarán en torno a la búsqueda de las Fuentes de la tradición genuinamente islámica. Sin sus mezclas adulteradoras, que son sesgadas y a menudo crean falsas doctrinas e interpretaciones. Estas fuentes han sido utilizadas en la construcción de sociedades tales como la que floreció en Alandalus hace cinco siglos. (An-Nisa, 2002: 1.)

Mientras que la mayoría de las mujeres marroquíes perciben el islam como una parte integral de las tradiciones familiares, las convertidas reivindican que hay dos maneras distintas de practicarlo: la “religión de las inmigrantes”, por un lado, donde cultura y religión están supuestamente “mezcladas”, y el “islam puro”, por otro lado, que no debería estar asociado a ninguna cultura en particular. Una conversa andaluza defiende la “españolidad” o “europeidad” de su manera de practicar la fe musulmana:

Entonces el elemento clave que yo te estoy diciendo es que nosotros somos musulmanes, pero somos europeos. Vamos, que a mí me gusta Eric Clapton, me gusta el gazpacho, no tiene por qué gustarme el cuscus, ni me tengo que vestir como una afgana ni tengo que plantearme mi vida como una mujer de Indonesia. Yo vengo de esta cultura.

El segundo grupo que cuestiona la, a menudo, ecuación automática de islam y un tipo de cultura particular magrebí o marroquí, es el compuesto por las mujeres inmigrantes amazigh. Tienden a

coincidir con las convertidas en apuntar que una gran cantidad de prácticas religiosas, creencias y normas distintivas no son de origen musulmán, sino árabe o de otra etnia. Una mujer de Al-Hoceima rechaza la ecuación simplista de islam y cultura árabe:

Mi cultura no es el islam, el islam vino después, que lo trajeron los árabes, pero mis antepasados, por ejemplo, no..., le rezaban al sol, le rezaban a la tierra, le rezaban a todo lo que ellos veían que les daba algún beneficio para ellos, y han sido antes cristianos que musulmanes, entonces por eso no tenemos ese islamismo profundo. Bueno, también habrá gente que lo defiende a muerte, pero yo nunca lo defendería a muerte.

La mujer que se identifica a ella misma como amazigh no equipara el islam con una cierta nacionalidad. Para ellas, el islam se identifica demasiado fácilmente con la cultura marroquí mayoritaria, que ellas etiquetan como “simplemente árabe”. Así, la diversidad regional y las distinciones étnicas que prevalecen dentro del islam (Lippman, 1995) solo son tematizadas por las amazigh, ya sean de Argelia, Marruecos o el enclave español norteafricano de Melilla.

Finalmente, los datos también muestran diferencias en función de la edad y el bagaje educativo de las mujeres. Aquellas que provienen de contextos rurales o urbanos de clase baja tienden a identificar el islam con la tradición. En palabras de una mujer de cuarenta años de los alrededores de Tetuán, “yo soy musulmana del mismo modo que tú eres cristiana, ambas lo llevamos en nuestras venas”.

Al contrario, las mujeres que han crecido en clases medias urbanas que se esfuerzan en medrar y que en algunos casos pretenden acceder a la universidad en España, defienden el potencial de modernidad inherente al islam. En este sentido, coinciden con las españolas convertidas en su lucha por presen-

tar al islam como un “modo de vida” contemporáneo y culturalmente “neutral”. En palabras de una estudiante de Tetuán:

Para mí, ser una mujer musulmana no significa solamente llevarse un velo, taparse, quedarse en casa cuidando a los niños. No, eso no, para mí eso no tiene nada que ver con el islam porque yo puedo salir aquí con mi pelo descubierto y me da igual, mientras respeto a mi religión y a mí misma, y yo creo que las mujeres musulmanas ahora tienen que dar una buena imagen de la mujer musulmana, no tienen que dar solamente la imagen antigua de la mujer tapada, de la mujer que solamente le ven los ojos, o ni siquiera se ven los ojos, porque es una vergüenza... El tiempo, el mundo totalmente se ha cambiado, ahora estamos en el mundo de la internet, en el mundo del satélite, del teléfono móvil, y no puede decir que una mujer..., llegar a pensar que una mujer..., solamente por ser musulmana tiene que quedarse en casa, para mí es una mala visión del islam no solamente de la mujer, sino también del islam, entonces todo el mundo va a pensar que el islam es una religión muy cerrada, una religión que nadie la puede tocar, que si son terroristas y no sé qué... Eso hay que cambiarse, a veces también hay que cambiar las reglas.

Debido a estos puntos de vista completamente diferentes, la actitud de las mujeres hacia su propia religión es vista a menudo como una potencial fuente de conflictos y divisiones entre ellas. Para promover la participación de las musulmanas en los asuntos de la comunidad, en las asociaciones y en las Organizaciones No Gubernamentales, el islam no se considera un tema apropiado para la movilización.²⁰ En algunas organi-

²⁰ Este escepticismo hacia la “utilidad” del islam para la movilización y los propósitos reivindicativos no es compartido por las organizaciones dominadas por hombres; Soysal (1996) y Waardenburg (2000) muestran un contexto

zaciones, se evita completamente como tema interno de discusión. La presidenta de la Asociación de Mujeres Marroquíes Asmar explica la decisión de su ONG de no tratar ninguna cuestión religiosa:

El tema de la religión es un tema arisco y lo hemos dejado al lado por eso, porque cada una de nosotras tenemos un punto de vista en lo que es la práctica de la religión musulmana, entonces hay unas diferencias, por eso lo hemos aparcado y no queremos... Que hay muchas cosas con las que no estamos de acuerdo, que están un poco desfasadas, que los que adoran y siguen a rajatabla dicen que es una barbaridad decir que está desfasado, entonces nosotras llevamos nuestras ideas, respetamos las ideas de los otros y otras.

Las diferentes maneras de identificarse con el islam e identificarse como “mujer musulmana” no solo están relacionadas con las diferencias generacionales, urbanas/ rurales, nacidas musulmanas/ musulmanas convertidas y árabes/ amazigh. La experiencia migratoria tiende a transformar profundamente la percepción de las mujeres acerca de la importancia y el papel desempeñado por el islam –como sistema de creencias, marco institucional y praxis habitualizada– en sus vidas diarias. Así, en lo que sigue se contrastan las memorias y experiencias personales de las mujeres respecto a su socialización en un contexto de origen premigratorio musulmán con los cambios en las prácticas islámicas después de emigrar al sur de España. Se destacarán tres aspectos: la distancia entre el islam institucionalizado y el islam vivido, la relación entre creencia religiosa y praxis diaria, y el debate sobre el pañuelo.

européo más amplio acerca de este tema.

Islam vivido, islam institucionalizado

Como la mayoría de mujeres son inmigrantes de primera generación que crecieron en regiones donde el islam es el sistema religioso de creencias predominantes, sus descripciones de la vida religiosa y su marco institucional todavía están estrechamente relacionadas con su país de origen. Para la gran mayoría de ellas, la instrucción religiosa no es una tarea o un tema diferenciado en el proceso de socialización; al contrario, está íntimamente entrelazada con la transmisión diaria del saber cultural, los roles de género y las normas y valores relacionados con ellos. Reflejando la tendencia a distribuir espacialmente las tareas específicas de cada género, la instrucción religiosa de las mujeres se ha centrado no solo en la familia, sino también en el hogar como tal. Una mujer argelina compara este modo de instrucción islámica centrada en el hogar con la insistencia católica en las escuelas y sacerdotes como autoridades para la instrucción:

En la escuela hay clases de religión, pero ellos no te enseñan a hacer la oración ni te obligan a hacerla en clase. Jamás he hecho la oración en clase, es una cosa de la casa, esto te lo enseñan tus padres, pero la escuela no es como aquí que antes de las clases tenemos que comulgar, confesarte... De hecho, confesar no existe en el islam, no, no existe el concepto de pecado y estas cosas, y que si te equivocas, vas a hablar con el cura y te lo borra, no; en el islam, te equivocas y es un error y lo tienes que arreglar, pero no lo puedes volatizar así como así, pero equivocarte no lo puedes arreglar hablando con la persona, ni tampoco tienes que ir a contarle a nadie nada.

La mezquita como punto público de encuentro y como institución de la comunidad religiosa se asocia frecuentemente con atributos masculinos. Una mujer de Nador, Marruecos, se

siente incómoda rezando en la mezquita, puesto que es “más apropiada para los hombres”. Otras señalan que es mucho más cómodo integrar las obligaciones religiosas en sus actividades diarias centradas en el hogar, a pesar de que rezar en la mezquita se considera más importante desde el punto de vista ritual. De este modo, una mujer de Casablanca explica por qué a veces asiste a la mezquita:

Pues, si he ido a la mezquita con mi madre, me siento mejor, siento que he cumplido algo, aquí no rezo ni nada, y tendré que hacer algo, ¿no? Yo creo que es igual rezar en la mezquita que en casa, en las mezquitas siempre tienes más ventajas, más puntos para Dios.

El hogar de las mujeres, la mezquita y la escuela se mencionan como los tres lugares e instituciones principales a cargo de la instrucción y orientación religiosa. No solo la mezquita, sino también la escuela, se recuerdan como agentes socializadores menores en términos religiosos. Solo aquellas mujeres que enfatizan la importancia de un conocimiento exhaustivo del sagrado Corán para su instrucción religiosa consideran retrospectivamente la escuela como decisiva. No obstante, la instrucción islámica se describe como “solo una más” de las asignaturas, tal y como explica una mujer árabe marroquí:

En la escuela tenemos educación islámica como si fuera matemáticas, francés, árabe, y estudiamos el Corán desde el principio, compramos el libro y lo aprendemos de memoria, y lo explican muy bien, dicen lo que está bien, lo que hay que hacer y todo eso.

A pesar de esta insistencia en adquirir un conocimiento exhaustivo del sistema de creencias, la mayoría de las mujeres admite

que su conocimiento del sagrado Corán es bastante selectivo y refleja actitudes muy pragmáticas. Una mujer de Settat, Marruecos, dice que solo ha aprendido de memoria “las suras más simples, aquellas que solo tienen dos o tres líneas”.

Esta actitud pragmática hacia la creencia religiosa es a menudo criticada por las antiguas cristianas convertidas al islam. Recuerdan su proceso de conversión como una crisis de identidad profunda y muy personal y como un “despertar” de su pasada superficialidad y religiosidad meramente pragmática. La propia conversión no solo se describe en términos de un viaje interno, sino que a menudo coincide con la necesidad de viajar.

Durante y después de la conversión, vivida como una iniciación en el sentido más clásico de *rite de passage* (Van Gennepe, 1986), la persona convertida requiere el apoyo de una persona o comunidad iniciada. El proceso de adquirir nociones básicas de la lengua árabe y estudiar el sagrado Corán y la literatura teológica islámica es acompañado y complementado tanto por las explicaciones y orientaciones de un imán y otros hermanos convertidos como por las visitas periódicas a los lugares sagrados del islam.

A pesar de las diferencias mencionadas en el grado de religiosidad en oposición al pragmatismo, casi todas las entrevistadas tienen un alto aprecio por el islam como fuente de seguridad y confianza en su actual situación de convertirse de repente –por emigración o conversión– en una minoría religiosa. Una mujer árabe que limpia casas particulares en Granada narra cómo su religiosidad ha aumentado en el contexto de migración:

Yo lo que cojo del islam, muy bien, es que cojo muy bien al Dios, mucho, lo creo mucho, me pasan... y yo lo he sentido muy bien cuando salgo de mi casa y empiezo a vivir aquí sola, yo he sentido mucho, mucho que tengo al Dios conmigo, ¿no? Me pasan muchas cosas y al final esas cosas son bien para mí, yo antes

conocía al islam, al Dios, pero antes no lo siento, ahora lo siento mucho, muy bien al islam, yo lo creo muy bien, y algunas veces yo quiero hacer el islam muy bien, lo que pasa que la vida me..., significa mucho en todo, respetar a la familia, el padre, que sea el padre como sea, si está bien o no, el islam dice que tienes que respetar al padre, ayudarlo, y las madres.

Revisando la importancia de su instrucción religiosa, la mayoría de entrevistadas relacionan el islam con la “explicación del mundo” orientada a la praxis y con la transmisión cultural de normas y valores que, bajo su punto de vista, no son solo islámicos, sino universales. Las entrevistadas no coinciden cuando se les pregunta sobre la relación entre género y religión y, particularmente, sobre los valores y normas islámicas referidas a las mujeres.

El primer punto de divergencia emerge a partir de las diferentes opiniones acerca de la necesidad de roles de género distintivos. La mayoría de mujeres aceptan la asignación de diferentes tareas sociales y económicas, tanto públicas como privadas, de acuerdo con las diferencias de género como algo “natural” o “práctico” –al menos como un universal antropológico. Una mujer amazigh de Al-Hocemia, al norte de Marruecos, interpreta la diferenciación de los roles de género como un vestigio de tiempos arcaicos:

Yo creo que distribuye las tareas, por ejemplo, el hombre, es el hombre el que tiene que trabajar, el que tiene que no sé qué, el que tiene que cuidar de la mujer, de sus hijos, lo tradicional, lo natural, eso no hace falta que lo diga el islam, si eso ha sido desde nuestra existencia, el marido el que cazaba, el hombre el que hacía, el hombre el que tal. Pues la mujer también ayudaba, lo que pasa que en estos tiempos pues no sé..., yo la verdad es que no lo veo bien eso, lo veo más una interpretación no del islam, sino de la gente que lo interpreta que del mismo islam.

Algunas reconocen esta diferenciación como “nuestra cultura”, mientras que otras la critican como discriminatoria. Sobre todo las mujeres jóvenes mencionan frecuentemente la distribución espacial de los dominios público –supuestamente masculino– y privado –femenino– como característica del islam, hecho que se contrasta a menudo con la práctica predominante en la sociedad mayoritaria de compartir los espacios públicos entre ambos sexos. Aunque algunas estudiantes marroquíes expresan su envidia por este mayor grado de libertad de sus compañeras no musulmanas, la falta de espacios reservados para las mujeres solo es irrefrenablemente percibida como una desventaja importante cuando viven en una sociedad mayoritariamente cristiana, tal y como explica una mujer argelina:

En Argelia, muchas veces las mujeres se reúnen solas para comer, para tomar el té o para charlar, y que un hombre no tiene un sitio ahí, yo he oído aquí también que cuando te encuentras con mujeres, no es lo mismo si hay hombres, que las mujeres musulmanas lo llevamos a la práctica todos los días, pero que es una cosa que también la mujer occidental piensa que es bueno, cuando se reúnen solas. En España hay muchos hombres que hacen cenas o comidas solos nada más, esto significa que el hombre y la mujer a veces necesitan estar solos entre ellos porque se disfruta de otra manera, y en los países musulmanes se hace siempre y así lo vivimos y no nos parece menospreciadas por el hombre porque nos reunimos entre mujeres.

Las convertidas comparten esta impresión de ser liberadas a través de la conversión de la omnipresencia masculina y de la competición intersexos que, según ellas, caracteriza a las sociedades cristianas. Cuando comparan los roles, derechos y deberes de las mujeres, solo unas pocas de las entrevistadas –todas

ellas de la etnia amazigh– identifican al islam como tal como fuente de discriminación sexual y machismo.

Al contrario, la mayoría de ellas, al tiempo que admiten la existencia de prácticas discriminatorias en las sociedades fuertemente influenciadas por el islam, no identifican el islam como el origen de tal discriminación. Todas las mujeres convertidas y muchas marroquíes insisten en la necesidad de distinguir entre el islam como sistema de creencias, por un lado, y su realización en diferentes contextos culturales y geográficos, por otro lado. De este modo, se afirma en general que no es el islam como tal, sino los hombres musulmanes los perpetradores de la discriminación sexual. Una mujer de Al-Hoceima destaca el contexto histórico original en el que el islam ha actuado como fuerza liberadora para las mujeres:

Era una religión nueva que vino para liberar a la mujer, que antes estaba..., que no tenía ningún derecho, hombre, que esos derechos ahora ya no sirven, pues habrá que pensar en evolucionar porque las cosas que pasaban cuando nació Mahoma, o estaba el profeta Mahoma, pues nos pueden servir ahora. Lo que pasa es que los que interpretan el islam, pues son hombres la mayoría, y lo interpretan según sus beneficios, porque, vamos..., pero yo estoy en total desacuerdo, no creo que sea así.

Por medio de la identificación y la crítica a una tradición de –en palabras de una mujer amazigh de Melilla– “malinterpretaciones machistas de nuestro sagrado Corán”, sobre todo las mujeres más jóvenes distinguen entre las fuentes religiosas y la práctica del control social, el cual, por medio del “mero chismorreo”, consigue transformar la diferenciación de roles en sumisión femenina. En su exposición de los diferentes roles y deberes de hombres y mujeres, una mujer de Settat refleja cómo el “respeto” de sus maridos estructura su interacción con el sexo opuesto:

Yo hablo, por ejemplo, de la mujer musulmana casada; por ejemplo, en la calle no tengo que hablar con nadie, lo más importante con los hombres tengo que tener un respeto por mi marido. Una mujer lo que dice su marido tiene que hacerlo, si dice algo, él puede pegarle, entonces yo sé eso y tengo que tener cuidado siempre, que no se me olvide que estoy casada con el nombre de mi marido. Si estoy con mi padre, tengo que hacer lo que dice mi padre, tiene que hacer lo que dice el islam, lo que ella sabe, algunas tienen su hermano y tiene que hacer lo que dice el hermano, eso es respetar, la mujer siente que tiene que respetar su marido o su padre o su hermano, un hombre, una mujer musulmana tiene para atrás un hombre y tiene que respetarlo, no hacer algo malo para que no diga la otra gente que no es un buen hombre; sabes, por ejemplo, una mujer casada y hace algo no bueno pues la gente... Eso no es bueno ni para Dios ni para su marido ni tampoco para ella, va a decir que su marido no es bueno, no es un hombre que... Por ejemplo, en la casa si viene alguna visita para mi marido, yo no puedo salir y sentarme con esa visita, que si viene un hombre solo, no tiene que sentar ni nada, viene por su marido, ella hace las cosas en la cocina, por ejemplo, el té, y viene su marido y lo coge y ya está, también si viene alguno con su mujer o algo, sí puede ser que se juntan si viene alguien de familia, pues sí, pero si no, no.

Aquellas mujeres que no han crecido en una sociedad predominantemente musulmana, como es el caso de las convertidas, son las que apuntan de forma más explícita la diferencia entre creencia religiosa y práctica social y cultural. Del mismo modo que el chismorreo y el control social no son exclusivos de las sociedades musulmanas, sino que están presentes también en contextos rurales católicos como los del sur de España, estas mujeres no perciben el islam como algo restrictivo en absoluto. Una conversa californiana que vive en Granada lo expresa de esta manera:

En el islam todo es la intención, yo voy a la playa y me baño, pero llevo una bata y me la quito, me baño y luego cuando salgo, me la vuelvo a poner y no es que me pongo un bikini y me pongo ahí atrayendo a quien puedo, o sea, que todo en el islam es la intención y si uno tiene una intención clara, pues eso es lo importante.

Credo y rito

Las descripciones de y opiniones sobre sus creencias y prácticas religiosas, expresadas por las musulmanas en las entrevistas, presentan de nuevo una serie de actitudes y experiencias ampliamente diversificada. A excepción de las convertidas, es siempre la familia de origen la que no solo transmite el cuerpo de conocimientos religiosos, sino la que modela los ritos particulares y prácticas habitualizadas (Rippin, 2001).

Volviendo a la situación premigratoria, la mayoría de las mujeres recuerdan el papel crucial del padre en los primeros años de simple participación en la vida religiosa. Solo en aquellos casos en que el padre adoptó una actitud explícitamente autoritaria y restrictiva hacia las prácticas religiosas de su hija, las obligaciones rituales contenidas en los principios islámicos se perciben como una carga durante la adolescencia. Una mujer sudanesa, que actualmente ya no practica el islam, relata la “pérdida de tiempo” con las oraciones en un conflicto pasado con su padre:

De rezar, hacer el Ramadán y todo eso, de verdad que no tengo tiempo para eso [risas] ni puedo... No, es que me parece un rollo; cuando estaba allí, yo recuerdo que cuando tenía dieciocho años, mi padre me pilló bebiendo agua en Ramadán y creo que fue la única vez que mi padre me insultó, pero muy enfadado, pero es que con cuarenta y pico grados no beber agua, pues es que... Yo le dije “Mira, papá, a mí me parece muy duro, me parece que

Alá no quiere castigarnos”, pero a partir de ahí pues ha sido un proceso...

En contraste con esta experiencia conflictiva, en la mayoría de familias siempre se han practicado las obligaciones religiosas de una manera bastante flexible. Tanto las oraciones diarias como los ritos de ayuno y abstinencia se recuerdan como una parte integral, pero fácilmente adaptable en su mayor parte, de la llegada a la mayoría de edad de las mujeres en sus regiones de origen. En consecuencia, algunas mujeres mantienen ciertas costumbres –en general, siempre se sigue el Ramadán–, mientras que abandonan otras, como el pañuelo, por ejemplo.

El acercamiento pragmático y selectivo a las tradiciones y obligaciones islámicas (Lippman, 1995), mencionado por varias mujeres, es completamente inexistente en el caso de las convertidas. Ellas perciben sus deberes religiosos no como algo negociable con y contra las “fuerzas de la tradición”, sino como el resultado de una elección individual. Del mismo modo que narran la propia conversión en términos muy místicos, ven la vida religiosa como la única oportunidad de encontrar la divinidad en la rutina diaria. Una mujer convertida describe sus sentimientos en el momento de la oración:

Yo siento que Alá me quiere y me va a dar lo mejor aunque haya dificultades, entonces yo tengo esa confianza, y sí me ayuda, me ayuda a elevarme. Y el islam no es una religión, es algo global, es todo, y eso me gusta mucho, cómo comes, cómo te limpias en el cuarto de baño, es que es todo.

Esta experiencia no es compartida por la mayoría de las mujeres que han iniciado su práctica religiosa en el contexto de sus familias de origen. Al recordar los roles de sus madres y padres, la continuidad de la práctica religiosa se asocia a la madre, no

al padre, que parece haber actuado como una autoridad normalmente ausente, aunque siempre vigilante (Geertz, 1968). La mayoría de las mujeres interpretan la práctica religiosa como un deber que siguen y respetan más las mujeres que los hombres. Como la iniciación completa a los deberes religiosos se supone que empieza después de la primera menstruación, desde el punto de vista de una mujer de Melilla sus hermanos suelen adoptar una postura más “liberal” hacia las obligaciones rituales y su cumplimiento: “Ramadán sí hacía, vaya, cuando cumplí la edad, pues sí; cuando te venga la regla, cuando te viene la regla, eres mujer. Los hombres se supone que como no tienen regla, pues tienen libertad de...”

Estas reminiscencias de la situación premigratoria contrastan fuertemente con la práctica religiosa actual, llevada a cabo en España. Después de emigrar de Marruecos, Argelia u otros países con una sociedad mayoritaria musulmana, lo que hasta entonces había sido más o menos una práctica rutinaria frecuentemente se convierte en un serio problema o, al menos, en un desafío para el propio sentido del deber.

Como la gran mayoría de musulmanas que viven en España todavía forman parte de la primera generación de inmigrantes magrebíes, que emigraron o bien en el proceso de reagrupamiento familiar o bien completamente solas (Gil Araujo, 2010), la primera impresión que prevalece es que sufren una vida religiosa diaria empobrecida. Una mujer de Tetuán admite haber abandonado tanto las oraciones diarias como la festividad del Ramadán:

Lo que pasa es que cuando yo estaba en Marruecos rezaba muy bien y muy correcto, y me acuerdo muy bien de que mi padre un día entró y preguntó por mí y mi madre le dijo que está rezando, y mi padre lloró porque yo siempre estaba rebelde, que siempre me gusta vestirme así, a la moderna, y claro, mi padre pues se

emocionó. Yo no sé... que aquí hay gente que tiene más valor para rezar que yo, pero yo no, yo no sé; que si tienes voluntad de rezar, no tienes ningún problema, pero lo dejé, y a veces me lo pregunto si hago Ramadán y tengo voluntad para hacerlo, ¿por qué no rezo?

Esta “fuerza de voluntad” debilitada se relaciona en su mayor parte con sentimientos personales de aislamiento. La mayoría de mujeres que no están casadas y que emigraron solas a España para estudiar o trabajar denuncian serios problemas, sobre todo para mantener ritos como el *Ayd el Kebir* (Fiesta del Cordero) o la celebración del Ramadán, que a menudo se perciben como obsoletos sin el contexto festivo culturalmente distintivo rodeando al rito como tal. Este contexto perdido solo es excepcionalmente compensado por ciertos elementos ofrecidos en la sociedad de acogida. Debido a su pasado islámico, su herencia urbana y sus políticas de turismo “orientalistas”, ciudades como Granada y Córdoba a veces promueven indirectamente –e involuntariamente– el arraigo de la práctica religiosa musulmana. Una mujer del noreste de Marruecos explica:

Pasamos el Ramadán como si estuviéramos en casa, falta estar con la familia, pero menos mal que estamos mi hermana y yo e intentamos hacer el Ramadán como si estuviéramos ahí, visitando a amigos y amigas e intentando ir a la mezquita alguna vez, aquí en Granada; paseando mucho por calle Elvira, Plaza Nueva, incluso los días normales, aunque no sea Ramadán, vamos mucho por ahí, y eso para recordar... A mí me encanta, te relajas mucho, te desahogas contigo misma y te olvidas de todos los problemas que tienes... A mí la calle Elvira me recuerda mucho a Fez, porque había calles, la medina antigua de Fez, donde están los zocos, Mulay Ydris, pues yo iba mucho, ¿no?, y aquí pues hago lo mismo, recuerdo los tiempo de Fez, a mi familia, muchas cosas.

Sin embargo, en la mayoría de los casos, la pérdida repentina del contexto de sus familias y redes de parentesco impide a muchas mujeres mantener su práctica ritual. Una mujer musulmana que emigró desde Melilla a la península expresa este sentido de haber perdido la motivación por practicar el islam diariamente:

Lo que en verdad me motiva es mi familia, porque tengo aquí amigos que lo hacen y podía pensar, pues estoy con ellos el mes este, y no lo he hecho; he pasado, yo creo que lo que motiva es, aparte del ambiente, que haya más gente que lo haga, que es mi familia.

Esta pérdida –supuestamente solo temporal– de los lazos familiares y de parentesco se ahonda por la falta de una comunidad inmigrante en la mayoría de ciudades o pueblos en los que se han establecido las mujeres entrevistadas. La sola emergente “infraestructura religiosa” de mezquitas, puntos de encuentro comunitarios, tiendas y carnicerías que ofrecen tanto comida *halal* como productos de las regiones de origen, etc., refuerzan aún más la impresión de perder la “naturalidad” y el arraigo que antes caracterizaba a su creencia religiosa.

El contexto social potencia el sentimiento de pérdida. Miembros de la sociedad mayoritaria española y católica suelen mostrar no solo “simple” rechazo, sino una completa ignorancia y falta de interés al interactuar con personas musulmanas.

A pesar de que el país ha experimentado un rápido proceso de apertura a influencias externas después de la muerte de Franco en 1975, el peso del aislamiento cultural y religioso sufrido por la sociedad española durante medio siglo aún perdura en la vida diaria (Edles, 1998). Una estudiante de Tánger suele sentirse avergonzada cuando se enfrenta con la pérdida de familiaridad de sus paisanas estudiantes o profesoras con las prescripciones y prohibiciones de la comida islámica:

A veces me siento un poco..., me da un poco de vergüenza o de... estar, por ejemplo, en una fiesta o algo así, y tú ves que una persona ha hecho un montón de esfuerzo para hacer una comida, y luego dices “no, es que no como cerdo”, y me da un poco cosa de hacer eso, pero... O, por ejemplo, una persona que no, con las mejores intenciones viene a tu casa y te trae una botella de vino o algo así y dices “no, perdón pero es que no”...

Para afrontar estos retos, se desarrollan diversas estrategias. Algunas mujeres intentan compensar la falta de contexto y de arraigo cultural internalizando más y más sus creencias. Así, una mujer joven de Nador, al norte de Marruecos, explica que “viviendo en el sur de España he aprendido que el islam está en el corazón, no en la familia ni en el barrio”.

Otra mujer, que también sufre el problema de la falta de motivación para continuar con sus prácticas religiosas, denuncia que incluso en su ciudad de origen, en Marruecos, mucha gente mostraba una actitud bastante laxa hacia las obligaciones religiosas. Una mujer de Casablanca se debate entre la mala conciencia en relación con sus oraciones diarias y la distancia que ella recuerda que siempre existió entre las normas islámicas y la práctica del día a día:

Rezaba un mes, lo dejaba, rezaba, lo dejaba. Eso es malo, de rezar y dejarlo; si rezas, tienes que hacerlo toda la vida, pero siempre no tengo tiempo o tengo pereza. Es que según la religión es malo cogerlo y dejarlo, se supone que es obligatorio, pero toda la gente no reza, y la gente bebe, creo que Marruecos es más liberal. No es muy islámico, mucha gente pasa de la religión, por eso en mi casa no me dicen nada, cada uno a lo suyo.

Finalmente, sobre todo algunas mujeres jóvenes han desarrollado “estándares dobles” para afrontar el reto de tender

puentes entre las expectativas de sus propias familias y las de la mayoría de la sociedad. La estrategia no es resultado de la emigración a España, puesto que desde la adolescencia muchas de las entrevistadas dicen haber cambiado sistemáticamente sus códigos de conducta cuando han estado lejos de la esfera directa de influencia de sus padres y madres. El tema de fumar suele mencionarse como ejemplo de esta estrategia de “cambio de código”. Una estudiante de Melilla explica cómo se adapta fácilmente a diferentes contextos y expectativas:

Hay muchas cosas que hago, que las hago por mi familia. El hecho de fumar, cuando estoy en Melilla, yo no fumo en cualquier sitio, pero no porque me vea la gente, sino porque me puede ver alguien que se lo diga a mi padre, y a mí me da igual ese tío, lo que no me da igual es mi padre, porque yo sé que se va a llevar un chasco.

Así, en general, el contexto migratorio ni incrementa ni disminuye la religiosidad musulmana. En cambio, la mayoría de mujeres hablan de un desafío en la reinterpretación, recreación y acomodación de su creencia y práctica a la nueva sociedad de acogida no musulmana. El resultado no es “una vuelta al islam, sino una reconstrucción de la pertenencia musulmana en el nuevo contexto”. (Lacomba Vázquez, 2001: 304.)

¿Ponerse el velo, quitarse el velo?

En comparación con otras sociedades europeas influenciadas por una religión mayoritaria cristiana y hoy regidas por unas instituciones y una opinión pública secularizadas, en España hasta ahora no ha habido grandes conflictos públicos en torno al tema del

pañuelo.²¹ En consecuencia, no hay legislación oficial acerca del permiso o la prohibición de llevar el pañuelo en ciertos contextos institucionales o laborales. Una conversa musulmana de Sevilla decía sentirse “orgullosa” de que en España se le permita llevar el pañuelo incluso para hacerse la fotografía del pasaporte –para cuestiones oficiales, solo la barbilla tiene que estar descubierta–, mientras que, según ella, en Marruecos las mujeres estaban obligadas a quitarse el pañuelo para la fotografía.

Sin embargo, la mayoría de mujeres relata experiencias de rechazo más o menos abierto por parte de personas no musulmanas como reacción ante el pañuelo. Al buscar un empleo o intentar alquilar un piso (véase el capítulo VI), muchas de las mujeres que habitualmente usan el pañuelo lo ven como un “obstáculo”. Algunas tratan de “resolver” el problema quitándoselo estratégicamente en ciertas situaciones, aunque la mayoría coinciden en que el pañuelo no es el problema, sino solo el síntoma más visible de la discriminación étnica y religiosa subyacente. Adaptarse a esta discriminación y quitarse el pañuelo significaría aceptar el argumento de que el pañuelo como tal impide a las musulmanas encajar en la sociedad no musulmana. Una mujer argelina denuncia que ella nunca ha tenido problemas con el pañuelo simplemente porque no tiene la imagen clásica “marroquí”.

Entonces yo he visto esto, que muchísimas veces la discriminación por el velo... porque eso dificulta su integración, pero esto es

²¹ En adelante, usaremos genéricamente el término “pañuelo” en referencia tanto al “moderno” *hijab* como al “tradicional” *haik*. Para una descripción del “conflicto del pañuelo” que ha aparecido en diversos países europeos, véase Verlot (1996) y De Botton, Puigvert y Taleb (2004); El Guindi (1999), Shirazi (2001) y Mernissi (2003) presentan la evolución y diversidad de las interpretaciones y usos del velo en los países de origen.

un discurso hipócrita, yo no he tenido, porque aparentemente yo no soy... Ahora porque llevo el gorro o el pañuelo, pero como no lo llevo como una marroquí, pues nadie puede decirme nada, pero yo sé que muchas mujeres aquí en Granada, que hay muchas que llevan el pañuelo así... También hay reflexiones a veces desagradables, ¿no? Los propios granadinos que dicen de las mujeres que se han convertido al islam, “las moras estas”, entonces yo hasta el momento directamente no lo he vivido, pero la discriminación sobre todo en cuanto al pañuelo.

Las convertidas también consideran el tema del velo una mera excusa para canalizar y centrar el “odio a los *moros*”, tradicional de la sociedad española católica, en un simple elemento del vestuario. Todas ellas hablan de encuentros extraños con españoles/as no musulmanes/as. Si las convertidas no usan el pañuelo, no son reconocidas como tales, lo cual a menudo parece causar molestia o al menos decepción a la larga. Una empresaria convertida recuerda con qué desconcierto reaccionó su hermana al verla después de su conversión:

Cuando fui, mi hermana no me reconoció porque ella esperaba que fuera con chilaba y con un velo en la cara. Yo no voy como una mora, yo soy europea, voy tapada, me visto modestamente, pero yo no llevo ni chilaba ni chador ni esto. Cuando voy a esos países, pues sí, pero porque es mucho más fácil, pero aquí no, no tengo ningún problema, cuando voy a Madrid de negocios, pues siempre voy vestida así y no tengo ningún problema; pero también yo soy abierta, tengo mis trajes, claro, todo un poco más largo, pero también un poco moderna.

Aunque este planteamiento pragmático ante el tema del velo ayuda a evitar la discriminación directa, no combate la ecuación subyacente de pañuelo, distinción fenotípica, actitudes isla-

mofóbicas y el patente rechazo de las personas de origen marroquí. Otra convertida se asombra de cuán profundamente arraigados están todavía estos prejuicios en la sociedad española:

Es muy curioso, si yo voy a cualquier sitio como mujer occidental, no tengo ningún tipo de discriminación, al contrario. En el momento en el que yo me coloco este metro cuadrado de tela en la cabeza cambia totalmente la panorámica. Porque, digamos, es como una especie de sello o distintivo que todo el mundo asocia con una serie de cosas que la propaganda está bombardeando constantemente, entonces el prejuicio se instala encima de cualquier otra consideración.

Instituciones y ONGs señalan el “problema” del velo como un indicador del “racismo de la sociedad de acogida”. Sin embargo, varios de los representantes institucionales parecen coincidir con la sospecha de la sociedad mayoritaria de que las actitudes machistas de los maridos marroquíes imponen el pañuelo a las mujeres musulmanas. Aunque siempre se expresa tolerancia hacia el hábito del velo, algunos opinan que las mujeres musulmanas “no deben exagerar”, ya que esto haría que fuera más difícil “aceptarlas” para sus vecinos católicos. Una trabajadora social que trata con mujeres musulmanas denuncia que algunas de ellas están usando el velo como un medio para el autoaislamiento:

Los estereotipos cuentan mucho porque, vamos, esta misma mañana había dos mujeres, estaban con sus trajes esos largos, con los pañuelos en la cabeza, como si estuvieran en Marruecos; normalmente las de aquí llevan su traje o el pañuelo, pero éstas no, éstas iban vestidas totalmente de Marruecos y ven que la gente las mira, pero que tampoco es la vestimenta lo que más... Aquí la gente es muy dada a hacer vida en la calle. Yo salgo a la calle a tomar café y me tengo que parar como setecientas veces

porque me cuentan el que ha nacido, el techo que se cae, que hay que arreglar esto y lo otro... y vas haciendo relaciones. Es una relación como de pueblo. Y claro, si en un tipo de comunidad que se relaciona de esa manera hay alguien que no se relaciona, que no saluda, tú, aunque no conozcas a la gente, se dicen buenos días, y no la has visto nunca, es una costumbre. Y claro, cuando ven que eso no es así, que no te saludan ni nada, y eso provoca rechazo porque ya la gente no sabe si es que te desprecian o qué.

Una vez más, como en la cuestión ya analizada de la identidad religiosa en general, se percibe un profundo abismo entre la perspectiva de la sociedad de acogida sobre las mujeres musulmanas y sus propias actitudes y opiniones. Solo una minoría de las mujeres, principalmente de origen amazigh, rechaza el pañuelo, que se identifica como “algo impuesto por los árabes”. Para ellas, preservar un símbolo religioso arcaico impide a las mujeres musulmanas su propia liberación. Como un grado mayor o menor de religiosidad no tiene nada que ver con el velo, la identificación común de ambas cuestiones solo sirve para que los hombres mantengan a las mujeres en condiciones “parecidas a la esclavitud”:

Hay cierto temor, hay cierto respeto, yo creo que más bien es eso, y sí hay mujeres; por ejemplo, yo te digo que la mayoría de las mujeres que llevan velo, bueno, que no son sumisas, son esclavas, esas no son mujeres, esas son esclavas, no son mujeres. Por ejemplo, que la mujer se tenga que tapar, no tiene que maquillarse para salir fuera, porque va a llamar la atención de otros hombres y tal; la mujer casada, pues yo te digo según lo que dice la interpretación, pues la mujer casada no tiene que ir con hombres, no tiene que saludar a hombres, más bien la mujer casada, la otra, la chica que no esté casada, yo creo que no sé, pero ya la mujer casada se establece y es a la cual afectan más estas reglas; y no

tiene que trabajar fuera, tiene que ocuparse del marido, satisfacerle en todos los sentidos aunque ella no, lo primero está el marido y después ella en todos los sentidos, y tener hijos y criar a sus hijos, no abortar, tener los hijos que tenga y educarlos bien y nada más y nada menos.

Otras mujeres se oponen frontalmente a esta interpretación, que guarda un asombroso parecido con la visión de la opinión pública mayoritaria en España de las mujeres musulmanas como víctimas. Muchas de ellas enfatizan su flexibilidad en lo que concierne al velo, teniendo en cuenta que está tan expuesto a cambios y modas como cualquier otra “pieza de ropa”. Una mujer árabe recuerda cómo el uso que su madre hace del velo ha ido cambiando a lo largo del tiempo:

Yo creo que eso ha venido hace mucho tiempo con la costumbre y eso, pero, cuando los franceses y eso, la mujer cuando ha tenido su libertad pues... Mi madre poco a poco ha ido quitando, porque antes de casarse y un poco después, pues llevaba la chilaba y el pañuelo por la boca, que solo se veían los ojos, pero luego ha ido teniendo hijos y no sé qué, ya lo ha quitado, con la moda, yo creo que la moda.

Para acentuar la variabilidad de la costumbre del velo en diferentes contextos y periodos de tiempo, se suelen mencionar también razones prácticas. De un modo similar a las amas de casa españolas y católicas, que hasta el día de hoy suelen usar delantales, una mujer de Melilla recuerda que su madre tenía el hábito de llevar la chilaba mientras realizaba sus actividades diarias: “Mi madre, por ejemplo, un día se pone una ‘chilaba’, como le llaman, pero porque no tiene ganas de vestirse, que otro día se pone una falda o un pantalón.”

Sin embargo, en el contexto migratorio de una sociedad de acogida no musulmana, algunas mujeres entienden el pañuelo no como una cuestión de costumbre o hábito, sino como un símbolo estrictamente religioso que les identifica frente al “otro” cristiano. Por consiguiente, el tema del velo en estos casos no debería plantearse en términos de género o interpretarse como un símbolo sexual. Comparando cómo las mujeres musulmanas suelen taparse en diferentes países musulmanes, una mujer pakistaní concluye que, en términos religiosos, el pañuelo como símbolo femenino de la identidad musulmana es comparable a la circuncisión masculina:

En Pakistán, las mujeres lo suelen llevar por delante; es diferente, es que también depende de la concepción que tengas del pañuelo; allí también hay mujeres que no se les ve nada de pelo, y en Marruecos y en países más árabes. Pero yo creo que ponerte el pañuelo no es que no se te vea nada de pelo, es un poco como un signo de diferencia, no significa que no se te vea nada de nada de pelo; yo muchas veces lo llevo que se me ve la mitad de la cabeza y yo lo entiendo así, que es un símbolo de que eres musulmana, no es una obligación estricta de que no se te vea nada de pelo. Es como que estás sometida a Dios. El hombre tiene la circuncisión, al hombre se le pide eso y a la mujer lo otro, es también una forma de diferenciarse.

Esta tendencia a usar el *hijab* como distinción religiosa o incluso como una “marca étnica” (Eriksen, 1993) en contextos interreligiosos definidos por relaciones de mayoría-minoría es, sin embargo, abiertamente rechazada por otras mujeres musulmanas. Todas aquellas mujeres que nunca usan el pañuelo en España y algunas de las que sí lo usan rechazan esta finalidad “instrumental”, porque, bajo su punto de vista, eso convierte el tema del velo en una cuestión superficial de pertenencia a una

minoría religiosa, sin considerar la fe individual y la actitud hacia la propia religión. Una mujer musulmana que no lleva el velo ni en España ni en Marruecos compara el tema del velo con el rigor religioso que muestran las que lo llevan:

Yo es que no lo entiendo, si eres musulmana, lo eres o no lo eres; hombre, sí lo puedes ser de sentimiento, puedes ser creyente o no practicante, pero ser un poco de esto, un poco de esto y un poco de esto, no. Por ejemplo, ella se iba a los comedores, se comía una paella y en la paella había cerdo; decía: “por favor le puede quitar el cerdo”, pero, ¿cómo se lo iba a quitar si está cocido en ello? Cómetelo o deja el plato, pero, ¿cómo se lo va a quitar? Por eso, yo te digo que en el norte [de Marruecos] la gente entiende la religión como el cerdo, quítaselo y ya está; es que en el fondo como no le importa, si a ti una cosa te importa y estás identificada, pues sí te importaría, pero como no le importa...

Aparte de su importancia potencial para finalidades de identificación religiosa, el pañuelo también es tema de debate en relación con la sexualidad masculina y femenina. El argumento tradicional basado en la religión y muy usado de que, según el sagrado Corán, una mujer musulmana debe protegerse de la “mirada masculina” y de la sexualidad masculina potencialmente “incontrolable” (El Guindi, 1999), es criticado por machista por una mujer marroquí que forma parte de una asociación de mujeres inmigrantes:

No te resuelve nada en la vida ir más o menos tapada, como le pregunté una vez y me dijeron que era para no llamar la atención, y digo ¡cuidado con la leche, yo tengo que estar pensando en que no le voy a llamar la atención a este y a mí él también me llama la atención porque no va tapado y me dice niña, ven y acuéstate! Y no sé, cosas de estas. Puedes ser buena religiosa

y meterte en lo tuyo, no meterte con los demás y ya está. Yo no soy la musulmana más adecuada.

En contra de esta perspectiva, muchas mujeres defienden el pañuelo como una parte integral no solo de su identidad religiosa, sino también sexual. Reflejando esta naturaleza de símbolo ambivalente y polifacético (El Guindi, 1999), el *hijab* puede servir también como instrumento erótico. Varias mujeres musulmanas, tanto inmigrantes como convertidas, critican a las mujeres españolas cristianas por estar “desnudas” hasta el aburrimiento. Contra el prejuicio común de opresión sexual que supuestamente sufren las mujeres musulmanas que llevan velo, una mujer amazigh de Tetuán reivindica el poder erótico de la imaginación, que las mujeres no musulmanas ya han perdido:

Yo lo que pienso es que la mujer ha perdido muchas cosas, porque a mí me gusta que un hombre se queda desesperado por mirar el brazo de una mujer; pero ahora veo que una mujer es como una Coca Cola, saliendo desnuda como un niño y nadie la mira. Lo que me gustaría a mí es como antes, que un hombre se queda esperando ver la cara de una mujer, como un religioso cuando se muera mirando a Dios, ¿sabes?

Así, la cuestión de ponerse o quietarse el velo, y sus ricas connotaciones religiosas, étnicas, sexuales y de género, ilustran de nuevo la variedad y diversidad interna reflejadas por los testimonios de las mujeres musulmanas. Esto contrasta llamativamente con la visión externa de la sociedad mayoritaria, cuyos representantes sociales e institucionales tienden a confundir “igualdad y homogeneidad”, obligando a las mujeres musulmanas a ser “transparentes” (De Botton, Puigvert y Taleb, 2004: 139).

Tal y como el llamado “conflicto del velo” está mostrando en otros países, “La emancipación se puede expresar llevando un velo o no llevándolo. Éste puede ser algo laico o algo religioso. Puede representar una tradición o una resistencia”. (El Guindi, 1999: 172.)²²

²² La traducción es nuestra.

IV. UN CICLO DE VIDA GENERIZADO

Como se ha expuesto en el capítulo anterior, la percepción estereotipada de “las mujeres musulmanas” por parte de la sociedad mayoritaria contrasta vivamente con los muy diversos y heterogéneos relatos, actitudes y opiniones de las propias mujeres en relación con el islam como sistema de creencias, práctica cultural institucionalizada y sistema de roles, normas y valores relacionados con el género. Diferentes posturas reflejan no solo las diferencias étnicas y geográficas, sino también aproximaciones distintas al islam como “marco cultural heredado” o como “modo de vida libremente elegido”. Como la identidad religiosa musulmana está siendo, si no transformada, al menos cuestionada mediante la experiencia migratoria en sociedades mayoritariamente no musulmanas, seguidamente nos centraremos en la relación entre las expectativas y los roles de género, por un lado, y las experiencias migratorias, por el otro.

En consecuencia, antes de presentar detalladamente la vida familiar y comunitaria como minoría establecida en el contexto de acogida y las relaciones que emergen entre el grupo minoritario y la sociedad local, analizaremos la socialización premigratoria y específica en cuanto al género de las mujeres musulmanas en sus regiones de origen, con especial énfasis en los elementos interreligiosos e interétnicos en las diferentes etapas de este proceso.

Infancia y adolescencia en el Estrecho de Gibraltar

Para casi todas las mujeres no españolas, los principales pasos de su proceso de socialización han tenido lugar antes de emi-

grar. Toda su infancia ha estado centrada en la familia, con estrechas relaciones familiares y vecinales que se recuerdan como omnipresentes, a menudo apoyando y al mismo tiempo controlando la educación de las niñas.²³

La variedad de agentes socializadores aumenta con el inicio de la pubertad. Casi todas las mujeres hablan de la primera menstruación como el mayor evento de su juventud. Siempre se recuerda como un punto de inflexión, pero a veces el silencio que rodeaba al hecho en algunas familias se recuerda como algo estresante. El tabú que desde entonces se asocia al periodo femenino se convierte en una parte decisiva de la identidad sexual de las mujeres, en su comportamiento y en su interacción con sus homólogos masculinos. Una mujer marroquí de origen étnico árabe describe lo que le dijeron que hiciera en relación con el periodo:

Lo de la primera regla, se enteran las madres, pero esas cosas no se dicen entre hombres y mujeres, ni hermanos, ni primos, ni nada; las mujeres entre ellas hablan y en las parejas. El Ramadán, por ejemplo; la temporada de la regla la mujer no tiene que hacer Ramadán, puede comer, por eso se dice que las mujeres están muy sucias, y el islam dice que para rezar y todo, para hacer Ramadán, tienes que estar muy limpio, muy limpio de todo, de las relaciones de la mujer con un hombre. La mujer de la regla tiene que limpiar de una forma que lo cuenta en la religión, que se llama “wodo”, entonces es una forma especial. Cuando, por ejemplo, la mujer duerme con su marido, antes de rezar tiene que ducharse, pero tiene que ducharse de una manera para que se quede limpia. Eso, el wodo grande,

²³ Aixelá (2000) ofrece un estudio monográfico sobre las mujeres marroquíes en su contexto de origen, sus identidades, roles de género y relaciones y estrategias de parentesco.

pero hay un wodo más chico que se hace, por ejemplo, cuando yo hago la primera de la mañana, pues antes de hacer la del mediodía yo he ido a hacer pipí, entonces tengo que hacer una limpieza, pero más chiquita que la grande de todos; que en una persona musulmana que hace la religión se queda siempre limpia, de todo, de abajo, de las orejas... Entonces el Ramadán, cuando la mujer tiene esa regla, no se dice en la familia, no puede comer delante de los hermanos, y más el padre, porque va a saber que yo tengo la regla, y eso es una vergüenza y un no sé qué, porque el islam dice que esa cosa es normal, y dice que no hay vergüenza entre hombres y mujeres de esa cosa para saber; pero para vivir eso es muy bueno para que se quede su hija, su padre se queda una cosa muy buena en sus ojos, el padre para su hija y su hija para el padre, ¿sabes? Eso es normal, esa es la costumbre en la religión.



Figura 3. Cruzando el Estrecho de Gibraltar.

Desde la primera menstruación, que simboliza la mayoría de edad de las chicas, sus respectivas madres, padres y hermanos mayores empiezan a intervenir directamente en su educación. Algunas relatan estas experiencias como una parte normal de su crecimiento y de “convertirse en mujer”, mientras que otras recuerdan haber sufrido por el súbito cambio de “poder” en relación con los hombres de sus familias. Una mujer amazigh interpreta el severo control que su hermano ejercía sobre sus actividades de ocio como la causa principal de su posterior actitud “rebelde” hacia las autoridades familiares:

Mira, yo he sufrido mucho, mucho en mi país, incluso con mi hermano, no con mi padre porque mi padre, cuando estaba en Alemania, pues nos quedábamos solos y para nosotras y para mi madre, mi hermano era el hombre de la casa. Pues yo no sé, a mí me dicen siempre la oveja negra y me han dado palizas, muchas palizas de mi hermano; si voy con falda, pues una paliza, y yo al día siguiente salía con la falda; que si iba a tomar café, pues, ¿por qué he tardado? He sufrido mucho por conseguirlo como libertad mía; por ejemplo, que mi hermano que ha tenido equivocaciones y me va a decir a mí cómo tengo que vivir... que yo no le aceptaba jamás.

El casamiento: puente entre sexos y culturas

La mayoría de mujeres entrevistadas son solteras o se casaron antes de emigrar a España.²⁴ Por tanto, los matrimonios están completamente asociados al país de origen. Todas las entrevistas

²⁴ Ramírez Fernández (2000) presenta un escenario general de la inmigración y de las pautas matrimoniales de las mujeres marroquíes.

tadas prefieren las ceremonias de boda tradicionales. Puesto que en las ciudades o pueblos de acogida (véase más abajo) los lazos comunitarios están debilitados, incluso las pocas mujeres que encuentran una pareja musulmana en España tienden a volver a su región de origen para celebrar allí la ceremonia del casamiento. Una mujer de Tetuán recuerda haber discutido mucho sobre este tema con su pareja, que tenía miedo por los costes de un esfuerzo tan grande:

Mi boda fue muy bonita, fue típica marroquí. Bueno, primero me casé en el juzgado aquí en la mezquita, y ya después celebramos la fiesta en Marruecos; fue preciosa, me encantó cómo pasó todo, me encantan las tradiciones marroquíes. Mi marido se oponía un poco, decía que era un rollo y que era mucho gasto, pero yo le dije que no, que yo no renunciaba a eso porque forma parte de mi identidad. Si yo no me caso de esta forma, me iba a faltar todo; yo quería ponerme mi traje típico, que me subieran, que me bajaran, que me cantaran, todo; fueron tres días, el primero que fue el día de la henna, el segundo día es cuando vienen tus amigas a despedirte y el tercer día es el oficial, cuando se juntan todos.



Figura 4. Ceremonia de boda marroquí.

Amor y amistad son los motivos que explican más frecuentemente la elección de la pareja. Solo una de las mujeres admite haber sido forzada a un matrimonio de conveniencia por sus padres –muy pobres–, principalmente debido a razones económicas. Ella misma describe cómo fue la negociación hasta que finalmente se casó con su primo:

Antes han venido tres muchachos para pedir mi mano, pero algunos yo no he querido, otros mi madre no quiere, y con Mohamed yo no, como es mi primo; la madre de Mohamed y la mía son hermanas, entonces viene, pero como primo, y ya está. No viene mucho porque la provincia es Settat pero cada uno es un pueblo, entonces viene no mucho, y como si fuera mi primo y nada más. Y cuando ha pedido la mano y yo he aceptado, me he quedado en su casa un año, y él estaba aquí, están novios pero cada uno... Ha venido mi tía y ha dicho a mi madre, como es su hermana, que quiero la A. para mi hijo, que la quiero, y la otra dice que no puedo decirte nada porque eres mi hermana, como si fuera tu hija y ya está. Ha venido mi madre y me ha dicho que ha venido tu tía para que te cases con su hijo, y yo le he dicho que yo no sé nada, que tú sabrás, que luego que si vienen problemas, pues... Y mi madre dijo que mejor que fuera mi tía que otra que no conocemos, porque si pasan problemas o algo, se queda aquí tu tía y tú sobrina y ya está. Hay problemas, pero nunca... no hay separación. Y yo le he aceptado, y mi padre no ha dicho nada, nada, hasta ahora no ha dicho nada. Yo era muy joven y no sabía lo que es casarse, lo que están haciendo los grandes, yo no sé.

Esta es la única mujer que no solo ha vivido un matrimonio de conveniencia, sino que se ha casado antes de su primera menstruación. A lo largo de su narración, recuerda los enconados debates entre su madre y su suegra sobre la cuestión de los contraceptivos y sobre si eran necesarios en una edad tan temprana:

Cuando estaba pensando en el día de la boda, mi suegra dice a mi madre que no va a comprar pastillas ni nada; entonces yo no sé nada, pero ellos estaban planeando, mi madre decía que tenía que comprarme la pastilla, que soy muy chica, y mi suegra decía que no, que es muy chica y no va a quedar embarazada, y yo creo que como mi suegra ha tenido pocos, solo mi marido y una hermana, pues entonces ella quería niños. Yo estaba pensando tener niños, pero no enseguida de la boda, dentro de unos meses, si me hubiesen traído las pastillas, pues voy a tomarlas. Pero no las han traído, y he tenido la regla en el mismo mes que he tenido la boda, en la boda me han venido algunas gotas de regla y ya después no la he visto; y cuando he tenido la niña, pues he tomado las pastillas y me he quedado un año o por ahí tomándolas, y después de un año la suegra me ha dicho que tengo que quitarlas y se lo han dicho al hijo que no compre más pastillas a la mujer, que tiene que tener un niño otra vez y ya está. Me quedé embarazada, pero le he perdido a los cinco meses, cuando le he perdido, me he quedado en la casa de mi suegra y no he tomado pastillas ni nada y cuando he regresado, pues me he quedado embarazada otra vez, pero lo he perdido a los tres meses.

Las relaciones premaritales son rechazadas por la mayoría de las mujeres musulmanas, y muy pocas admiten haber mantenido relaciones sexuales antes de casarse. La protección de la virginidad sigue siendo esencial para la buena reputación, tanto de las mujeres que se casaron antes de emigrar como para las que siguen solteras viviendo en España. No obstante, la mayoría de las mujeres jóvenes admite que a menudo no es la virginidad en sí misma, sino los posibles cotilleos y el control social que la envuelve lo que realmente preocupa a sus familias. Para evitar esta presión intrafamiliar, que sufren algunas entrevistadas de familias bastante conservadoras, se mencionan con frecuencia dos opciones:

- a) Por un lado, tienden a casarse jóvenes para escapar del control que ejercen, sobre todo, los padres autoritarios; el éxito o el fracaso de esta “solución” dependerá obviamente de la relación establecida con el marido.
- b) Por otro lado, una “solución” que va más allá consiste en emigrar temporalmente ellas solas y retribuir la libertad ganada por medio de soporte financiero, en forma de envíos de dinero periódicos a casa.

Sin embargo, este tipo de “huida” del control directo de las familias crea nuevos problemas. Para muchas de las mujeres más jóvenes que emigran solas y que, en general, ya han alcanzado un nivel educativo bastante alto antes de decidir emigrar a España, un gran problema consiste no solo en encontrar el compañero adecuado en la soledad que sufren en la situación migratoria, sino sobre todo en resistir la presión y la crítica, indirectas pero constantes, por parte de sus padres, familiares y vecinos desde su lugar de origen, en lo que concierne a la “edad límite” para casarse. Una mujer de Tetuán todavía recuerda el alivio de su madre cuando le dijo, después de haber estado durante años viviendo y trabajando en España, que finalmente se casaría con su pareja, con la que ella ya estaba comprometida desde hacía mucho tiempo:

Hombre, mi madre se alegró mucho porque en Marruecos una mujer que no se casa es una carga social y algo le pasa, algún defecto tiene, y si nadie la ha querido, es por algo, así se piensa. Entonces, para mi madre ha sido un alivio; además era la mayor de todas y, claro, una mujer cuando le van pasando los años pues le va a ser más difícil casarse, y cuando decidí casarme, pues la verdad que se alegró mucho. Y mi padre hace once años que ha fallecido, y supongo que si mi padre hubiese vivido, yo me hubiese casado antes, pero, vaya, porque mi padre era muy

conservador y eso, de noviazgos largos y eso, no. Si hubiese tenido novio antes, pues por mi padre me hubiese casado al día siguiente.

Como las comunidades migrantes marroquíes están creciendo poco a poco en el sur de España, cada vez se habla más del estatus social y legal de las mujeres musulmanas solteras –hoy uno de los sectores más importantes de la inmigración (Roquero & Rodríguez, 1995). Entre las estudiantes universitarias marroquíes que viven en Granada, por ejemplo, el sagrado Corán suele considerarse demasiado ambiguo y “simbólico” en sus descripciones (González Barea, 2007). Tanto las relaciones premaritales como las mujeres solteras tienen connotaciones negativas, pero aún suficientemente abiertas a interpretaciones divergentes. Así, la presidenta de una asociación de mujeres marroquíes rechaza aceptar el Corán como referente práctico para este tipo de cuestiones legales tan actuales:

Antes era una vergüenza no casarse, porque hay un versículo en el Corán que dice que tú eres persona, pero para cumplir, para terminar de serlo, tienes que casarte, o sea, que yo ahora soy medio persona. No estamos intentando que se modifique el Corán, son metáforas y las interpretas. Yo lo que digo, es tan absurdo que te prohíban el alcohol, yo no bebo, pero prohíben el alcohol, pero luego hay un versículo en el Corán que dice que si estás borracho, no te acerques a una mezquita. Entonces, ¿qué me estás diciendo, que no beba cuando voy a rezar? Es que no se entiende. Hay infinidad de cosas, te prohíben el acto sexual y luego te dicen que nadie puede decir que una persona con un hombre tiene un acto sexual si puedes pasar un hilo, o sea, que si no hay penetración, pues no hay acto sexual. ¡Que no tiene ni pies ni cabeza! Es mejor no analizar el Corán porque te vuelves loca, son metáforas y la interpretación de una palabra.

La validez literal y el rigor del Corán no es el único punto de discusión. Las mujeres musulmanas tienden a estar en desacuerdo sobre el tema –debatido actualmente en Marruecos– de la necesidad de preservar, reformar o abolir la *Mudawwana*.²⁵ Este compendio de leyes del estado marroquí rige el estatus legal de la familia. Como tal, asigna roles sociales y de género distintivos a las esposas y –la que es hoy cuestión más polémica– regula tanto el proceso del divorcio como el estatus —aún hoy marginalizado— de las madres solteras.

Aunque no se dispone de estadísticas fiables, según varias ONGs e instituciones que ofrecen servicios sociales, el número de madres solteras y mujeres *de facto* “divorciadas” que viven en España con sus hijas e hijos, ha ido creciendo constantemente durante la última década. La mayoría de estas mujeres tienen miedo del rechazo y las sanciones al volver a Marruecos. La presidenta de una asociación de mujeres inmigrantes resume estos problemas:

Hay muchos casos, mujeres casadas, separadas, muchas solteras con niños, que tienen problemas de volver a su país por ser una madre soltera. En el caso específico de la mujer marroquí, había una mujer que aquí lleva varios años y ha tenido niños, y ella aquí tenía todo resuelto, los papeles y eso, pero por el hecho de tener hijos sin estar casada, pues no puede volver a ver a su familia, porque es una situación muy mal vista en la sociedad de la que viene.

Como consecuencia del creciente número de madres solteras o divorciadas, el desarrollo del debate interno marroquí sobre la

²⁵ Benradi (2000) y González Barea (2007) ofrecen detalles sobre esta particular reforma, mientras que Martín Muñoz (ed., 1995), Jawad (1998) y Charrad (2001) presentan estudios generales sobre los derechos de las mujeres en países musulmanes.

Mudawwana también tendrá un impacto directo en las mujeres musulmanas que viven en España. Aunque los comentarios “a favor o en contra de las reformas demandadas eran frecuentes, sobre todo durante los encuentros de los grupos informales de discusión, la única mujer entrevistada que accedió a posicionarse explícitamente fue la presidenta de la Asociación de Mujeres Marroquíes Asmar. Su organización mantiene estrechos vínculos con las iniciativas de las mujeres y ONGs en Marruecos, y luchan conjuntamente por una reforma sustantiva del actual código legal para reconocer no solo los derechos de las madres solteras, sino la completa igualdad de derechos entre ambos sexos:

Nuestra asociación está haciendo un borrador para reivindicar los derechos de una madre soltera; por ejemplo, que eso es impensable en Marruecos, el que una mujer se separe y se quede al lado, pero, ¿de qué van? Estamos intentando la modificación del Código. En el islam hay un fallo, y es que el que lleve la religión al día, su vida personal tiene que estar basada en el islam, la vida política, la vida no sé qué... Y de eso parten, y ellos tienen ese pensamiento. Si una mujer se queda en casa y el marido le trae el pan para comer, pues ella le da gracias a Dios porque le trae el pan, y ella se conforma con eso porque eso es la cultura. Tampoco ha tenido oportunidad para salir y ver, eso es como el que tiene los ojos vendados y no ha visto nada. Es que cuando se compara es cuando puedes decir lo que te gusta más; estas mujeres no han podido comparar, no han podido salir con otros hombres, les han impuesto el hombre con el que se han casado, no han sabido lo que es amor; a parir, a criar los hijos y punto. ¿Cómo le vas a meter en la cabeza que si el marido la abandona o se va con otra, o se casa con la del cuarto, cómo le dices nada si en la religión se dice que si en caso de... se puede casar con otra, que si no está satisfecho en la cama o algo? Ahora, el que siempre lo reivindica es él, porque ella no sabe lo que es ser satisfecha,

porque lo único que hace es ejecutar unas órdenes que le está dando, ábrete o ciérrate. ¿Cómo le vas a hablar de un orgasmo? Es que no puede comparar, son las que están en contra de que se retoque el Código; hay mujeres que llevan el *hijab* y están de acuerdo en que se modifique, pero porque les ha pasado algo, algún conflicto o algo... Porque, por ejemplo, que el hecho que una mujer se acueste con uno y se quede embarazada, pues la carne es débil, yo que sé, el niño, ¿qué culpa tiene que sea siempre el bastardo en el barrio?

El tema de cómo escoger esposa es también muy controvertido. Casi todas las mujeres musulmanas coinciden en que, si sus familias insistieran en un matrimonio de conveniencia, se les debería pedir permiso a ellas antes de que las familias pudieran consumir el compromiso de boda formal. Sin embargo, la gran mayoría prefiere una elección personal entre ambos contrayentes y no una iniciativa colectiva de la familia.

La controversia surge cuando se pregunta por el criterio para escoger una esposa. Aproximadamente la mitad de las mujeres entrevistadas hablan del “enamorarse” de alguien como el principio rector para buscar una relación estable con un hombre. Este concepto del amor, sin embargo, es criticado y rechazado como “occidental” y “romántico” no solo por varias mujeres marroquíes y argelinas, sino también por las convertidas. Después de vivir varios fracasos en la elección de un compañero de acuerdo con la tradición del “amor cristiano”, una convertida española reivindica la estrategia de “elección racional” como mucho más exitosa:

El amor es una enfermedad, por eso es una tontería. El matrimonio debe ser algo inteligente, es decir, por ejemplo, mi marido, el que fue mi marido, cuando me vio, indudablemente yo le gusté físicamente, digamos, pero aparte él pensó que mi ego, mi yo, él

podría guiarlo, entonces quería casarse conmigo porque digamos yo era la mujer adecuada, no porque estaba enamorado de mí, sino porque veía que el tipo de mujer que yo era, él podría guiarlo porque el hombre es el guía de la mujer en el islam. Es una cosa inteligente, y conmigo pasó lo mismo, yo le miré a sus ojos, si yo no veo eso en sus ojos, pues quizá no me hubiera casado con él; pero yo vi en sus ojos que él me iba a llevar a donde yo quería ir; entonces, si eso sucede, y ese hombre te cuida, te mantiene... La mujer ama por agradecimiento, o sea, un hombre te atrae, pero que hay muchos que físicamente te pueden atraer, pero lo ves que te trata bien, que te enseña, que trata bien a tus hijos, que te trae la provisión, que no te falta de nada, que es inteligente, que habla contigo y te admite, que te saca de ti lo mejor que hay en ti.

De un modo similar, una mujer argelina que primero se casó con un español católico y se separó después de varios años, elogia retrospectivamente su decisión de escoger su nuevo compañero no en función del “amor”, sino de su supuesto “buen carácter”. Como un matrimonio es una “empresa de riesgo”, la elección no debe basarse en elementos tan volátiles como el simple amor. Esta misma protagonista recuerda cómo lo conoció y por qué decidió casarse con él:

Entonces, comentando que como me daba miedo ir a casa y no sé qué, pues él me dijo, “si quieres te acompaño”, y había las cosas de la tienda fuera y me ayudó a meter las cosas para dentro, cerramos y me acompañó. En el camino, que fue cinco minutos, yo dije, “¡este hombre, uff!” Parece bueno, como si mi corazón, no un flechazo ni nada de eso; y él tuvo la misma impresión, y un mes después vino y me dijo que si quería casarme con él, y le dije que sí y me casé con él, sin estar enamorada; solamente porque me gustaba y decía que podría ser una persona con la que yo podría ser feliz. Es así como fue la historia, y lo estoy, no tuve tiempo de

conocerle, de salir, me casé un poco como mi madre, un poco a la aventura, arriesgado; pero aquí estoy, soy bastante arriesgada.

Finalmente, esta mujer y otras entrevistadas mencionan serios problemas al casarse con parejas no musulmanas. Estos problemas son de dos tipos. En primer lugar, como es el caso de la misma mujer argelina, estos matrimonios interreligiosos son cristiano-musulmanes solo formalmente, ya que los esposos españoles católicos tienden a ser completamente agnósticos. De este modo, en lugar de consumarse algún tipo de intercambio interreligioso a partir de la convergencia de prácticas y creencias cristiano-musulmanas, todas las mujeres que han vivido esta experiencia recuerdan sensaciones y sentimientos de “soledad ritual” o de ser simplemente “toleradas” por sus parejas. La mujer argelina expresa su desilusión:

No era musulmán, y no se convirtió ni nada; él era creyente, pero a su manera. No tuvimos problemas a nivel de religión, él nunca me prohibió, ni me impuso, ni me impidió rezar o hacer el ayuno o lo que sea. Pero yo lo llevaba muy mal, el hecho de estar casada con un no musulmán; estaba enamoradísima, pero estaba... que me faltaba algo. Había cosas de mi vida espiritual que yo no podía compartir con él; cuando eres creyente y vives al lado de alguien que no lo es, que no comparte esto, pues es un sufrimiento, yo no era feliz plenamente porque había esta cosa, este obstáculo.

Además de este sentimiento de soledad, el principal problema de los matrimonios interreligiosos es la falta de reconocimiento formal en el país musulmán de origen. Como a las mujeres musulmanas solo se les permite casarse con musulmanes en Marruecos, si pretenden conseguir el reconocimiento religioso tendrán que convencer a sus parejas para que se conviertan al islam.

Primero yo quería por el rito musulmán. Lo que pasa que en Marruecos hay muchos problemas, y aquí te complican la vida, no te animan; que allí no se casan con cristianos hasta que se convierte en musulmán, y entonces primero me casé en el registro civil, y como tengo nacionalidad española, pues no podía casarme aquí como musulmana, pero me han dicho que puedes ir a una mezquita de Málaga y allí te puedes casar. Pero todavía no lo he hecho, pero lo voy a hacer porque ahora me siento como si me falta una parte, porque te puedes cambiar de vestido y de muchas cosas, pero dentro de ti mientes, porque muchas veces yo me quedo pensando que no estoy casada por el rito musulmán, es como un vacío.

De nuevo, algunas mujeres musulmanas desarrollan una estrategia de “dobles estándares” entre la sociedad de acogida y el contexto de origen para esconder la realidad interreligiosa a sus familias. Lamentando esta necesidad de mentir y ocultar, una mujer de Nador describe cómo los antiguos enclaves coloniales españoles se están convirtiendo en puntos de encuentro secretos para las relaciones interreligiosas:

Hay una chica que está saliendo con un granadino y se ven, ¿dónde? En Ceuta, y claro, ¿cuánto tiempo vas a estar así? Ella dice que por la familia... Y claro, yo no puedo, mi padre ha elegido a mi madre y yo ahora no puedo; que me digan con quién puedo casarme. Tienes que saber la idea que tienen en la cabeza, puedes verlas aquí de marcha, que salen con uno y con otro, pero eso no tiene que ver nada; hay algunas que se enganchan y ya se quieren casar y otras que no. Yo sé que no me voy a adaptar a estar en Marruecos por mi padre, porque si salgo y tardo mucho sé que tengo bronca y paso; para cuatro días que bajo, pues no. Yo lo más seguro que me quede aquí, a no ser que no me encuentre bien en el trabajo o algo así; tal y como está la vida, no hay un trabajo estable, entonces mientras que me vaya manteniendo pues estaré aquí.

Luchando por la formación de comunidades

Estas experiencias de matrimonio y socialización específica de género, que tienen lugar en el contexto de origen premigratorio de las mujeres musulmanas, son reinterpretadas y reformuladas en la situación migratoria en el sur de España. A pesar de las limitaciones y problemas previos con sus familias, después de emigrar predomina una sensación de pérdida. Esta falta de lazos familiares constituye el primer paso hacia la formación de nuevas comunidades migrantes.

Pese a las muchas ventajas aducidas por las mujeres musulmanas emigradas, como los logros educativos, sociales o económicos, la añoranza por la familia y parientes que se han dejado atrás es un tema recurrente en todas las entrevistas. Esto se expresa de distintas maneras en función del tipo de proyecto migratorio individual (Aparicio & Tornos, 2003, Gil Araujo, 2010). La soledad y el aislamiento de la familia en sus hogares son mencionados sobre todo por las mujeres solteras jóvenes. Tanto las que están en España para estudiar como las empleadas sufren por las pobres y débiles relaciones comunitarias que caracterizan su vida diaria en el sur de España.

Una solución temporal consiste en viajes frecuentes para visitar a la familia en la región de origen, sobre todo durante el Ramadán y otras celebraciones religiosas y festivas; otras suelen invitar a sus familias a visitarlas en España. Principalmente las mujeres del norte de Marruecos, Ceuta y Melilla o el antiguo protectorado español, consiguen de esta manera sustituir los débiles lazos comunitarios locales por un tipo emergente de red migratoria “transnacional” y “transmediterránea”.²⁶

²⁶ El concepto de “redes migratorias transnacionales” (Kearney, 1995; Pries, 1999) ha sido aplicado al estudio de las redes migratorias transmediterráneas por González Barea (2007) para el caso de generaciones sucesivas de

Las mujeres casadas, por otro lado, se quejan de la gran dependencia que tienen de las relaciones sociales y laborales de sus maridos. Cuando han emigrado en el contexto de una oportunidad de reagrupación familiar, los contactos preexistentes establecidos de antemano por sus maridos marcan decisivamente su propio grado de familiaridad, integración o aislamiento. Como muchas personas inmigrantes solo consiguen empleo en la economía sumergida (véase capítulo V), incluso aquellas mujeres musulmanas casadas que o bien apoyan a sus maridos como vendedoras ambulantes o jornaleras o bien consiguen encontrar su propio empleo, siempre tendrán dificultades para crear unas relaciones sociales y vecinales más estables. Una mujer marroquí que temporalmente ayuda a su marido cuando vende ropa en mercados informales describe su rutina diaria:

Yo normalmente me voy con mi marido al mercadillo, pero si fuera no hay mercadillo, pues me quedo en la casa. Me levanto a las ocho para preparar a las niñas y llevar a la escuela, y empiezo el desayuno. Mohamed se queda durmiendo hasta las nueve o diez. Si no tengo pan empiezo a hacer el pan en el horno ese, preparo el pan y lo dejo y empiezo a fregar, a barrer, hago la comida del mediodía, voy arriba a arreglar por arriba, hacer las camas de las niñas y la mía; mientras que hago eso, el pan se queda aquí para que se puje; cuando ya está, empiezo a cocer el pan, me quedo haciendo las cosas de la casa. Cuando termino, hago un poco de té y me quedo aquí, mientras que viene mi hija de la escuela y el marido a la hora de comer; cuando vienen pues presento la comida y cuando terminamos de comer, pues a recoger todo otra vez, no quedo parada hasta que se queda todo reco-

estudiantes marroquíes que viven entre las orillas del norte y el sur del Mediterráneo.

gido y luego un poco de siesta. Cuando nos levantamos, pues preparo la merienda y lo que vamos a comer; después, hasta la hora de la cena, pues él va a trabajar y yo me quedo aquí, preparo la cena y comemos y ya está.

La naturaleza emergente y todavía débil del proceso de formación de la comunidad en la situación migrante (Morera, 1999) se refleja en todas las entrevistas realizadas tanto a inmigrantes solteras como casadas. Incluso si algunas de las mujeres más jóvenes reconocen la ventaja de superar el control social y el chismorreó que envuelve su vida social y sus actividades de ocio en su contexto de origen, todas ellas lamentan la falta de familias completas de paisanos inmigrantes que lleven establecidas un cierto tiempo en el contexto de acogida.

Como advirtió una mujer pakistaní, la ausencia de las familias empuja a las mujeres solteras a autoaislarse o a interactuar con hombres solteros, lo cual es indeseable para la mayoría de ellas. Las escasas familias completas que se han establecido más o menos permanentemente en el sur de España son el punto de partida para la creación de instituciones comunitarias.

Hasta ahora, sin embargo, la vida comunitaria está todavía fuertemente fragmentada y compartimentada en función de las necesidades de los primeros inmigrantes, en su mayoría hombres, empleados y solteros:

- a) Por un lado, los sectores de inmigración de los dos sindicatos españoles mayoritarios, la Unión General de Trabajadores (UGT) y Comisiones Obreras (CCOO) todavía dominan la vida asociativa. Estos sectores de inmigración de los sindicatos están controlados por representantes masculinos y sus actividades laborales están, consiguientemente, centradas en temas sectoriales relevantes sobre todo para hombres empleados, como trabajadores

de la construcción, jornaleros o trabajadores de los servicios turísticos (Watts, 2000).

- b) Por otro lado, la vida organizativa religiosa está apareciendo en varias mezquitas, aún establecidas de forma precaria; la variedad de pequeñas mezquitas refleja la diversidad interna tanto del islam inmigrante como del converso. Solo muy recientemente se están creando cuerpos representativos amplios, como el Consejo Islámico de Granada a escala local o la Comunidad Musulmana de España a escala nacional, a menudo envueltos en una atmósfera de intensa competición entre diferentes escuelas, tendencias y subdivisiones del islam (Moreras, 1999; Rosón Lorente, 2005).

Como ambos marcos organizativos están dominados por hombres, todas las mujeres musulmanas de origen no español coinciden en que estas asociaciones no pueden compensar por sí solas la falta de espacios asociativos. Mientras algunas reivindican su participación como ONGs formalizadas que deberían representar a las mujeres musulmanas, la mayoría de ellas solo busca posibilidades puntuales de encontrarse, conocer otras mujeres musulmanas, intercambiar información práctica y mantener reuniones informales sin la presencia de los hombres.

A veces, como denuncia una mujer amazigh de Al-Hoceima, la falta de participación en ciertas actividades organizadas por asociaciones de inmigrantes y las ONGs españolas que las apoyan se debe al hecho de que sus respectivos maridos no les permitirían asistir a esos encuentros sin ellos:

El problema no es el ofrecimiento, sino la aceptación de ese ofrecimiento. Como la mujer musulmana, muchas siguen las reglas y está prohibido que salgan, hay mujeres que no asisten a asocia-

ciones; hay casos raros, pero que la mayoría no asisten a asociaciones, que no tienen contacto con asociaciones, ni ONGs, ni siquiera saben dónde viven. La única manera de llegar, que se planteó en Holanda, en Alemania, pues mediante la tele; había una programación exclusiva para ellas, para las mujeres musulmanas para saber cuándo era el Ramadán, para saber cuándo era la fiesta tal, para saber cómo llamar a los bomberos, las mujeres analfabetas que no han estudiado.

Otras razones, aducidas sobre todo por mujeres más jóvenes bastante integradas que estudian en España, tienen que ver con las connotaciones “asistencialistas” de algunas formas organizativas como ONGs y asociaciones de inmigrantes. Tal y como planteó una estudiante de Casablanca, “yo nunca voy a estos encuentros porque no necesito nadie que me ayude; eso es para mujeres que necesitan ayuda, que están solas y desesperadas”. Algunas otras mujeres también se sienten de algún modo “estigmatizadas” cuando se dirigen a ONGs españolas.

Sin embargo, todas estas mujeres que están participando en las asociaciones de mujeres inmigrantes, establecidas muy recientemente, ya han pasado por un proceso bastante largo de trabajo –con contrato o como voluntarias– en ONGs españolas especializadas en apoyar y orientar a las inmigrantes (Dietz, 2000). El presidente de la ONG para el apoyo de los inmigrantes más importante de Granada reconoce el reto que supone abrir su organización a estas mismas personas:

Es que nosotros trabajamos para los inmigrantes, pero no somos los inmigrantes. Entonces lo ideal sería, ya que no somos, hacerlo con... Pero es muy difícil trabajar con los inmigrantes, no es que sean raros, sino que las condiciones de vida en que se mueven, o no están fijos o están móviles, no les permite hacer un trabajo colectivo. Entonces, eso sería una situación real, que al

menos tuviera una parte de inmigrantes que trataran de recoger el sentido y las aspiraciones de los inmigrantes, cosa también difícil.

En los encuentros e intercambios con voluntarios de la sociedad de acogida, sin embargo, ambas partes tienden a coincidir en que los espacios asociativos para el encuentro, dominados por españoles, deben complementarse con las asociaciones de las propias mujeres inmigrantes (Sipi, 2000). La vicepresidenta de la Asociación de Mujeres Inmigrantes Integra, de origen latinoamericano, apunta el reto de crear espacios de encuentro que estén de acuerdo con las demandas culturales de las mujeres afectadas:

Está claro que, según la sociedad y la estructura de la que viene, pues la problemática es muy diferente. Claro que una mujer latinoamericana lo tiene más fácil, tanto por el idioma como por la cultura más similar que una mujer árabe, ¿no? Son otras formas de comunicación, de conductas sociales, de comportamientos. Yo creo que la dificultad aquí es porque por un lado está el ámbito familiar, que sigue las pautas de la sociedad de origen, y en la calle existen otras pautas que tiene que llevar a cabo, que hay como un conflicto cultural muy grande.

Según las mujeres musulmanas, los temas más importantes que estas asociaciones incipientes deberían atender son, en primer lugar, los asuntos legales y burocráticos. Además de explicar cómo “legalizar” y “regularizar” la residencia y los permisos de trabajo de las mujeres y de sus maridos, la mayoría de las mujeres menciona la cuestión ya tratada del asesoramiento legal en el caso de las madres divorciadas y solteras. Una mujer de Tetuán que trabaja como secretaria en la oficina de un abogado describe el perfil de sus clientas:

Aquí la mayoría de las mujeres son abandonadas por sus maridos, la mayoría de las mujeres de la asociación pues o están divorciadas o han sido abandonadas o algo así. Entonces, estas mujeres se encuentran solas, sin saber a dónde acudir; muchas no tienen casa porque no pueden pagar un alquiler. Entonces debería, pues, cuidar a estas mujeres y protegerlas tanto de la sociedad como de la gente que tienen más cercanas.

Otro tema que se menciona constantemente es la accesibilidad a la alfabetización y a la formación en lengua, sobre todo para las mujeres mayores que llegan a España por un reagrupamiento familiar. Finalmente, algunas mujeres amazigh participan en una asociación de esta etnia establecida años atrás por antiguos estudiantes, cuyo principal objetivo consiste en revitalizar la lengua, cultura e identidad amazigh mediante actividades educativas y socioculturales desarrolladas en Granada o Melilla. Además, están apoyando proyectos culturales y de desarrollo que se han puesto en marcha en su región de origen, en el nordeste de Marruecos.

Muchas mujeres tienen miedo de que el hecho de institucionalizar los espacios y las asociaciones de mujeres pueda acabar reproduciendo el mismo paternalismo “asistencialista” que supuestamente muestran muchas ONGs locales. Además del planteamiento “benéfico” explicitado por varias ONGs de base católica, las mujeres critican la praxis frecuente entre estas organizaciones de “desviarlas” de una organización o institución a otra. Muchas de las entrevistadas apenas perciben diferencias entre las instituciones y ONGs que tratan con la población migrante (Dietz, 2000).

Estas mismas ONGs e instituciones, por otro lado, critican con frecuencia la falta de estabilidad, continuidad y responsabilidad en el trabajo diario y en el funcionamiento de las asociaciones de inmigrantes, en general, y de los grupos de mujeres,

en particular. Bajo su punto de vista, estas asociaciones “aparecen y desaparecen” constantemente y suelen utilizar “diferentes nombres y diferentes direcciones” para “las mismas pocas personas que se reúnen entre ellas”, tal y como destacaba una trabajadora social.

Esta crítica suele extenderse al ámbito religioso. Con frecuencia, las instituciones públicas exigen a todas las personas musulmanas, tanto inmigrantes como conversas, que se unan en una sola asociación, que pueda ser formalmente reconocida y subvencionada como su homólogo institucional. Por ejemplo, en el barrio granadino del Albayzín, uno de los distritos “musulmanes” más visibles de España, la directora del Centro de Servicios Sociales Comunitarios del barrio se queja de la diversidad organizativa de las comunidades musulmanas, lo cual, según ella, les impide tener un impacto mayor en el ámbito local:

Es complicado, muy difícil, porque son doce grupos diferentes. Además, cada uno con sus historias. No hay un punto de convergencia. Sí, para muchos el punto de convergencia es Alá, y yo les digo “mira, jiros a la porra! Ya veo lo que es Alá”. Por eso te digo que mientras ellos mismos no sean capaces para determinadas cosas, estratégicamente elegir un camino y decir por aquí, y tener... ser unos interlocutores respecto a.... dejarse de zaran-dajas folclóricas y ser representante de una comunidad con las características que tiene esa comunidad, con la flexibilidad que debe tener esa comunidad en el conjunto de otras, siendo consciente de mil cosas y... ¡no es fácil! Y están ahí, que no terminan de dar el paso adelante porque, claro, diez por aquí, cien por allí, los que son más... y cada uno con su... Bueno, ya te digo, yo soy muy flexible y hablo con mucha confianza y se lo digo a Yusuf, le digo, una vez que me leí seis o siete libros sobre el islam y me estudié algunas cosas y eso, y le digo: “Yusuf, ¡estáis lo mismo que en tiempos de Mahoma! Esto es alucinante, matados vivos,

el mayor enemigo sois vosotros mismos”. Así te puedes explicar que no evolucionen.

Sin embargo, las razones de la incipiente diversidad de comunidades musulmanas en el sur de España no se pueden reducir simplemente a divisiones internas y sectarismo, como parece sugerir el trabajador social del Albayzín. La principal distinción que aún divide a las personas musulmanas en España es entre inmigrantes procedentes de sociedades musulmanas, por un lado, y musulmanas conversas, por otro lado; con un origen cristiano y que o bien son españolas o bien emigran al sur de España desde los Estados Unidos u otros países del norte y el centro de Europa, “en la búsqueda del islam” y su legado de tolerancia simbolizado por el “mito de al-Ándalus”, la convivencia medieval del islam, el judaísmo y el cristianismo bajo el techo de la ley musulmana (Rosón Lorente, 2005, 2008). Gracias al mencionado legado “orientalista”, ciudades como Granada y Córdoba, y dentro de estas ciudades sobre todo sus barrios musulmanes o judío-musulmanes, se están convirtiendo en “polos de atracción” para la inmigración norte-sur relacionada con la conversión.

La mayoría de personas conversas se distancian implícitamente de las inmigrantes magrebíes, distinguiendo dos tipos de islam, el “tradicional”, culturalmente enraizado, y el “sistema de creencias universal” (véase el capítulo III). Una persona andaluza, sin embargo, afirma que son las propias personas inmigrantes las que se segregan de las conversas y que solo aceptan de mala gana a aquellos que carecen del bagaje cultural y lingüístico que ellos normalmente comparten como árabes musulmanes, principalmente: “El islam para ellos es de una raza, y como una raza, no tienes el árabe, y claro, cuando les explicas tus razones, pues te aceptan sin problemas. Ellos te dicen que ‘no eres mi raza.’”

Mientras que las mujeres musulmanas inmigrantes comparten la impresión de que añoran relaciones comunitarias ricas e intensas, las mujeres musulmanas convertidas, por el contrario, han conseguido construir unas comunidades fuertes y estables, aunque bastante pequeñas. Esta diferencia parece estar relacionada con el propio proceso de conversión, que tiene lugar no solo como revelación personal, sino paralelamente como “viaje” de iniciación al centro de una comunidad de hermanos “viajeros” ya iniciados. Estas comunidades de personas convertidas pueden ser bastante pequeñas a escala local, pero están integradas en redes transnacionales que comparten la misma creencia, las mismas escuelas de interpretación y a veces los mismos “líderes” o “maestros” religiosos (Allievi, 2000).

Además de esta orientación transnacional, la fuerza de las comunidades de personas conversas es también el resultado de la necesidad de compensar la propia experiencia de desarraigo. Como el proceso de conversión en sí mismo supone normalmente un desafío para todo el conjunto de relaciones familiares, de parentesco y sociales que existían antes de la conversión, todas las conversas entrevistadas describen las reacciones externas que se fueron encontrando como un proceso de revisión y selección de sus conocidos/as personalmente duro, pero bastante automático. Después de terminarlo, las relaciones sociales que se mantienen son menos, pero mucho más estrechas. Una española convertida describe la reacción de su padre después de su decisión de abandonar el catolicismo y abrazar el islam:

Para mi padre fue un drama: “¡Oh! Te has ido con los herejes”. Hoy en día la actitud de mi padre ha cambiado mucho; él, ahora mismo, yo creo que me admira. Igual, él a mí no me lo dice, pero se lo ha dicho a mis tías, a mis primas y tal, que soy muy valiente, que me admira porque soy valiente y no sé... En muchos sentidos él ahora está más cerca de mí que nunca; el otro día fue

mi cumpleaños y me llamó por teléfono, que es la primera vez que me llama por teléfono en mi cumpleaños; yo creo que ahora mismo él está más cerca de mí que nunca.

Como resultado de este proceso de cerco y construcción de la comunidad, muchas mujeres convertidas carecen absolutamente de relaciones con las mujeres musulmanas inmigrantes. Cuando se les pregunta por su relación con la sociedad local de acogida, en general, la mayoría de mujeres inmigrantes expresan un fuerte deseo de ahondar sus interacciones con la población local no musulmana en el barrio, la escuela, el trabajo o durante las actividades de ocio. Solo aquellas mujeres que tienen que lidiar con serios problemas con el idioma español sienten que están completamente aisladas de su entorno local. Para ellas, tal y como describe una mujer marroquí, todo sigue siendo anónimo y extraño:

Veo que los vecinos van a la misa, a la iglesia; yo nunca he entrado a la iglesia, cuando paso por una iglesia y veo a una mujer que está haciendo algo así, pero no entiendo nada, una costumbre que tiene la gente que está aquí, yo no sé nada en el fondo. Si alguien quiere explicarme algo o qué significa, pues yo... me encanta. Lo que pasa es que como no sé hablar, pues no pregunto ni nada; estoy viviendo aquí y me siento que soy una extranjera, que estoy fuera de mi país, pero estoy aceptando esta situación porque estoy con mi marido. Cuando estoy en la casa, me siento un poco aburrida, no sé ni hablar ni conozco a la gente, ni nada, pero voy a dar una vuelta para coger un poco de aire y entrar otra vez a la casa.

Por el contrario, las mujeres jóvenes que estudian en una universidad española son las que se sienten mejor integradas. Suelen disfrutar del carácter abierto de la juventud española e intentan participar en sus actividades de ocio (González Barea,

2007). La actitud que adoptan hacia las mujeres españolas no musulmanas y sus patrones de interacción con los hombres es una fuente de debate constante. Mientras algunas admiran el grado de libertad individual que disfrutaban en sus familias y redes sociales, la mayoría de las entrevistadas son bastante ambiguas respecto a la supuesta “libertad” que les concede su entorno. A menudo, este tipo de libertad es contrastado con los lazos familiares y de parentesco tan pobres que –según ellas y en contraste con sus regiones de origen– parecen caracterizar a la sociedad española.

Las únicas mujeres musulmanas que se sienten por completo parte de la sociedad local de acogida son aquellas que tienen la nacionalidad española: por un lado, una mujer que adquirió la doble nacionalidad española-marroquí después de casarse con un musulmán español, y, por otro lado, las mujeres españolas de Ceuta y Melilla.

Sin embargo, incluso las mujeres musulmanas españolas de estos enclaves del norte de África describen un sentimiento de desarraigo al establecerse en la Península Ibérica. Puesto que la mayoría de españoles y españolas no tienen interés en el destino de estas “reminiscencias coloniales”, ni saben que hay ciudadanos y ciudadanas españoles musulmanes viviendo en territorio oficialmente español desde hace casi un siglo, las mujeres musulmanas de estos lugares se sienten incluso más marginadas cuando emigran a la península. Una mujer de Melilla critica lo “perdida” que está su ciudad de origen cuando se percibe desde la otra orilla del Mediterráneo:

Por el hecho de Melilla, pues que nos tienen un poco olvidados; vamos, poco no, nos tienen bastante olvidados, y muchas veces me ha preguntado gente que de dónde era, y yo he dicho que de Melilla, y me han preguntado que si Melilla es España o Marruecos. Y yo antes decía España, porque no sé... Estaba en

Melilla y no salía de allí, pues no te dabas cuenta de muchas cosas, pero he llegado aquí y yo no tengo muy claro que Melilla sea ni de España ni de Marruecos, porque yo creo que le importamos bien poco tanto a uno como al otro.

Aparte de la cuestión legal de la ciudadanía, otra de las líneas divisorias señaladas más frecuentemente se refiere a la religión. La mayoría de las mujeres musulmanas perciben la sociedad local como “católica” y solo una minoría interpreta que los españoles y españolas son “ateos”. Sobre todo la variante del catolicismo rural y urbana popular del sur de España es percibida como “extraña” y “exagerada” en su culto a las imágenes sagradas, procesiones y otros ritos públicos.²⁷ Una mujer que se ha mudado recientemente de Madrid a Granada explica lo “impresionada” e “impactada” que estaba por la omnipresencia diaria de ritos y símbolos católicos:

España es un país tradicionalmente católico, pero no es practicante, entonces yo no veo... Cuando vivía en Madrid, no veía cosas que me afectaran porque vinieran del catolicismo o así. El año pasado pasé Semana Santa aquí y fue una experiencia desagradable, porque nunca había visto de cerca las imágenes; en mi religión no existen, y me pareció algo oscuro, tétrico, los capuchones y todo esto era agobiante, angustioso. Es la primera experiencia así agobiante del país donde vivo.

Lo que deja perplejas a la mayoría de las mujeres no es el cristianismo como tal, sino la naturaleza pública de la religiosidad. El culto a la Virgen María y otros santos patronos que se celebra

²⁷ Para una discusión general de las percepciones e interrelaciones mutuas cristiano-musulmanas, véase Goddard (2000).



Figura 5. Una procesión católica de Semana Santa en el barrio del Albayzín.

durante todo el calendario litúrgico estructura la totalidad del ciclo anual de cada uno de los habitantes de ciudades como Sevilla, Granada o Córdoba. Comparando estas prácticas con la naturaleza orientada hacia la familia del islam, algunas mujeres consideran que el catolicismo local es demasiado extrovertido y “superficial”. Una mujer amazigh del norte de Marruecos se muestra bastante comprensiva con estos exóticos ritos católicos, pero tiene que contrastar constantemente “estos cultos” con sus propias prácticas religiosas:

Yo, la verdad los veo muy religiosos, hay un fervor religioso tremendo, por lo menos aquí en Granada, que siempre hay que si procesiones, que si vírgenes. Yo, para mí es raro, yo creo que lo veo raro porque cuando voy a mi casa, por ejemplo, te hablo de Alhucema, no me refiero a Tetuán ni a Tánger porque es otro mundo aparte. Que como no existe ese fervor religioso, pues para nosotros es exagerado, que si la Virgen de la Macarena,

digo “¡madre mía, cuánta Virgen!, ¡cuánta procesión!” Y es eso, y la gente también, y más la gente mayor, que es más religiosa que los jóvenes aquí, que ves que van a misa, que van a no sé qué, que no faltan y que, bueno, que está bien, que si es su religión y se identifican con ella y se sienten bien con ella, pues yo lo veo muy bien, pero...

A pesar de todo, y dejando a un lado la línea divisoria de la religión, algunas mujeres musulmanas que han tenido experiencias migratorias en diferentes países europeos enfatizan las llamativas similitudes entre el sur de España y el norte de Marruecos. A pesar de las diferencias y prejuicios, una mujer de Tetuán siente una especie de “familiaridad distante” entre las personas de España y Marruecos:

Yo, la sociedad española la noto tan cercana a nosotros, los árabes; son gente sociable, alegre; cuando te ofrecen una amistad, pues de verdad te la ofrecen, cuando te quieren putear, también te putean; yo me siento a gusto, no hay tantas diferencias.

Sobre todo al comparar a la sociedad española de acogida con la francesa, tanto las mujeres marroquíes y argelinas como las de Ceuta y Melilla admiten que ambas orillas del Mediterráneo comparten muchos rasgos culturales comunes. Una mujer de Oran, Argelia, señala que, en contraste con “los franceses”, las semejanzas entre “españoles” y “árabes” comprenden tanto aspectos positivos como negativos.

Yo cuando pienso en los españoles, siempre los comparo con los franceses, ¿no? Yo me siento más cercana a los españoles que a los franceses, porque es siempre más abierto, es mucho más accesible que un francés; son alegres y a mí también me gusta esto, son menos serios, menos tremendistas, son desastre también

como los árabes en cuanto a la organización. En el lado humano, el español gana mucho, pero en el trabajo no sé...

Sin embargo, la búsqueda de semejanzas y puntos en común entre las personas andaluzas mayoritariamente católicas y las inmigrantes musulmanas se centra con frecuencia en el mencionado legado “orientalista”. Así, barrios como el Albayzín en Granada se están convirtiendo en puntos de encuentro muy heterogéneos para comunidades migrantes, españoles y europeos musulmanes conversos y españoles islamofílicos y extranjeros que buscan las raíces comunes de al-Ándalus (Dietz, 2004, Rosón Lorente, 2008).



Figura 6. Tienda turística “orientalista” en el barrio del Albayzín.

Este particular tipo de desarrollo urbano es percibido de forma bastante ambigua por las mujeres musulmanas. Mientras que las conversas y algunas familias inmigrantes dan la bienvenida a este hecho como una oportunidad largamente esperada de concentrar la aún débil infraestructura comunitaria de mezquitas, escuelas religiosas, tiendas de comida *halal* y carnicerías en un solo distrito urbano, otras se sienten “instrumentalizadas” de algún modo por las políticas de turismo orientalistas. Una mujer pakistaní resume los pros y los contras de vivir en un barrio como este:

Ahora donde estoy en este barrio, en Elvira [perteneciente a Albayzín], pues como hay muchos comercios de musulmanes, el ambiente es medio hippy, medio musulmán, influencia de todas partes. Pues entonces aquí no te sientes rara, ¿no? Te sientes una más en lo extraño, que el mundo no tiene que ser uniforme, no todo el mundo tiene que ser igual. Es muy curioso porque la gente que viene de otros sitios y cuando pasa por delante de la tienda, pues a ellos sí les resulta extraño, hay muchos comentarios, “mira ¡qué exótica!” Y una vez oí “pues, mira ¡aquí quedan bien!” Es como un escaparate dentro del cual sí quedas bien, pero fuera sí te sientes mucho más observada.

Mediante la comparación de las experiencias de las propias mujeres musulmanas, por un lado, y de su contraparte española institucional, por otro, se hace evidente la complejidad del mundo de vida particular de las mujeres musulmanas como parte de una comunidad minoritaria emergente en un entorno no musulmán. En el caso de España, esta complejidad es resultado de una “doble dicotomía”, coincidente pero contradictoria, a la que están expuestos no solo las mujeres y hombres musulmanes, sino también la sociedad española y su marco institucional:

- a)* Como afirman sobre todo los y las representantes institucionales con frecuencia, el “retorno del islam” a la Península Ibérica supone un reto para el proceso de secularización que están viviendo actualmente el Estado y la sociedad españolas. Bajo esta perspectiva, se da una contradicción fundamental entre la visión del mundo totalitaria y que lo abarca todo –antes el catolicismo, ahora el islam–, por un lado, y el laicismo, meta religioso occidental (Waardenburg, 2000), por el otro.
- b)* Esta perspectiva, sin embargo, se contradice constantemente con una antigua rivalidad que ha sido constitutiva en el nacimiento y la formación de la identidad nacional española (Stallaert, 1998, 2006), pero que persiste hasta el presente en la cultura y sociedad españolas mayoritarias: el supuesto antagonismo entre el islam, por una parte, percibido como “árabe” o moro, y el cristianismo, en general, y el catolicismo, en particular, identificado con la etnia predominante castellana.

V. NICHOS Y SEGMENTOS DEL MERCADO LABORAL

Esta “doble dicotomía” está en el centro de las malinterpretaciones y mal representaciones que acompañan al proceso de formación de la comunidad analizado. Mientras los y las representantes de la sociedad española de acogida –tanto gubernamentales como de las ONGs– tienden a observar a las mujeres musulmanas desde la división cristiana-musulmana, pero enfatizan en el discurso la dicotomía entre el “integrista” tradicional y la modernidad laicista, las mujeres musulmanas entrevistadas y sus incipientes comunidades se refieren explícitamente a la división árabe-castellana, católica-musulmana, como la que está presente de forma abrumadora en sus interacciones diarias con miembros de la sociedad mayoritaria de acogida; bajo su punto de vista, no se trata de que Oriente chocha contra Occidente, sino de que la cultura andaluza mayoritaria está ante el reto de acomodar la diversidad y las comunidades minoritarias.

En este capítulo se analizará la tensión que surge entre una comunidad étnica o étnico-religiosa débil y todavía embrionaria y el rechazo experimentado por una sociedad mayoritaria, a veces indiferente y a veces hostil, en relación con la educación y el mercado laboral. Antes de analizar los sectores y tipos de empleo desempeñados por las mujeres musulmanas en el sur de España, se destacará brevemente el bagaje educativo y formativo de estas mujeres.

La educación como liberación

Las cualificaciones educativas generales y profesionales específicas obtenidas por las mujeres antes de emigrar a España varían sustancialmente según su región de origen, el contexto urbano o rural del que provienen y la realidad socioeconómica de sus familias. Nuestra muestra incluye desde mujeres analfabetas que nunca han tenido contacto con instituciones escolares hasta artesanas, antiguas profesoras universitarias y diseñadoras.

En la situación premigratoria, uno de los factores cruciales en el proceso de socialización de las mujeres migrantes es la cuestión de la escolaridad, del acceso y la continuidad en el sistema educativo de sus países de origen. Varias mujeres describen su paso por los distintos niveles del sistema educativo oficial como un proceso de toma de conciencia y de “liberación” de la tutela familiar.

Si sus padres y madres les permitían y posibilitaban continuar estudiando, el acceso a la educación superior solía obligarles a dejar sus hogares e ir a la escuela en ciudades vecinas, donde vivían en una residencia de estudiantes o con unos parientes más o menos lejanos. Así, escolaridad y migración se refuerzan mutuamente en el caso de estas mujeres. Alguna de ellas recuerda esta época como el único periodo de relativa “libertad” del control de sus familias:

Era una chica muy, muy tranquila y como resignada, obediente. Fue después, con dieciocho años, cuando empezó mi historia de rebelión, pero era... Yo recuerdo de niña, mi madre siempre me citaba como un ejemplo de obediencia, cuando teníamos que salir, somos muchas hermanas, cuando nos teníamos que quedar con los pequeñitos, pues cuando me lo pedía a mí, me quedaba y le obedecía y a veces me citaba como ejemplo, cuando estaba con las mujeres, y ya está. Mi rebelión comenzó a los dieciocho años,

no sé por qué; a lo mejor estaba con una chica que era muy... una amiga mía que me influyó y también de mis profesores en la facultad... Mi despertar como mujer rebelde no era una cosa muy profunda con diecisiete años, lo único que recuerdo era poder fumar un cigarrillo en casa de mi amiga porque ella tenía el privilegio de tener una habitación, entonces ella en su habitación, ella podía escuchar música, podía hacer lo que le daba la gana y entre otras cosas podía fumar porque su habitación estaba aislada del resto de la casa. Entonces para mí el hecho de encontrarme con mi amiga, poder escuchar música, no es que no podía escucharla en mi casa, pero yo no tenía una radio para mí, entonces tenía discos en esta habitación y poder fumar era como una liberalización, era para mí un cambio. Pero tampoco yo con diecisiete años veía que la mujer tenía que casarse pronto y todo eso, yo no planteaba estas cosas, sino poderme fumar un cigarrillo, por ejemplo.

Solo las mujeres migrantes de los estratos sociales más pobres no han ido nunca a la escuela, ya que desde muy pequeñas tuvieron que ayudar en las actividades económicas de sus padres y madres. Una mujer de un pueblo en el centro-norte de Marruecos describe cómo la cuestión de la escolaridad nunca se planteó en su familia, ya que su contribución en el trabajo durante los distintos ciclos agrarios era esencial para la subsistencia de su familia:

Ni mi padre ni mi madre me han cogido y me han llevado a la escuela, no, yo me he quedado en la casa a trabajar en el campo, ayudar en el campo de mi padre y de mi casa, trabajo en el campo para la gente desde pequeña. Que yo no me acuerdo cuando he empezado. Yo solo me acuerdo desde pequeña yo trabajando con la gente, no me acuerdo de nada, todo el día entero trabajando, empiezo a las seis de la mañana y hasta las cinco o

seis de la tarde y solo me acuerdo de trabajar con la gente, cada temporada, una de lentejas, otra de verduras, lo que hay todo el año, y de eso me acuerdo.

La gran mayoría de mujeres, sin embargo, asistieron al colegio desde el principio de la edad escolar. Junto a malas experiencias aisladas de castigo físico por parte del profesorado, sus recuerdos reflejan la importancia de las experiencias con el grupo de iguales como una fuente complementaria de normas y valores específicamente de género. La segregación espacial de chicos y chicas se mantenía *de facto*, incluso después de introducir la coeducación en el sistema educativo público marroquí. Una de las mujeres marroquíes recuerda hasta qué punto los contactos con el sexo opuesto se limitaban estrictamente a las interacciones en clase:

Antes estábamos estudiando nada más que los niños solos y las niñas solas en la escuela, y cuando yo he empezado en el colegio, el tercer año, ya empezamos a juntar, el gobierno o no sé qué ha juntado los niños con las niñas y llevarles en la misma clase. Empezamos a mezclar, y yo la relación con los niños la tenía muy... nula, pero fuera de clase nada, nada más que cosas del curso y de la clase, y ya está.

La mayoría de las entrevistadas iban a escuelas públicas, pero en varias familias urbanas de clase media y alta se complementaba la instrucción religiosa de estas escuelas con una instrucción coránica específica. En la principal región de origen de la emigración marroquí que vive en España, el norte del Rif y la costa mediterránea, existe un tercer tipo de escuela. Debido al pasado colonial relativamente reciente del Protectorado Español (Salas Larrazabal, 1992), en esta parte del norte de Marruecos o bien el Estado español o bien las órdenes religiosas católicas

preservan y mantienen una red de escuelas hispanoparlantes o bilingües –español y árabe.

Estas escuelas resultan muy atractivas para las clases medias prósperas, pues no solo ofrecen una instrucción bilingüe, sino que culminan también en una titulación combinada española-marroquí que suele constituir el primer paso para los estudios universitarios en el sur de España, en la Universidad de Granada, a cuyo distrito académico unificado pertenecían antiguamente estas escuelas.²⁸ Una mujer de Tetuán recuerda su “paradójica” experiencia escolar como chica musulmana en una sociedad predominantemente musulmana, pero que estaba siendo educada por monjas católicas:

Yo no soy el prototipo, porque estuve en la escuela española desde pequeña, en un colegio de monjas siendo musulmana. Mi familia es una familia musulmana, practicante, todos, pero la paradoja es que estudiamos en un colegio de monjas. Yo veía cómo mis compañeras iban a misa y yo salía a jugar porque sabía que lo mío era diferente. Estudié todo EGB [educación primaria] y BUP [educación secundaria y preparatoria] en colegios españoles hasta la universidad, que ya fui a una universidad marroquí en Tetuán. Entonces, ahí digamos de alguna manera es como si cambiara el chip.

Sin embargo, la instrucción impartida en estas escuelas, a las que asistían varias de las entrevistadas, no debía ser ni intercultural ni interconfesional. Debido a la prohibición oficial de realizar actividades evangelizadoras o misioneras en Marruecos, el profesorado católico ni siquiera intentaba impartir ins-

²⁸ Para más detalles, véase González Barea y Dietz (1999, 2008) así como González Barea (2007).

trucción religiosa a su alumnado musulmán. Consiguientemente, las chicas musulmanas que estudiaban en estas escuelas crecieron en una sociedad musulmana, pero sin recibir ninguna instrucción religiosa. Una mujer de Al-Hoceima recuerda la envidia y la curiosidad que sentía cuando ella y sus compañeras de clase no cristianas eran excluidas de la clase de religión o las oraciones escolares:

El recuerdo que más tengo guardado ahí es cuando tocaba la hora de la oración, por ejemplo, y en la clase éramos hijos, porque no nos definíamos ni musulmanes, porque éramos niños pequeños y no sabíamos ni lo que era ni musulmán ni cristiano ni nada, y tocaba la hora de rezar y la madre superiora nos dividía en dos grupos, los que éramos marroquíes en un grupo y los que eran cristianos o españoles en otro grupo. Los cristianos se subían para santiguarse, para rezar en la cruz, y a nosotros nos dejaban en el recreo... Y claro, pues nos decíamos, nosotros, pero ¡qué raro! La escalera mágica, le decíamos, siempre suben, ¿qué habrá arriba? Pero siempre tienen que subir y nosotros ¿por qué no tenemos que subir? Pues un día subimos y nos santiguamos todos porque no sabíamos lo que era, pero era tremendo, eso no se me va a olvidar nunca en la vida, y vino la madre superiora y dijo: “¿Pero qué hacéis aquí? No, no, no, vosotros no, vosotros abajo al recreo”.

Esta ambivalente curiosidad hacia el catolicismo no existe, obviamente, en el caso de las conversas. Todas ellas destacan la naturaleza “opresiva” de su socialización tradicional en sus familias católicas y en las escuelas donde estudiaron. Tanto las escuelas públicas como las privadas católicas son criticadas por su orientación abrumadoramente confesional. En consecuencia, después de su proceso de conversión, la mayoría de estas mujeres hoy recelan mucho, y lo hacen explícitamente, del sistema

educativo español. Algunas se quejan de la ausencia total de instrucción religiosa islámica en las escuela públicas, otras limitan su lucha a intentar excluir el catolicismo de las escuelas españolas, o empiezan a complementar la instrucción de sus hijos en instituciones paralelas, como escuelas coránicas o visitando a un imán como instructor privado.

Como resultado de su propio sufrimiento en la escuela católica española, una de las convertidas rechaza de modo general la escolarización como una inaceptable intromisión del Estado español en su derecho de educar a sus hijos e hijas más allá de las instituciones escolares. Independientemente de su grado de crítica a las instituciones educativas públicas, todas las conversas tienen miedo de la irrefrenable influencia del entorno no musulmán como un riesgo potencial para la adhesión a largo plazo de sus hijos e hijas al islam —un miedo que no es compartido por ninguna de las mujeres musulmanas inmigradas:

Lo de fuera tiene poder e influye mucho, es como un imán. Pues a mi hija de dieciocho, pues, no le voy a decir que tiene que ponerse pañuelo en la calle porque no puedo, es muy difícil: ¿cómo va a ir al instituto y ella la única con velo? Ella no es muy fuerte para nuestras movidas, no hay ningún problema, pero... Es que es la única niña, y los dos chicos son muy orgullosos de ser musulmanes.

En contraste con las conversas, las mujeres marroquíes identifican la familia como el “canal” más importante de acceso a o negación de la educación escolar, la continuidad en ella y la participación. Como en la mayoría de los casos adquirieron los aprendizajes académicos no solo en su país de origen, sino antes de casarse y de fundar una familia, sobre todo la figura del padre destaca como el factor más influyente en las elecciones educativas y formativas de la hija. Una mujer de Al-Hoceima

ilustra esta influencia cuando recuerda la insistencia de su padre en su elección personal del instituto:

Mis padres en principio querían que estudiáramos en el Instituto Español porque ellos han estudiado en institutos españoles, entonces, pues les gustó. Estaban más por la idea de que estudiáramos en el Instituto Español, pero al ver que los tiempos han cambiado, porque hacía falta francés, porque la administración y todos los puestos eran en francés y en árabe, y entonces optaron por ponernos en el Instituto Marroquí, que aprendiéramos árabe y francés bien, y luego volvimos al Instituto Español a terminar el bachillerato. Mi padre estuvo estudiando un año aquí y estuvo en Madrid estudiando, pues estaban reacios, no querían que estudiara allí en Marruecos, sino en la universidad, querían que me viniera aquí porque ahí con las huelgas que hay y la inseguridad también, no sé aquí, ya que mi padre ya conocía más o menos esto, pues me dijo que estaría mejor aquí.

El tema de la lengua parece un factor determinante y no solo en el caso de las estudiantes del norte de Marruecos que emigran al sur de España. En el antiguo Protectorado Español aún se conserva la lengua española entre los estratos sociales medios y altos, lo cual se refuerza hoy en día por la posibilidad de ver la televisión española en el norte de Marruecos. Así, la mayoría de mujeres que emigran desde esta región aducen la lengua y la proximidad como razones para su elección personal del sur de España, en lugar de Francia, por ejemplo.

Los relativamente altos niveles educativos y de cualificación profesional que caracterizan a la mayoría de mujeres musulmanas que viven en el sur de España, demuestran la interrelación existente entre educación y migración. Aparentemente, cuanto más alto es el nivel educativo alcanzado en la región de origen, más probable es la decisión de emigrar, al menos tempo-

ralmente, a la orilla opuesta del Mediterráneo, siempre que la familia apoye esta decisión. Aparte de los cambios demográficos en su país de origen, la escasez de puestos de trabajo idóneos en Marruecos y las dificultades para acceder al funcionariado parecen facilitar la decisión de emigrar a los y las jóvenes marroquíes con más formación (González Barea, 2007).

Sin embargo, esto no sucede solo entre las mujeres marroquíes. Una mujer musulmana de Sudán describe cómo su nivel educativo en alza le “impulsó” de algún modo a buscar nuevas oportunidades más allá de las fronteras de su país de origen:

Llegué a España por casualidades del destino, que yo tenía que ir a estudiar a otro país de los que iban los sudaneses; Estados Unidos, Inglaterra, Francia... Y mi intuición me hizo venir a España, de lo cual me alegro muchísimo y me vine con la idea de salir, de estudiar y sobre todo, sobre todo, como mujer en nuestros países, la verdad, cuando yo he salido, la situación para las mujeres era muchísimo mejor que ahora, pero para mí por entonces no era satisfactorio, yo estaba estudiando en la universidad y trabajaba a la vez, pero me quedaba todo muy pequeño, tenía muchas inquietudes y quería saber qué es lo que pasa fuera de Sudán.

Además de estimular la decisión de iniciar una empresa migratoria, las mujeres musulmanas también demuestran que el acceso a oportunidades educativas y formativas influye en su conciencia personal de los temas de género. Muchas mujeres describen su paso por el sistema educativo marroquí o argelino como una experiencia importante de toma de conciencia, a través de la cual muchas de ellas se han dado cuenta de lo limitada que se ha quedado la generación de sus madres en cuanto a su autoestima e independencia personal (Jawad, 1998).

Este sentimiento de conquista de nuevas esferas de libertad a través de la educación está íntimamente relacionado con

sus experiencias migratorias tempranas. Como la educación superior y las oportunidades formativas están concentradas en pocos sitios en su país de origen, la obligación de emigrar para poder continuar la propia formación profesional implica que el proyecto migratorio normalmente empieza mucho antes de cruzar el Mediterráneo. Una antigua estudiante universitaria de Argelia explica lo libre que se sintió cuando pudo “escapar” del control de sus padres y parientes para acabar su carrera académica en Orán:

Por ejemplo, cuando yo estudié en Orán, que se encuentra a dos horas de la ciudad donde nací y donde estudié la primaria y el instituto; en Saida estaba en casa de unos tíos míos porque mi padre no quería que yo fuera a la residencia de estudiantes. Entonces he vivido una época bastante dura porque mis tíos eran muy, muy represivos conmigo, porque como eran responsables, que era su argumento, entonces yo no podía salir y entonces, claro, para mí llegar a Orán, estar a dos horas de la ciudad de mis padres, para mí era la posibilidad de salir, de hacer alguna trastada. Pero no era fácil entonces, yo sufría, tenía que mentir para salir, para ir al cine, a ver a una amiga y tenía que contar historias y era muy duro.

Sumergirse en la economía

Tanto las mujeres como los hombres musulmanes son en su gran mayoría empleados, mientras que solo unos pocos se han convertido en empresarios o empresarias. Aunque no se dispone de datos estadísticos fiables de ninguno de estos grupos,²⁹ la

²⁹ Los siguientes datos son ofrecidos por el Colectivo IOE (2000, 2001).

distribución general de empleadas (79.6 por ciento en 1999) y empresarias (20.4 por ciento en el mismo año) entre las personas inmigrantes de fuera de la Unión Europea parece aplicable también, de forma aproximada, al caso de la población inmigrante musulmana.

Según las mismas fuentes, los hombres inmigrantes tienden a trabajar en el sector primario –básicamente en la agricultura–, en la industria de la construcción o en los servicios relacionados con el turismo. Las mujeres inmigrantes de fuera de la UE, por otro lado, trabajan sobre todo en el servicio doméstico y –en menor grado– en el sector servicios también relacionado con el turismo.³⁰ No obstante, no existen fuentes o estimaciones fiables de la medida en que los sectores económicos informales han atraído a la fuerza de trabajo inmigrante en la última década.³¹

Se debe hacer una distinción básica entre mujeres musulmanas casadas y solteras (Ramírez Fernández, 1999). Las casadas tienden a apoyar y complementar las actividades económicas –a menudo informales– de sus maridos, trabajando como vendedoras ambulantes, tenderas o braceras (ver más adelante). Solo unas pocas trabajan como empleadas contratadas de una manera formal y permanente.

La mayoría de mujeres solteras tiende a concentrar sus actividades ocupacionales en los citados sectores del trabajo doméstico y del empleo relacionado con el turismo. Aunque una vez más no existen datos sobre estos sectores, las entrevistadas hablan de densas redes informales que regulan y controlan

³⁰ Véase el Colectivo IOE (1995, 2000, 2001), Aparicio (1998) y Ramírez Fernández (1998).

³¹ Para un primer estudio exploratorio sobre el papel desempeñado por las personas inmigrantes en actividades urbanas informales en el sur de España, véase Dietz y Peña García (1999).

el acceso, la distribución y la subcontratación en la limpieza doméstica, el cuidado de niños y niñas y otras actividades relacionadas llevadas a cabo en las principales ciudades andaluzas. Una representante de la Cruz Roja española, especialista en prestar ayuda sanitaria a las personas inmigrantes mayoritariamente “ilegales”, describe el potencial y la importancia crecientes del sector de servicio doméstico.

Las mujeres aquí en Granada en el tema del empleo tienen más facilidades que los hombres; aquí, por ejemplo, el servicio doméstico, de cuidadoras de ancianos, de personas discapacitadas, limpieza, es lo que más hay. Por desgracia ese es el trabajo, el único en el que pueden en principio trabajar.

A menudo, las mujeres solteras tienen que combinar varios empleos limpiando y cuidando niños y niñas para poder ahorrar algo de dinero y enviarlo a casa. Muchas mujeres se quejan de la falta de prestaciones sociales, la explotación que sufren por parte de los y las empleadoras, la ausencia de contratos de empleo formales y la naturaleza inestable y cambiante de los trabajos que desempeñan. Estas experiencias no se limitan a los empleos prototípicos en la economía sumergida. Una mujer argelina describe el caso de un contrato fraudulento ofrecido por la escuela de idiomas donde ella impartía clases de francés:

Me acuerdo que el primer año que trabajé en una academia, en esta academia me cogieron para sustituir a una profesora, y al cabo de una semana pues los alumnos llaman a la academia para decir que queremos que esté N. y que no venga la otra; entonces la academia me contrató, pero me contrató con un contrato falso. Entonces me retenían al final del mes, pero claro, sin contrato no deberían retenerme, entonces fui a ver a la jefa esta y le dije que esto no podía ser. Ella me dijo que tenía que pagar

impuestos, pero yo le dije: si yo no tengo contrato, y ya me dijo que no me retenía porque estaba dispuesta a irme. Yo como no entendía esto de los contratos...

Según varias ONGs y asociaciones que tratan de asesorar y proteger a las mujeres inmigrantes afectadas, el trabajo doméstico, los empleos relacionados con el turismo en bares y hoteles y la prostitución parecen estar creciendo al mismo tiempo, conformando así un complejo tejido de informalidad, ilegalidad y falta de protección (Agustín, 2007). El presidente de la ONG Granada Acoge señala que estos “nichos” económicos están protegidos por la circunstancia de que las “campañas [oficiales] de regularización” de inmigrantes “ilegales” no cubren estos sectores:

Lo que pasa es que las mujeres están más discriminadas, porque las mujeres que trabajan, bien en el trabajo doméstico o bien en la prostitución, no tienen posibilidades de conseguir los papeles, en la Constitución claramente que no. Entonces estás trabajando aquí unos años, pero no consigues tener los papeles, con lo cual es peor.

A causa de la informalidad de la mayoría de sus empleos, ninguna de las mujeres musulmanas entrevistadas ha tenido acceso al asesoramiento o protección sindical. Solo unas pocas hablan de experiencias de acoso sexual en el trabajo, lo cual, según las asociaciones de mujeres y las ONGs, es una amenaza constante para las mujeres que trabajan en la economía sumergida. Una mujer marroquí explica los miedos que tenía constantemente en su antiguo trabajo, ayudando en un bar regentado por la familia:

Puede que como soy marroquina, o yo creo y necesito el trabajo, pero una persona necesita trabajo, sea de aquí o de allí. Me llevo muy bien con la familia y todos; ellos tienen un hijo que

está casado y con la mujer del hijo ahora yo creo que más mejor. Además, cuando saben que tengo novio, pero eso creo que es normal, una mujer cuando tiene miedo que su marido... Yo creo que eso es normal de una mujer, pero ahora estoy muy bien con ella, el dueño también, lo que pasa que es un hombre, y como yo soy una marroquina, pues puedo a lo mejor tener una relación con él. Siempre me habla de cosas, de no sé qué, pero me dicen que eso es normal para él, que le gustan las mujeres y no sé qué...

Además del turismo, el trabajo doméstico parece el sector que está creciendo más rápidamente empleando a mujeres musulmanas. Los representantes de los sindicatos reconocen que no saben cuántas mujeres musulmanas en el sur de España están trabajando actualmente en el servicio doméstico. Estiman que el grueso del sector no se está orientando hacia las familias de la alta sociedad, en las grandes ciudades o en las fincas saudíes de la Costa del Sol, provincia de Málaga, sino que el trabajo doméstico desarrollado por mujeres inmigrantes básicamente de Marruecos, Latinoamérica y Filipinas se está convirtiendo en un fenómeno “normal” en la clase media española.

Las peores condiciones laborales las sufren las llamadas *internas*, mujeres inmigrantes que se ven obligadas a vivir en los mismos hogares donde ofrecen sus servicios domésticos (Jiménez Laux, 2002). El representante de la oficina de promoción del empleo local en la ciudad de Granada describe su situación como “explotación parecida a la esclavitud”. Lo cual es incluso peor, las instituciones a cargo de la seguridad social no reconocen su mera existencia como empleadas:

El tema de empleadas del hogar, a mí me gustaría hablar aparte. Porque ya me parece que es el colmo. ¿Es un trabajo o no es un trabajo? Está como un régimen especial en la seguridad social y está considerado como si no fuera un trabajo de la misma catego-

ría que cualquier otro. Me parece que es de lo más indigno, discriminatorio que pueda ser. No tienen derecho al paro. ¡Estamos hablando de ciudadanos... ciudadanas! La mayoría, el cien por cien son mujeres, y estamos hablando de ciudadanas de segunda categoría, y ¿cuánto tiempo se va a mantener esto? Me parece de lo... También te encuentras que muchas mujeres son las que contratan a otras mujeres y por no estar regularizadas o dadas de alta y de alguna manera, pues que ahí hay un aprovechamiento de esa situación. Eso también pienso que es otra cuestión, lo que pasa es que es una de las situaciones o de los entornos o ámbitos laborales que principalmente están afectando a las mujeres musulmanas. A las inmigrantes. Tanto en lo que es la limpieza del hogar como en las empresas de limpieza, que en muchos casos también hay abusos, que nosotros lo hemos visto. Hay contratos que ponen un número de horas, y esos contratos son a tiempo parcial, normalmente son muchas más horas las que se trabajan, pero tampoco tiene que ver las horas que se trabajan con el tiempo que se cobra. Es decir, que hay abuso en varios sentidos.

Estas situaciones de explotación no se limitan al sector del trabajo doméstico. La industria del turismo, una de las principales fuerzas económicas en Andalucía, se está convirtiendo en una fuente aún más importante de empleo para las mujeres musulmanas. Una mujer del noreste de Marruecos resume la cantidad de trabajo que realiza a diario gracias a un contrato informal, sin la cobertura social obligatoria y con seis días laborales a la semana:

Yo trabajo en el Hostal A., desde el 21 de abril del 99. Por la mañana empiezo a las diez, limpio el comedor, el servicio del bar y luego me voy a arriba; limpio las habitaciones, hago el servicio de la gente, cambio lo que tengo que cambiar, y limpiar arriba de todo; bajo a la una y media a la cocina, mondar patatas, limpiar carne,

pescado o no sé qué, preparar los cubiertos de la gente. A las dos empezamos a dar la comida, la dueña es la que cocina, yo ayudo, sirvo y después limpiar la cocina toda, y luego como y termino a las cuatro o por ahí, y ya hasta las ocho, a las ocho entro a la cocina para la cena, hacer la sopa o algo, a las nueve entra la gente, le das a comer, a las diez y media termino y limpio la cocina.

Están apareciendo en la actualidad nuevas oportunidades de empleo a la luz de la moda “orientalista” de las políticas locales de turismo desarrolladas en ciudades como Granada, que también se relacionan con el establecimiento paulatino de sectores “islamo-fílicos” en estas ciudades. Los empresarios turísticos, ya sean musulmanes o no musulmanes, conversos o inmigrantes, están recuperando el control de los barrios históricamente musulmanes y están revitalizando estas zonas, antiguamente deprimidas, con teterías, restaurantes de comida étnica, tiendas de artesanía, etc.



Figura 7. Una albaicinera en su taller taracea.

Las tradiciones islámicas y/o árabes de la alfarería y otros oficios artesanos están siendo preservadas o nuevamente recuperadas y promovidas. En algunas ocasiones, esta artesanía es conservada y desarrollada por familias autóctonas y católicas de albaicineros, cuyos antepasados heredaron las viejas tradiciones artesanas originalmente musulmanas, como la técnica taracea para trabajar la madera; en otros casos, las personas musulmanas inmigrantes y conversas redescubren y recrean tradiciones árabes, como es el caso del estilo de cerámica Al Yarrar, reintroducido hace una década por una empresa familiar musulmana (Dietz & Piñar Álvarez, 2000).

Aparte de la artesanía, en el barrio del Albayzín se están abriendo tiendas marroquíes de té, comida y dulces, en primer lugar dirigidas al sector del turismo cultural, muy importante a escala local. Sin embargo, como en la última década las personas convertidas tienden a establecer sus mezquitas y escuelas religiosas en la misma zona, estas tiendas constituyen también el punto de partida para la incipiente infraestructura de la comunidad musulmana.



Figura 8. La fábrica de cerámicas Al Yarrar.

De este modo, están apareciendo actualmente nuevas oportunidades de empleo en este sector. Una mujer pakistaní explica lo encantada que está no solo por la atmósfera de trabajo en sí misma, sino por el inesperado “privilegio” de que su empleador español converso le permita interrumpir su jornada laboral durante el tiempo de oración:

Ahora trabajo en una tienda, y es de una mujer musulmana y entonces... Yo creo que el islam la única dificultad que puede haber son las cinco oraciones, ¿no? El resto de las cosas, yo creo que no... La primera oración y la última la haces en casa, hay como dos o tres que pueden caer en horario de trabajo, y el resto de cosas, no beber alcohol, no comer cerdo, eso es algo personal que en el trabajo no te influye para nada, ¿no? Y lo de la oración, pues tienes tiempo... Aquí pues puedo cerrar la puerta y rezar.



Figura 9. Una pastelería marroquí en el Albayzín.

A pesar de la tendencia a aislarse de las comunidades inmigrantes, los grupos de personas españolas convertidas y sus mezquitas también ofrecen cada vez más posibilidades de empleo a los inmigrantes, principalmente marroquíes, y sobre todo a los y las estudiantes marroquíes que viven en Granada. Las clases de árabe y la instrucción islámica impartidas a los hijos y las hijas de las personas conversas como complemento a su instrucción en la escuela pública obligatoria, pero no islámica, son actividades que están surgiendo en los últimos años y que parecen articular por sí solas un emergente sector de “empleo musulmán”.

Entre la devaluación profesional y la acción afirmativa

Solo se mencionan experiencias positivas de integración en el mercado laboral en aquellos casos en que las mujeres musulmanas han podido encontrar un empleo acorde con su cualificación previa. Sin embargo, los títulos académicos y la formación profesional adquiridos en el país de origen generalmente no son reconocidos en España. Los empleos que normalmente se ofrecen a las personas inmigrantes corresponden a los nichos laborales anteriormente mencionados y no en el mercado de trabajo altamente competitivo de los trabajadores cualificados y/o el funcionariado público.

Así, con la única excepción de una mujer marroquí que trabaja en la oficina de un abogado especializado en leyes de inmigración, todas las entrevistadas han experimentado una devaluación profesional después de su emigración al sur de España. Profesoras universitarias trabajando como tenderas, diseñadoras empleadas en restaurantes, licenciadas en farmacias, limpiando casas, etc. —el descenso en la jerarquía profesional siempre implica una sensación paralela de descenso de clase social.

Además de la ausencia de reconocimiento oficial de los títulos adquiridos en un país fuera de la UE, el acceso en pie de igualdad al mercado laboral español está restringido también legalmente. Como la mayoría de las mujeres musulmanas llegan a España como estudiantes o por reagrupamiento familiar, suelen carecer de un permiso de trabajo independiente.

Casi todas las mujeres solteras afrontan la realidad de o bien depender completamente del apoyo de sus padres y madres o bien trabajar ilegalmente y así entrar en el círculo vicioso ya descrito de las oportunidades de empleo en un sector informal inestable. Además, las mujeres musulmanas casadas tienden a ayudar a sus maridos en su empleo porque suelen carecer de su propio permiso de trabajo, que solo pueden conseguir si en el transcurso de la próxima “campana de regularización” son capaces de probar que han trabajado y ganado un sueldo por ellas mismas.

Extrañamente, los sindicatos –controlados por representantes masculinos– no perciben la dependencia del marido de la mujer musulmana como el principal obstáculo para su integración en el mercado laboral. Por el contrario, para los sindicatos, la obligación de remitir periódicamente dinero a sus familiares en Marruecos explica los problemas financieros de las mujeres musulmanas. En este sentido, el representante de los trabajadores inmigrantes de la confederación sindical Comisiones Obreras parece criticar a las empleadas mujeres por obedecer a sus maridos y mandar dinero a casa constantemente:

La mayoría están casadas y normalmente, por ejemplo, si la mujer está casada y está viviendo aquí en España, pues también le manda el dinero al marido, ¿sabes? Es lo que yo me he encontrado, y el sexo masculino le da siempre mucho respeto y obediencia, aunque no sea su marido.

Ninguna de las entrevistadas ha insinuado, sin embargo, esta supuesta obligación. El carácter informal e inestable de la mayor parte de empleos desempeñados por las mujeres musulmanas en el sur de España crea y mantiene permanentemente el miedo a perder el trabajo. Además de las implicaciones económicas, este riesgo constante siempre tiene consecuencias para sus posibilidades de “legalizar” a la larga no solo sus condiciones laborales, sino también el estatus de su residencia. Solo aquellas personas inmigrantes que puedan probar el estatus de su empleo formal o informal durante un cierto número de años –este número varía en cada una de las “campañas de regularización”– tienen la oportunidad de conseguir los permisos de residencia y trabajo.

En el caso de las mujeres musulmanas, los empleos informales también les han impedido acceder a ningún subsidio oficial por desempleo ofrecido por la agencia de empleo del gobierno central, el Instituto Nacional de Empleo (INEM). Solo una de las entrevistadas ha recibido en una ocasión el subsidio por desempleo durante ocho meses, pero no ha tenido derecho a cobrar la ayuda mínima de “asistencia social” después de ese periodo:

Una vez tuve derecho a cobrar el paro durante ocho meses, y cuando se terminó fui a pedir una ayuda y me dijeron que no, que tenía que estar casada y tenía que tener un hijo para conseguir la ayuda, y fue la única vez que pedí una ayuda, y me dijeron eso.

Si las mujeres carecen de un permiso de trabajo, tampoco pueden ser incluidas en las bases de datos para la búsqueda de empleo administradas por el INEM. Esta es la razón por la cual se ha creado, sobre todo por parte de las ONGs españolas que apoyan a los inmigrantes “ilegales”, una completa red de ficheros y bases de datos con oportunidades de trabajo informal o semiformal (García-Cano Torrico, 2000). Este mercado laboral “gris”

ha crecido constantemente en los últimos años hasta el punto de que las mismas ONGs que lo promovieron originariamente ahora se sienten muy incómodas por sus efectos secundarios no deseados. Básicamente los sectores del trabajo doméstico para las mujeres y la industria de la construcción para los hombres parecen estar promoviendo de una manera involuntaria, pero bastante eficiente, sus segmentos “sumergidos”.

Para re-regular este ámbito de trabajo inmigrante barato, informal y muy explotado, el Ayuntamiento de Granada ha puesto en marcha recientemente su propia oficina, la Oficina de Atención Integral al Inmigrante (OAIM). Esta unidad de información y promoción del empleo, que forma parte del IMFE, el instituto municipal de promoción laboral, está desarrollando actualmente una campaña para ofrecer sus servicios de intermediación a la población inmigrante de la ciudad. La representante a cargo de esta campaña espera atraer la atención de las mujeres musulmanas prometiendo servicios gratis también para las inmigrantes “ilegales”:

Pensamos que el servicio no puede dedicarse a una mera información de lo que es... Los cursos que hay o el tema del empleo. Desde el momento que nosotros le damos una dimensión a atención... una dimensión integral, pues, cambian las cosas. Pienso que la gente... sobre todo a nosotros nos llegan del boca a boca. Muchas mujeres que han venido aquí, porque se han enterado por una amiga o por otros centros de servicio, que ya son de alguna manera aconsejados por trabajadoras sociales o por otros centros.

Hasta hace muy poco, solo las ONGs y las asociaciones de voluntariado³² han ofrecido oportunidades de cualificación y pro-

³² Las actividades y programas de estas ONGs y asociaciones en Granada se

moción del empleo a las mujeres inmigrantes. Se han centrado tanto en cursos de alfabetización e idioma como en iniciativas para la orientación dirigidas a que las mujeres recién llegadas reciban el asesoramiento y la información necesarios sobre cómo buscar y solicitar un trabajo.

Este “monopolio”, hasta ahora involuntariamente en manos de las ONGs, está “amenazado” actualmente por instituciones públicas como el citado IMFE o proyectos similares en otras ciudades del sur de España. Con el apoyo financiero de la Unión Europea –a través de los fondos de desarrollo regional y de medidas específicas como los programas Integra, NOW (New Opportunities for Women) o Equal, dirigidas especialmente a grupos en riesgo de marginación–, se están dando los primeros pasos hacia los proyectos de “acción afirmativa” específicamente diseñados para las mujeres inmigrantes.

Sin embargo, en el ámbito político local estos proyectos suelen encontrar grandes resistencias. La trabajadora social a cargo de una de estas iniciativas desarrollada en el barrio del Albayzín, en Granada, estaba asombrada por las envidias que tuvo que afrontar el proyecto en sus inicios:

Yo necesitaba por lo menos al principio tener a los dos equipos trabajando físicamente en el mismo sitio, porque teníamos que coordinarlo todo. Y entonces lo necesitaba aquí. Bueno, se armó una batalla campal. “¡Tú nos quieres echar de aquí!” Y coincidió con el tiempo en que Yusuf empezó con las clases de árabe, y las viejas: “¡Es que tú quieres más a los gitanos y a los moros que a nosotros y por eso nos has echado a nosotros y te quedas con los gitanos y con los moros!” Así, con esas palabras.

analizan detalladamente en Dietz, (2000), mientras que García-Cano Torrico (2000) presenta los programas de promoción del empleo desarrollados para las mujeres inmigrantes en la ciudad de Málaga.

La oficina municipal de empleo IMFE ofrece en la actualidad cursos de formación específicos para promover el autoempleo y la creación de pequeños negocios familiares o empresas cooperativas entre las personas inmigrantes. La representante del IMFE describe una experiencia exitosa, una cooperativa de mujeres:

Me estoy acordando de una señora, además con un montón de niños, que le orientamos para que trabajara en una empresa que estaba integrando a mujeres con especiales dificultades. La cooperativa, las socias se volcaron con ella, la mujer es que estuvo enferma. Atendieron su casa, atendieron a sus hijos. Y esa mujer hoy en día está totalmente integrada en la cooperativa, trabaja en la limpieza, pero ha conseguido tener ya a sus hijos con su familia. En este caso, nuestro papel ha sido de mediadoras y realmente quien ha hecho esa integración y a quien le ha costado el esfuerzo y el trabajo ha sido a la cooperativa.

Además, para responder al citado problema de la permanente devaluación de las cualificaciones, que afecta sobre todo a las musulmanas, el IMFE está desarrollando un programa de prácticas en empresas locales granadinas. Estas prácticas, que no son remuneradas, deberían “convencer” a las y los empleadores locales para que escojan a las personas inmigrantes cuando busquen a nuevas empleadas, tal y como explica la representante del IMFE:

Lo que hacemos es buscar una colaboración entre la empresa y ellas. Entonces la empresa sabe... en este caso va a ser un organismo público, que ella lo que pide es que alguien la autorice, que le enseñe y le deje practicar, que le haga cartas y que le corrija. A cambio, ellas van a colaborar en lo que se necesite en ese... En este caso, hemos buscado un centro de menores que acoge a niños marroquíes. Entonces, de alguna forma ella colabora si tiene que

hacer traducción o interpretación de los chavales. Precisamente me ha llamado para decirme que la van a aceptar para que haga las prácticas allí. Nosotros hacemos de intermediarios y pagamos el seguro de accidente laboral.

A pesar de estas iniciativas particulares, el principal problema sigue siendo legal. Ni al IMFE ni a la Cámara de Comercio local se les permite impulsar el empleo inmigrante en aquellos sectores donde la tasa de paro entre la población autóctona es alta, que es el caso en casi todos los segmentos del mercado laboral en el sur de España.

En consecuencia, las instituciones públicas, ONGs y sindicatos activos en el ámbito de la “acción afirmativa” y la “discriminación positiva” para promover la integración de las personas inmigrantes en los mercados de trabajo locales, tienden a centrarse principalmente en el “negocio étnico” y los servicios relacionados, que no interfieren en el mercado laboral dominante (véase el capítulo VI).

¿Más allá del mercado laboral?

Como se ha mencionado, las musulmanas que están casadas, y que frecuentemente se unen a sus maridos a través de una medida de reagrupamiento familiar, afrontan serias restricciones en relación con sus posibilidades legales de integración en el mercado laboral. Esta segregación se sostiene en las abundantes dificultades que dicen encontrar cuando buscan opciones para el cuidado de sus hijos e hijas. En España, los niños y las niñas no tienen acceso al sistema escolar público –pre primaria– hasta los cinco años, por lo que solo pueden asistir a guarderías privadas, a menudo relacionadas con la iglesia, que para la mayoría de mujeres musulmanas son demasiado caras o –so-

bre todo para las conversas— no aceptables por su orientación explícitamente católica.

Aparte de posibles limitaciones económicas, a veces algunas mujeres prefieren no inscribir “demasiado temprano” a sus hijos en la guardería para poder dedicarles más tiempo ellas mismas. Una mujer conversa explica por qué nunca llevó a sus hijos a la guardería:

Hoy en día, tanto consumismo, pues se ha puesto la mujer en la calle, y tiene un niño y a los tres meses está en la guardería, y no sabes con quién... Y tener un hijo y no criarlo uno mismo, pues no sé para qué lo tienes, para decir que yo tengo un niño, pero nunca estás con ese niño porque estás trabajando. Entonces, quién es libre hoy; tienes la mujer que sale al trabajo ocho horas, vuelve, tiene un niño, tiene que cocinar, la limpieza... Hay algunas que tienen una mujer en casa, pero otras no, y a eso le llaman la mujer libre, y no es libre, es más esclavizada. Y soy feminista y quiero los derechos, pero veo que hoy en día las mujeres están esclavizadas y piensan que son libres, y no lo son.

La única manera de combinar el trabajo y el cuidado de los hijos y las hijas que señala la mayoría de mujeres casadas es autorestringirse temporalmente las actividades laborales para ayudar a sus maridos en el trabajo o centrar su propio trabajo en aquellas actividades que puedan integrar el cuidado paralelo de los hijos e hijas. Así, las entrevistadas hablan de actividades laborales en sus hogares; artesanía, preparación de comida para restaurantes o tiendas, cuidado tanto de los niños y las niñas de otras familias como de la propia, etcétera.

Aunque las instituciones y ONGs españolas suelen sugerir que las mujeres musulmanas no se integran en el mercado laboral porque se lo prohíben sus maridos o sus suegras, las mujeres afirman que son ellas mismas las que dan prioridad al cuidado

de sus hijos e hijas por encima del trabajo fuera de sus hogares. Sin embargo, en general tienden a quejarse de la falta de tiempo para informarse, participar en actividades formativas y para actividades de ocio.

De acuerdo con esto, las asociaciones de mujeres inmigrantes han creado proyectos informales para cuidar a niños y niñas, mediante los cuales las mujeres que asisten a las asociaciones, al menos mientras participan en cursos o actividades de ocio, pueden dejar a sus hijos e hijas con otras mujeres. Este “alivio” temporal, sin embargo, no resuelve el problema de cómo combinar permanentemente el trabajo y la familia.

VI. ¿ISLAMOFOBIA INSTITUCIONALIZADA?

El tratamiento que reciben las mujeres musulmanas en las instituciones de la sociedad española de acogida está profundamente influenciado tanto por la percepción que los representantes institucionales tienen del islam, las personas árabes y “moras”, en general, como por la a menudo informal y precaria integración de estas mujeres en el mercado laboral que antes hemos analizado. De este modo, la discriminación y devaluación en el mercado de trabajo y las experiencias negativas en las instituciones de asistencia social del Estado suelen ir de la mano, combinando percepciones “etnificadas” o “racializadas” de la “otredad” cultural y religiosa con el estigma de la pobreza, la inseguridad y la informalidad (Gutiérrez Rodríguez, 1999).

En este capítulo se analiza la interacción que tiene lugar entre estas mujeres y las ONGs e instituciones públicas de la sociedad de acogida que, se supone, las atienden. Antes de examinar el tratamiento que están recibiendo las musulmanas en cada uno de los actores institucionales más importantes que trabajan en el sur de España, se presentarán algunos patrones generales de actitudes e interacciones.³³

³³ De forma complementaria a nuestro enfoque sobre la percepción de los actores institucionales por parte de las musulmanas, Agrela (2002) analiza monográficamente la percepción que las instituciones del sur de España tienen de sus inmigrantes beneficiarios.

En busca del Estado

Cuando se les pregunta sobre su impresión general acerca de las redes institucionales de agencias públicas gubernamentales y no gubernamentales que supuestamente deben atender a la población inmigrante y minoritaria, casi todas las mujeres se quejan del modo caótico y burocrático en que estas instituciones parecen funcionar.

Solo algunas de las entrevistadas afirman no haber tenido nunca “problemas serios” con las instituciones españolas. No obstante, incluso en estos casos, todas reconocen que la cobertura institucional en cuanto al asesoramiento y la orientación legal, los recursos educativos, la cobertura social, etc., es muy precaria y a menudo difícil de conocer.

Las actividades y servicios que en términos generales se ofrecen a las musulmanas se solapan con frecuencia, al tiempo que las competencias particulares de cada institución y sus subdivisiones internas se hacen difíciles de entender para las entrevistadas. Además, las mujeres que han manifestado su deseo de adquirir un conocimiento más profundo y de recoger información sobre la cobertura institucional que se les ofrece señalan serios problemas para acceder a este tipo de información.

La conclusión que extrae la gran mayoría de musulmanas a partir de esta percepción consiste en una estrategia explícita de evitación. Como la red de instituciones no parece entendible ni eficiente en sus funciones de provisión de servicios, muchas mujeres se abstienen por completo de acudir a ellas. Solo están dispuestas a pedir “ayuda” puntual de las instituciones públicas o de los agentes no gubernamentales en situaciones extremas de emergencia, como determinadas enfermedades, un nacimiento, la fecha límite para la entrega de documentos relacionados con la “regularización” o una amenaza de deportación.

En estos casos, la mayoría de mujeres utiliza a parientes, miembros de su comunidad o personas españolas voluntarias de las ONGs como intermediarios a la hora de acudir a la institución. Una representante de la Cruz Roja cree que el uso habitual de personas intermediarias como acompañantes solo refleja el desconocimiento del idioma español por parte de las mujeres:

Que si fueran hombres sería distinto; por ejemplo, el tema del idioma, de saber defenderse en castellano perfectamente les cuesta más a las mujeres, les cuesta por eso, porque van siempre con un hijo o van siempre con una amiga o con un amigo, y siempre alguien le ayuda, como si a ella el hecho de aprender el idioma como que queda un poco lejos. Hay algunas que sí; por ejemplo, yo tengo una que ha tenido que aprender castellano porque es ella la cabeza de familia, el padre, la madre y quien arregla los papeles y quien hace todo, pero lo ha aprendido ella, le han intentado dar clases, pero ella ha sido la que ha hablado con la gente, la que ha aprendido. Pero en otro caso siempre está el hijo, el marido o el amigo para ayudarle a resolver lo que necesita.

Las opiniones personales fruto de la experiencia con una cobertura institucional débil y de funcionamiento enfermizo dependen en gran medida tanto del conocimiento previo de las instituciones en sus países de origen como del contacto con vecinas y/o amigas de la sociedad mayoritaria local. Algunas mujeres marroquíes, por ejemplo, plantean lo mal que están funcionando estas instituciones, pero, comparándolas con las de sus lugares de residencia antes de emigrar, concluyen que “esta es la manera en que funciona la burocracia en todo el mundo”, tal y como remarcaba lacónicamente una estudiante de Tetuán.

Por otro lado, esta actitud de resignación también es propia de aquellas musulmanas que están bastante bien integradas en la sociedad de acogida y que conocen personalmente a

colegas o vecinos que forman parte de la población española mayoritaria. Escuchando las experiencias que han vivido con sus “propias” instituciones, concluyen que la falta de atención y el trato institucional caótico o inexistente hacia las musulmanas es simplemente una expresión más de “lo increíblemente mal que funcionan estos funcionarios”, a decir de una mujer de Melilla.

Otras mujeres relatan experiencias de –según su punto de vista– discriminación institucional generalizada. Una mujer del norte de Marruecos, que ha vivido y trabajado como secretaria en Granada, explica con qué extrañeza reaccionan siempre los y las representantes institucionales ante sus preguntas profesionales. Como no parece “muy marroquí según ellos” y no tiene un acento “extranjero” particular cuando habla castellano, ella se siente perfectamente atendida por los y las funcionarias de turno. Sin embargo, cuando se le pregunta el nombre, la actitud cambia abruptamente –el asombro y el rechazo parecen ir de la mano: “Como no tengo ninguna cosa que... ningún indicador, y como hablando tampoco se me nota, entonces, pues... hasta que digo el nombre, cuando digo el nombre, ya cambia la cosa”.

Esta experiencia de rechazo y discriminación por el mero hecho de su nacionalidad es descrita por varias mujeres marroquíes. Una mujer de Al-Hoceima se queja de la “sistemática antipatía” que muestran en la oficina de registro de la inmigración en la comisaría de policía local:

El contacto con la Administración, con la Comisaría o con la Policía, pues fatal, por el trato que tienen. Cuando ibas a renovar, por ejemplo, la tarjeta de estudiante, pues las mujeres, yo no sé lo que les harían, pasar un test de antipatía, porque yo no he visto mujeres más antipáticas en mi vida, que parece que no sé... Dices buenos días, y no te responden, de malas maneras, toma esto, rellena esto, no sé qué.

Los y las policías suelen mencionarse como fuente de discriminación. Cuando interactúan con musulmanas en sus actividades profesionales, se suele decir que aluden a sus interlocutoras como potenciales prostitutas. Una andaluza conversa explica cómo un policía, después de que ella misma le notificara el hecho de que le estaban ofreciendo hachís a su hija en el patio de la escuela, acabó sentenciando que debía ser su propia hija la que estaba vendiendo la droga. Después de golpearla, el policía insinuó además que, en cualquier caso, “que le tocara un hombre” era lo que ella había querido cuando le llamó:

El otro día, un policía muy racista, yo llamé a la policía porque a mi hija le habían ofrecido hachís. Veo que la policía sube y me acerco para decirle lo que había pasado. Y le digo al policía lo que estaba pasando y quería que le señalase quién era, pero no podía porque eran capaces de hacerme luego algo. Bueno, pues el policía me puso la mano encima y me dio un golpe, y le dije que por qué me cogía, y me soltó: “¡sí eso es lo que tú quisieras, que yo te tocara!” Y dije “¡pero qué asco!” No le denuncié porque me hubiera tenido que ir de la calle. Y al final me dijo que, bueno, a ver cuánto tiempo llevaba en Granada.

Sumado a los de ataques racistas y sexistas directos como este, que rara vez se narran de un modo tan explícito, las conversas particularmente suelen mencionar experiencias de rechazo institucional. Además de que se les pide constantemente su identificación personal por las calles para —en palabras de una conversa del norte de España— “comprobar la nacionalidad”, se quejan de la discriminación oficial cuando se cambian sus nombres originales después de la conversión. A veces, los nombres de origen árabe no son nada bien aceptados por la ciudadanía española. En otros casos, son reespañolizados por el funcionario o la funcionaria de turno. Esto constituye un obstáculo no solo

para la propia mujer convertida, sino también para sus hijas e hijos. Por ejemplo, la conversa andaluza citada anteriormente recuerda que, después de nacer su primer hijo, ella y su marido intentaron inscribirlo con el nombre de Ismail Ibrahim; sin embargo, se rechazó desde la institución, supuestamente porque el niño no era de origen árabe, de modo que el nombre oficial del niño ahora es Ismael Abrahán, la traducción española de las palabras en árabe.

En general, todas las conversas coinciden en que estas formas de discriminación oficial no reflejan más que el miedo percibido institucionalmente, según el cual la conversión y la inmigración suponen un inconveniente y una derrota para el proyecto español de la reconquista. El miedo a una posible “vuelta de Tariq” (Rosón Lorente, 2005), el legendario conquistador musulmán de la Península Ibérica, provoca una serie de obstáculos institucionales, prácticas discriminatorias y actitudes de rechazo hacia cualquier persona musulmana: “Aquí, con el tema de las instituciones se ha quedado claro que hay una especie de miedo, que el ideal ha contribuido mucho a plantear como una nueva invasión de los musulmanes en Granada.”

En contraste con estas formas particulares de discriminación, algunas mujeres niegan cualquier experiencia de rechazo o discriminación por parte de una institución pública. A veces, este discurso de “no tengo problemas”, más que mostrar un ejemplo de integración exitosa en la sociedad de acogida, parece reflejar el esfuerzo, en curso pero aún problemático, de integración propia. Admitir haber sido maltratadas institucionalmente sería un signo de fracaso personal. Incluso después de que la policía lo ha parado frecuentemente para comprobar su permiso de residencia, una mujer marroquí que limpia en casa de una familia rica rechaza cualquier insinuación de haber sido discriminada por las instituciones españolas:

La policía me ha cogido como extranjera para saber si estoy ilegal o legal. Eso es normal, es su trabajo; entonces cuando sabía que yo tenía mis papeles y todo arreglado, pues no me ha dicho nada, en el médico igual, para pedir cita y eso, pues normal, como si fuera otra persona, siempre bien.

Al contrario de este planteamiento, las musulmanas que ahora viven o antes han estado viviendo en España sin permisos válidos de trabajo o residencia, admiten mantener una relación tensa y problemática con las instituciones gubernamentales. A las estudiantes de origen magrebí, por ejemplo, a menudo se les empuja a la ilegalidad, puesto que se les niega el derecho a trabajar mientras están estudiando en la universidad en España. Solo pueden trabajar unos pocos días al año, mientras los ingresos por ese trabajo son insignificantes. Una estudiante de origen amazigh critica las consecuencias absurdas de esta prohibición:

Legalmente no he residido, que no he tenido una tarjeta de residencia y con la tarjeta de estudiante puedes trabajar, me parece, los días que no afecten a tus estudios y que el trabajo o el dinero que ganes en esos trabajos que no sirva de sustento para los estudios que estás haciendo. ¡Que es una tontería! Vamos, ¿para qué voy a trabajar yo si no me sirve?

Todas las estudiantes entrevistadas rechazan el trato discriminatorio en relación con sus compañeros y compañeras de clase españoles. Además, algunas estudiantes confiesan haber trabajado o estar trabajando para mantenerse y evitar la dependencia económica de sus familias. Una profesora argelina explica las estrategias que ha estado usando en el pasado mediante subcontratas para poder trabajar de forma “semilegal” y evitar la persecución:

Cuando me casé en Madrid, pues al hacer los papeles de la residencia, lo primero que me quitaba era el derecho a trabajar, sabiendo que yo traía mis títulos y todo esto, pues estuve trabajando ilegalmente hasta que el Gobierno hizo una amnistía, como ha hecho ahora. Fue una experiencia muy dura porque ibas a las academias y te decían no, si no tienes el permiso, no puedes trabajar, y luego el comisario, si no tienes un precontrato, no... Entonces, claro, yo trabajé más de tres años como profesora de francés en el Ministerio de Agricultura ilegalmente, pero claro, el Ministerio no me contrató a mí, fue a través de una academia, pues yo iba a la academia, a firmar un papelito que era una farsa.

Las musulmanas que sufren actualmente o han sufrido en el pasado periodos de “ilegalidad” son las que conocen más directamente los rasgos distintivos de las entidades no gubernamentales. Mientras que otras mujeres apenas reconocen ninguna diferencia entre las instituciones gubernamentales y las ONGs, la amenaza constante de ser detenidas y deportadas ha creado vínculos más íntimos con estos cuerpos menos formalizados y menos burocráticos. De acuerdo con la red Andalucía Acoge, una ONG proinmigrantes del sur de España, el 77 por ciento de todas las personas inmigrantes que accedieron a sus servicios sociales en 2002 –siendo la nacionalidad marroquí la predominante entre las y los beneficiarios de sus servicios– son “indocumentadas” (Dietz & Rosón Lorente, 2002). El representante de un sindicato explica que muchas personas inmigrantes acuden a él solo para “regular” su residencia, lo cual –en sus propias palabras– “les vuelve locos” cuando solo tratan con instituciones gubernamentales:

Cuando vienen aquí, para ellos lo primero, lo primero, es conseguir sus papeles y trabajar, fundamentalmente. A veces les da igual sus condiciones, no todo el mundo, pero ellos sí; papeles

y trabajo, incluso yo conocí a un caso que el chico tenía tanta obsesión por los papeles que llegó incluso a grados de locura, solo pensaba en eso.

En consecuencia, la ventaja más citada de las que ofrecen las ONGs en contraste con las instituciones públicas, aparte de la ausencia del miedo a ser denunciados y denunciadas, es la “dimensión personal” de su servicio. Actividades como el asesoramiento legal, acompañar a la inmigrante en sus visitas, sobre todo a las comisarías de policía, y ofrecer clases particulares de idioma y alfabetización se perciben generalmente como un “todo integrado”, mientras que las instituciones y sus subdivisiones y ramificaciones internas se ven como caóticas y anónimas (Dietz, 2000).

Sin embargo, aún un gran número de musulmanas no admite diferencias entre los servicios y el trato de las ONGs y las instituciones. Esto es debido principalmente al hecho de que en las últimas dos décadas las ONGs —voluntariamente o no— se han convertido en los proveedores de servicios más importantes para las personas inmigrantes y otras comunidades minoritarias como los gitanos o romà. Desde entonces, debido a su amplio espectro y sus características comprensivas, las actividades desarrolladas por las ONGs andaluzas se parecen cada vez más a la provisión de servicios que ofrece una institución gubernamental de asistencia social.

En los últimos años, las agencias de servicios sociales de los gobiernos estatales, regionales y locales están empezando a asumir y reapropiarse ciertos ámbitos solo cubiertos hasta entonces por las ONGs (Dietz, 2004). Así, aumenta la poca claridad de las diferencias entre las ONGs y las instituciones gubernamentales. Las dificultades que las mujeres inmigrantes tienen para distinguir entre contextos gubernamentales y no gubernamentales se acentúan por la tendencia de ambas partes

a “derivarse” mutuamente, de uno a otro, las preocupaciones de las mujeres como “casos”. En un esfuerzo por aumentar su eficiencia y obtener “efectos sinérgicos”, las instituciones y ONGs locales están creando actualmente una estrecha red de intercambios tanto de información como de “casos individuales”.

Otro rasgo de la interrelación ONGs-instituciones que asombra a varias de las mujeres entrevistadas es el peculiar método de doblar y “mantener paralelamente” los servicios que ofrecen los dos agentes. La mayoría de representantes entrevistados, tanto institucionales como de las ONGs, definen claramente la población inmigrante como “un problema” *per se*. A menudo, las musulmanas son percibidas como “aun más problemáticas” debido al supuesto “hecho” de que son dominadas por sus homólogos hombres. En este sentido, el representante del sindicato Comisiones Obreras sobre los asuntos de inmigración denunciaba que sus clientas solían estar absolutamente “confinadas” a los roles de género adquiridos en sus países de origen:

Son más retraídas, cuando vienen solas es distinto, hay un tú a tú. Pero si vienen con un hombre, a veces se me sientan ahí atrás. Yo creo que cuando hay una presencia de hombre adquieren totalmente el rol del país donde viven, te estoy hablando de la mujer musulmana.

Como consecuencia de esta percepción, que convierte la inmigración en un problema institucional por sí misma y a las mujeres inmigrantes y/o musulmanas en todavía más problemáticas, tanto las instituciones públicas como sus ONGs homólogas parecen haberse puesto de acuerdo en “dividir” la ya débil provisión de servicios sociales en una rama “generalista” y una rama “particularmente orientada a la minoría”. Los segmentos no problemáticos de la sociedad mayoritaria serían, de este modo,

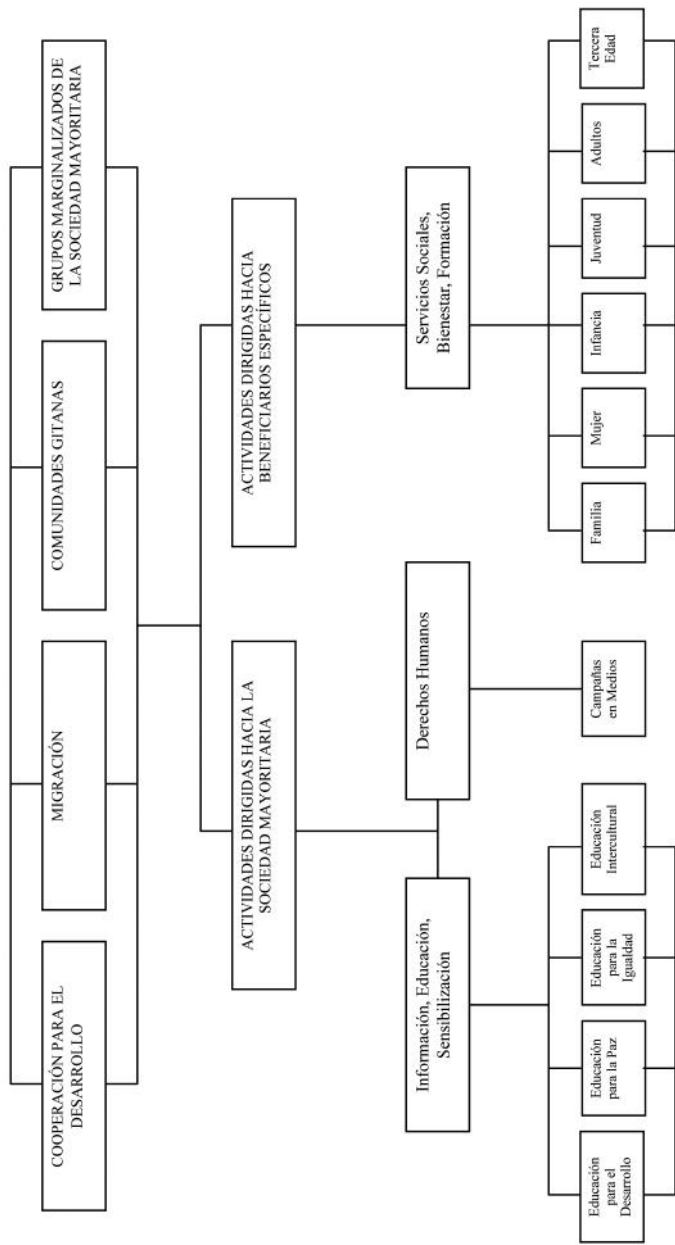


Figura 10. Principales ámbitos de actividad de las ONGs en Andalucía.

atendidos y protegidos por las instituciones públicas, mientras que los problemas específicos de inmigrantes y otras comunidades minoritarias como los gitanos o romà andaluces serían mejor resueltos por cuerpos específicos mayoritariamente no gubernamentales (Dietz, 2000).

Como este planteamiento de los servicios sociales no es coherente con la percepción que las supuestas personas beneficiarias tienen de sus propios problemas, en la práctica los servicios sociales tienden a estar duplicados. Esto tiene un impacto negativo en la cantidad y calidad de servicios en su conjunto, tal y como admite el presidente de Granada Acoge, la ONG local relacionada con la inmigración más importante:

Hay un problema general, y es que se intenta hacer una doble red de asistencia social para los que son ciudadanos y para los que no lo son. Entonces, los que no son, pues tienen una red más desvirtuada, con menos derechos y con menos responsabilidades del Estado ante las faltas y las demandas, y eso, por ejemplo, se conoce el tema de los menores, que según la legislación un menor debe de estar protegido, debe tener el amparo y, sin embargo, se pasa a lo privado, no lo atiende lo público; con unos criterios económicos de gestión económica, pues con el menor número de dinero atender el máximo. Y en las cuestiones de trabajo con gente, lo que prima debe ser más la calidad del trabajo que la cuestión económica, y eso es un poquillo la situación que hay.

Encontronazos interculturales en el sistema sanitario

Las mujeres musulmanas son oficialmente excluidas del sistema sanitario público español cuando carecen de un permiso legal de residencia y/o de un contrato de trabajo formal. Las mujeres que acompañan a sus maridos o que se unen a ellos

mediante una medida de reagrupamiento familiar, solo pueden acceder al seguro sanitario si sus respectivos maridos están empleados en el sector formal de la economía, que no suele ser el caso. Los estudiantes extranjeros solo reciben asistencia en la sanidad pública si son menores de veintiocho años. Según el representante de la universidad entrevistado, esto constituye “un gran problema, puesto que muchos estudiantes marroquíes necesitan más tiempo para acabar sus estudios universitarios, ya que primero, a menudo, tienen que asistir a clases de idioma”.

Para resolver el problema urgente y generalizado de la falta de cobertura sanitaria y, por tanto, de quedar completamente excluido del sistema sanitario público, en 2004 las principales ONGs firmaron un acuerdo con la Consejería de Trabajo y Seguridad Social de la Junta de Andalucía, según el cual las personas con “cobertura irregular” podrían recibir de las ONGs un documento personal de identificación, la tarjeta sanitaria, que es reconocida por los hospitales y que permite acceder a sus instalaciones. Sin embargo, esta posibilidad se restringe solo a “casos de emergencia extrema”, como explica el representante de la Cruz Roja española:

La tarjeta sanitaria es un convenio que se firmó, se llama Convenio de Asistencia Sanitaria para Inmigrantes, y lo firmaron entre distintas ONGs. Está Andalucía Acoge, Cruz Roja, Médicos Mundi, el Colegio de Farmacéuticos, porque también se le da una prestación farmacéutica, y la Fundación Salud, no sé qué, es que no me acuerdo, y la Junta de Andalucía. Firmaron este convenio, y se le da una tarjeta sanitaria a las personas que no tienen medios económicos y además son inmigrantes indocumentados. Entonces, con esta tarjeta se le asigna un médico de cabecera, pueden ir a la asistencia sanitaria pública y a la asistencia sanitaria primaria y especializada; y luego, en las medicinas, como también hay un convenio con el Colegio de

Farmacéuticos, pues también tienen derecho a la rebaja que nos hacen a los que tenemos Seguridad Social normal, y creo que es un 40 por ciento. Y ese tema se lleva bastante, y yo estoy coordinada con la trabajadora social que lleva este tema de tarjeta sanitaria en el SAS [Servicio Andaluz de Salud], pues para las posibles incidencias que hay, porque muchas veces me llega gente que a lo mejor ha tenido problemas con el médico de cabecera, que no ha querido atenderlo. En fin, hay distintos tipos de problemas, entonces yo estoy coordinada con ella y cada vez que hay un problema me lo dicen a mí y yo la llamo a ella, y ella a su vez llama al centro de salud o al sitio donde haya habido el problema, para dar un toque de atención.

Las musulmanas que tienen acceso al sistema sanitario público no suelen sentirse particularmente discriminadas, pero critican y se quejan del funcionamiento general de los hospitales de un modo similar a la mayoría de la sociedad local. Principalmente, las experiencias negativas se refieren al trato descortés del personal del hospital. Una mujer de Melilla niega que este tipo de trato tenga relación con su género o su religión:

He entrado en un quirófano tres veces, y ya te digo que me he encontrado de todo, pero a nivel de médico, de enfermeros, que yo creo que va con la persona que te está atendiendo, que no me siento discriminada en ese aspecto, ni por ser mujer, ni por religión ni nada, que yo creo que esa persona, que la que me dé un mal trato se lo va a dar a cualquiera porque es así.

Algunas mujeres incluso alaban la sanidad pública española. Admitiendo sus errores y su carácter anónimo, sin embargo destacan aquellos aspectos que la diferencian de la situación en sus regiones de origen. Por ejemplo, según varias entrevistadas, la diferencia más llamativa entre el sistema sanitario

español y el marroquí es la importancia que el primero da a las medidas médicas preventivas. Una mujer de Al-Hoceima enfatiza sobre todo el impacto positivo de las campañas de información:

Hay aquí más propaganda que en Marruecos, hay más publicidad; quieras que no, te informas más, por ejemplo, en la tele, con los productos que salen, que si pasa algo, que si hay una epidemia. Porque en Marruecos nunca te dirían que hay una epidemia, pues como ellos lo asocian, por ejemplo, a alarmar a la sociedad y lo relacionan todo con lo político, pues entonces no lo hacen.

Otras musulmanas dudan de que la supuesta ausencia de discriminación en la sanidad pública sea completamente cierta. Un aspecto significativo que parece estar relacionado con el trato descortés y la discriminación es la cuestión de las habilidades lingüísticas. Una mujer de Argelia que habla español casi como una persona nativa se pregunta si el hecho de que no haya experimentado la discriminación no es una mera consecuencia de su capacidad de responder adecuadamente ante cualquier asomo de práctica discriminatoria:

Me tratan bien o mal, como a cualquier español. Quiero decir que si das con un idiota, es porque es un idiota. Pero, ¿sabes?, lo que yo creo que en mi caso, porque yo lo he notado, ¿no?, como hablo español, tengo menos dificultad y menos posibilidad de ser maltratada que una persona que no lo hable.

Esto se confirma con las experiencias negativas evocadas por las mujeres que presentan dificultades con el idioma. Una mujer del centro de Marruecos que apenas habla español describe cómo el doctor que debía atenderla rechazó hacerlo a menos que volviera con su marido para que hiciera de intérprete:

Sin mi marido no puedo ir al médico ni nada; ni para hablar, ni para coger cita ni para nada. No sé hablar, no sé decir lo que quiero; él traduce, yo no sé. A mi marido le digo lo que me duele y eso, yo digo la barriga, aquí y aquí, y allí fuera de eso no sé nada. Entonces últimamente mi médico, aquí en el pueblo, pues me ha dicho que me fuera a mi casa y que venga con mi marido y que nunca venga sin él. Como yo no sé nada, pues me ha dicho que venga con mi marido porque no nos entendemos. Yo fui porque todavía no me ha bajado la regla y estaba hablando con él, pero como yo no sabía y él tampoco, pues decía que no me entiende, y entonces me dijo que fuera con mi marido.

Esta enorme dependencia de sus maridos es promovida de este modo por el personal del hospital, que –argumentando, en palabras de una enfermera de la Unidad de Asistencia Social del Hospital Clínico de Granada, que “nosotros no tenemos ni tiempo ni dinero ni la necesidad ni, incluso, la responsabilidad de traducir lo que decimos”– insiste en la barrera de la lengua como el obstáculo principal para atender adecuadamente a las musulmanas. Esta enfermera, a cargo de la unidad de información en uno de los hospitales públicos más grandes de Granada, cree que los hombres inmigrantes en general hablan un rudimentario *indio español* mucho mejor que sus mujeres:

Mira, yo no sé esta gente dónde aprende, pero que generalmente, hombre, no es que te vengan hablando un español perfecto, pero que tienen una facilidad impresionante, o sea, como los indios, pero generalmente se entienden muy bien [...] Y esta gente o te lo hablan en inglés o hablan un español indio, como yo digo, “yo duele aquí”, “molesta fiebre”, y... no hay barrera. Mas la mujeres, las mujeres se dan menos, o sea, cuando viene una mujer sene-galesa, nigeriana, árabe, te comunicas quizá menos que [con] los chicos, que los hombres. Te estoy hablando del típico hombre

de color, el de las matas, el que vende los llaverillos. El hombre, no sé qué preparación, quizá para quien trabaje le interese que rápidamente las cuatro cosillas las tenga aprendidas y no, no, te lo dice bien.

Paradójicamente, el mismo personal sanitario que, por un lado, insiste en la necesidad de que las mujeres vayan acompañadas de sus maridos, por otro lado critica a las musulmanas por “llenar las salas de espera” con sus hijas e hijos, incluso sin estar enfermas y estando allí solamente con sus padres y madres.

Este hábito de obligar a las musulmanas a asistir al hospital solo en compañía de sus maridos les priva de experimentar sus propias habilidades y oportunidades de comunicarse y adquirir la información necesaria sobre el funcionamiento del sistema sanitario local. Una mujer amazigh recuerda lo decisivo que fue para su autoestima el aprender cómo hacer una consulta al médico sin su marido español:

Yo siempre iba detrás de mi marido y él me explicaba, y a mí me gusta tener una persona en quien pueda apoyarme; mi marido me decía “no, vete tú sola”, y yo le decía que no, que me daba apuro o algo, creía que la gente va a reír de mí porque no sé bien español. Pero al final pienso, eso no puede ser, porque un día se muere mi marido o nos divorciamos o lo que sea, y tengo que apañarme yo misma, y yo nunca he ido al médico sola, siempre con mi marido; pero últimamente ya he ido sola, y el primer día que lo hice todo sola, pues sentía que era una persona capaz y me sentía muy bien, me sentía otra persona, es verdad, porque antes, si me duele algo y mi marido no me lleva, yo no voy, y ahora no, yo llamo y voy sola.

Las mujeres que visitan los hospitales y acuden solas critican con frecuencia la falta de información. Cuando preguntan por

determinados médicos o unidades, sienten que son “permanentemente enviadas de un lado a otro del edificio, de oficina en oficina, solo para terminar en el sitio donde empezaron preguntando unas horas antes”, tal y como explicaba una mujer de Casablanca. Esta sensación es aún más fuerte en el caso de las mujeres que están desempleadas y, por tanto, carecen de cobertura sanitaria. A menudo, se les niega directamente cualquier información o consejo, como narra una mujer argelina:

Ahora mismo no estoy bien informada porque estoy en una situación muy especial, y no tengo... Mi cartilla está caducada, entonces no tengo papeles en regla en cuanto a la seguridad social; he ido a varios sitios, y la verdad es que ahora mismo estoy muy mal informada porque no me informan. No es porque yo no busque la información, he tenido como un mes de ir de un sitio a otro sin tener la información o la ayuda que necesitaba.

Otro aspecto problemático percibido por muchas musulmanas al hacer uso de los servicios sanitarios españoles es la escasez de mujeres doctoras, particularmente en las unidades de ginecología y obstetricia. Tanto las mujeres magrebíes como las convertidas describen sensaciones de vergüenza y/o incomodidad cuando han de ser atendidas por personal masculino. Una mujer del centro de Marruecos recuerda sus sensaciones cuando un doctor le hizo unos ultrasonidos durante el embarazo:

Yo allí [en Marruecos] voy a una médica para hacer la visita y todo, pero allí pares con una enfermera, son mujeres allí casi todas. Pero una vez que fui aquí para que me hicieran una tele ahí abajo, y había un médico y una enfermera, y me ha dado mucha vergüenza, mucha, mucha, y estaba temblando mucho, me quedé con paciencia hasta que pasa la visita y ya está.

Además, el rito de la circuncisión también parece crear problemas. Según una española conversa, algunos anestesiistas rechazan atender y preparar a los niños para la circuncisión argumentando que no respaldarían ningún tipo de “abuso a menores”. La mujer interpreta este rechazo como un acto evidente de discriminación religiosa:

El otro día ocurrió un caso curioso que tiene que ver con la salud y con la higiene, es hacerle a los niños la circuncisión; no se hace una circuncisión a los niños en plan primitivo, sino que se intenta hacer[sela] a los niños dentro de la Seguridad Social, que además está contemplado y pagado y todo. Pues en la última que ha habido aquí en Granada, los anestesiistas se han negado a anestesiar a los niños porque decían que era maltrato, y han alegado a oficios de conciencia y han tenido que llamar a un anestesiista musulmán para que los anestesie. Luego es muy curioso porque hay gente que practica el cambio de sexo y no se plantean ningún problema, por ejemplo, o la cirugía estética.

Por el contrario, en las entrevistas realizadas al personal afectado, los representantes del hospital destacan sobre todo la falta de voluntad de las musulmanas para adaptarse a las “normas oficiales” del sistema sanitario. Además de visitar supuestamente el hospital en compañía de demasiados familiares, se dice que van a los servicios médicos o bien demasiado tarde, en casos de emergencia extrema –“Nos las traen la policía o la ambulancia”–, o demasiado pronto, es decir, sin ninguna necesidad concreta. En el segundo caso, el representante de la unidad de información del hospital afirma que muchas mujeres van a la unidad de emergencia en lugar de pedir una cita ordinaria con el médico de su distrito o el especialista:

Ellas se van directamente a urgencias. Y mira que se lo decimos porque, claro, lo que pasa es que en urgencias la ve el médico, le rellena una historia y le abre un tratamiento, y claro, luego vienen... “¿y estas pastillas, quién me las da?” ¡Ah!, si tú quisieras ir a un médico de cabecera, no tendrías problema, el médico de cabecera te expendería esas pastillas... Y por ahí las vamos encauzando.

Las críticas también se refieren a la impresión, a veces expuesta por el personal del hospital, de que las musulmanas supuestamente se niegan a aceptar las funciones diferenciadas de los médicos de distrito, los especialistas de los hospitales y los farmacéuticos que facilitan las medicinas prescritas. Una vez más, esta posible falta de información es simplemente percibida como resultado de la “opresión” que, se supone, sufren a manos de sus maridos, “llevando a todos esos niños” cuando van al hospital, tal y como explica la enfermera de la unidad de información del hospital que antes hemos mencionado:

Mujeres, quizá vengan menos; yo veo más hombres que mujeres, pero, sí, sí vienen, no vienen tantas, pero ya están llegando. Las típicas mujeres de color, con sus turbantes, con sus ropajes, estas que las ves que no sabes cómo pueden tirar con los dos niños, con el carrito, vienen. Y muchas vienen por eso, patologías respiratorias, genitales, problemas de los órganos sexuales... maternidades. Yo no he visto muchas, pero sí ha habido, pero yo veo más de momento hombres [...] Yo creo que todavía tienen el concepto la mujer de mujer negada, de mujer callada, mujer que no quiere dar problemas, mujer que... una sumisión, yo creo que todavía está por ahí, por ahí. De hecho, hace poco, vino una chica, bueno, la trajo la policía, que estaba enferma, y no quiso ser atendida hasta que no viniese el varón.

Sin embargo, este “diagnóstico” bastante estereotipado por parte del personal del hospital es aun menos fiable debido al hecho de que las personas entrevistadas confunden permanentemente el grupo de clientes “mujeres musulmanas” con los principales “generadores de problemas”, mezclándolos en una sola categoría de “inmigrantes, sin techo, mendigos”, etc., que simplemente no pueden adaptarse a los horarios del hospital y por eso aparecen en la mitad de la noche:

Observamos eso, según la procedencia étnica, por la noche, los turnos de noche; quizá sea cuando más inmigrantes, transeúntes, indigentes, todo ese ámbito, todo ese grupo, es cuando vienen. Quizá porque piensen que hay menos gente, quizá porque las condiciones climáticas, por ejemplo, en invierno en Granada son muy malas, y ya que van al hospital, se quedan en la sala de espera a dormir, intentan buscar un cobijo, y como muchos vienen enfermos... Aunque también el resto del día, ya se están concientizando, porque lo que ha pasado últimamente, más... ¡en fin! Hace unos años, en los centros de salud, de que esta gente vaya, de que se le hace su tarjeta sanitaria, de que a los niños que tengan aquí, por ejemplo, en Granada, que se le haga su estudio de vacunas, su seguimiento de vacunas, muchos llegan con sus cartillas, o sea, están dados de alta en la Seguridad Social. O si tienen sus cartillas de desplazado, unas cartillas especiales que se hacen a través de la Junta de Andalucía con los servicios sociales... Viene, te presentan su cartilla y se le hace un seguimiento. Pero los que vienen sin documentación, generalmente vienen mucho por los turnos de noche. Esta noche he tenido a dos senegaleses, que los pobreticos han estado con sus mantas echadas en la carrera del Genil o carrera del Darro, en fin, han estado vendiendo lo que han podido vender; entonces, por la noche se ha agudizado su patología, o porque tenía una enfermedad bronquítica aguda. Entonces se les ha dejado allí.

El trabajador social como fantasma

Como los servicios sociales que el Estado español ofrece en general a su ciudadanía son comparativamente limitados, casi ninguna de las musulmanas entrevistadas ha oído siquiera acerca de la existencia de estos servicios generales. Algunas simplemente no pueden imaginar en qué consiste el tema de los “servicios sociales”. Interrogada al respecto, una mujer marroquí dudaba y oscilaba entre identificarlos con la sanidad o con la policía:

No he ido a ningún lado, nada más que al médico porque me sentía mal, si no a lo mejor... No lo conozco dónde está, para hacer los papeles y coger la cartilla y todo eso, siempre Mohamed... Yo no sé dónde están la policía ni nada de eso; si me pasa algo y no está mi marido, no sé dónde ir ni nada.

Todas las otras mujeres muestran estrategias similares de simplemente ignorar y/o evitar explícitamente los servicios sociales, que a veces se consideran un “privilegio” de la ciudadanía española. En este sentido, para algunas musulmanas inmigrantes, el hecho de solicitar “ayuda familiar” —una especie de asistencia social mínima que se paga a las mujeres casadas con hijos e hijas pequeñas durante un periodo transitorio después del desempleo—, supone un riesgo potencial para el estatus —presente o futuro— de su propia residencia.

Las instituciones públicas rechazan este supuesto de trato privilegiado. Su misión de combatir o al menos paliar situaciones de extrema pobreza no se limita a la ciudadanía española. La trabajadora social que coordina los servicios comunitarios del barrio del Alabayzín denuncia que las mujeres inmigrantes pobres sufren la misma escasez y los mismos problemas que las católicas:

Es la misma problemática que puede afectar a cualquier mujer que no sea musulmana, que no tiene connotaciones especiales relacionadas con la religión o cosas por el estilo. Normalmente es falta de medios económicos, falta de trabajo, muchos niños, escolarización de los niños, ese tipo de problemas.

La misma trabajadora social admite que la mayoría de las musulmanas nunca reclaman sus servicios. Cree que la resistencia a hacer uso de estos servicios públicos proviene del miedo de las inmigrantes “ilegales” a ser denunciadas y deportadas con la ayuda de la institución pública. Esta desconfianza les impide reclamar sus derechos y prolonga su dependencia de las ONGs como única fuente de apoyo e información:

El dato es que no vienen muchos, porque lo que pasa es que también los inmigrantes, y sobre todo los que están indocumentados, tienen miedo a la administración, cualquier cosa que les suelen venir... Porque piensan que van a venir aquí, pero que después resulta que nosotros le vamos a decir a la policía, que tal y que cual... Eso no es cierto; también es verdad que la voz se va corriendo y saben que pueden venir con la misma tranquilidad que podrán ir a otro lado porque no es... porque no lo hacemos. Hacemos lo que podemos. Pero, en fin, eso se nota, la gente tiene cierto temor a venir al Ayuntamiento...

Escuelas no confesionales como campos de batalla confesionales

Como las medidas de reagrupamiento familiar y el establecimiento de familias enteras de inmigrantes son un fenómeno muy reciente en el sur de España, el ámbito de la educación y la formación se está convirtiendo justo ahora en un importante

foco de atención para los asuntos relacionados con la inmigración, que hasta el momento se habían limitado a la atención y a la integración en el mercado laboral de los inmigrantes o transmigrantes, en su mayor parte hombres. Muchas de las escuelas preocupadas por el reto de adoptar, integrar y educar a los hijos y a las hijas de las personas inmigrantes no tienen ninguna experiencia en el campo de la educación bilingüe e intercultural.

En consecuencia, en las entrevistas realizadas, por un lado, a las musulmanas y, por otro lado, a los representantes institucionales a cargo de los asuntos educativos y formativos, se percibe una gran distancia entre ambos puntos de vista. En primer lugar, no solo en nuestra muestra, sino también en otros estudios recientes sobre educación intercultural en el sur de España (García Castaño, Granados Martínez & García-Cano Torrico, 1999), las autoridades escolares tienden a equiparar y confundir la presencia o ausencia de niñas y niños inmigrantes en las clases con la necesidad o no de adoptar medidas específicas definidas ampliamente como “educación intercultural”.

En este sentido, solo unas pocas escuelas, enclavadas en barrios de las comunidades migrantes con cierta “visibilidad”, incluyen alguna actividad específica supuestamente dirigida a la minoría de alumnado inmigrante. El carácter intercultural de estas actividades es muy dudoso. Por ejemplo, el director de una escuela pública de primaria en el barrio granadino del Albayzín afirma que su escuela tiene un “currículum intercultural” porque incluye excepcionalmente otras religiones a la hora de conmemorar festividades como la Navidad, lo cual, según él, promueve el entendimiento interreligioso:

Hacemos la fiesta de Navidad, las familias acuden, los padres también y no tienen ningún inconveniente. Ellos mismos se inscriben en teatros o cualquier actividad de tipo deportivo. Yo creo

que entre los niños, entre los alumnos, y es donde tenemos que incidir, es donde se debe acabar con esa discriminación que puede haber y que la hay entre los mayores. Entonces hay que acabarla en los chiquillos y, poco a poco, van conviviendo juntos. Y terminarán aceptando que tienen que estar conviviendo musulmanes, judíos, cristianos, gitanos o lo que sea.

Según el mismo director, en su escuela no se necesitan más actividades para adaptar el currículum oficial al alumnado inmigrante y/o convertido porque –al contrario que otros barrios con altos porcentajes de “sectores problemáticos, como gitanos o moros”– el barrio del Albayzín siempre ha sido un lugar de tránsito y un “crisol” de diferentes culturas:

Aquí, conviven también gitanos, musulmanes, no musulmanes. Y además tenemos una mezcla bastante acusada. Tenemos gente de familia de nivel bastante elevado, profesores de universidad, médicos... y otros niños que no tienen ese tipo de posibilidades. Desarraigo familiar, padres en la cárcel. Entre los niños no hay ningún tipo de problema, y entre la gente, pues tampoco; yo creo que los mayores también estamos aceptando, aceptan los padres que tiene que haber diferencias. Y sobre todo aquí en el Albayzín, que sobre todo ha sido un barrio que todas las culturas han pasado por aquí, y siguen estando.

Cuando se le pregunta por los “problemas” específicos que surgen en su escuela por la composición cultural y lingüística del alumnado, el director menciona disputas frecuentes y alguna confrontación violenta –“aislada”– entre niños gitanos y musulmanes. Otro problema específico que afecta a su alumnado musulmán es el supuesto predominio de los niños en clase. Las niñas musulmanas se perciben como “más pasivas, más sumisas, quizá por su filosofía y religión”.

Esta visión es completamente distinta a la de las madres musulmanas. Para ellas, no existe la adaptación del currículum oficial al perfil cambiante del alumnado. Cualquier medida clasificada como “intercultural” es de naturaleza meramente transitoria y compensatoria. Por consiguiente, varias mujeres identifican la “educación intercultural” como una nueva etiqueta para actividades de “educación especial” dirigidas al alumnado de riesgo y posiblemente sujetos al fracaso escolar. Una madre conversa explica por qué rechaza este tipo de actividades compensatorias en la escuela primaria de su hija:

Este tipo de clases están montadas para gente que sabe que no va a continuar con el tema de la escuela; son para los gitanos que tienen problemas de familia y todo eso, por el hecho de que hasta los dieciséis años es obligatorio tenerlos en clase. Se dan contenidos, pero mínimos.

Aunque, según la percepción de las mujeres, no se están implementando en las escuelas medidas o clases de educación ni intercultural ni bilingüe que promuevan la “lengua y la cultura de origen” de la diversidad del alumnado (Franzé, 1999), existen opiniones bastante distintas sobre la necesidad de interculturalizar las actividades escolares. Una mujer de Al-Hoceima, que planea tener hijos/hijas en un futuro próximo, está bastante preocupada por la completa ausencia de clases de su “lengua y cultura de origen”. Así, complementará la transmisión de su lengua materna a sus hijos/hijas en el hogar con estancias frecuentes y duraderas en Marruecos, de modo que estos puedan adquirir no solo su lengua sino también su cultura de origen:

Lo primero que aprenderían mis hijos es mi lengua materna, que sería su lengua materna, es fundamental, y después el hecho de no dejarlos aquí porque tienen que saber sus raíces también,

tienen que ver las costumbres aunque no les guste, aunque no las compartan, pero que son sus raíces, tienen que vivir allí un tiempo.

Otras mujeres, sin embargo, parecen bastante satisfechas con la división *de facto* entre los roles y tareas educativas completamente distintas de las familias inmigrantes, por un lado, y de la escuela pública, por el otro. Varias mujeres marroquíes insisten en la utilidad de distinguir entre la propia tarea de transmitir su lengua materna y su bagaje cultural y religioso, y la tarea de la escuela española de ofrecer las herramientas lingüísticas y culturales más importantes de la sociedad mayoritaria.

El único gran problema que a veces se menciona tiene que ver con las dificultades de comunicación no de los niños y las niñas, sino de sus padres y madres con el profesorado y con otros padres y madres no inmigrantes. Una madre marroquí de dos niños que estudian en una escuela pública rural de primaria explica que su total desconocimiento del español la excluye de la comunicación básica necesaria en la vida diaria:

Sé muy poco, con las mujeres en el trabajo, algunas me dan tiempo para hablar y algunas cuando saben que yo no hablo, pues me dejan y así he aprendido un poco, con la gente, escuchando, hablando, me dicen cómo se llama esto y esto y aprendo, comprendo en las tiendas y así, entro en las tiendas y digo “¿esto cómo se llama?”, y eso, y así aprendo, pero es difícil.

La dificultad de la lengua tiene consecuencias que van más allá de la mera cuestión de aprender el idioma y comunicarse con la sociedad de acogida. En el caso de la mujer anterior, como nunca fue a la escuela en su país de origen, tampoco puede hablar con su propia hija sobre las experiencias en la escuela ni sobre la evolución de sus aprendizajes: “Es que yo no le pregunto mucho,

la verdad; la niña tampoco dice mucho, yo le digo que a quien le pega que no le hable más y ya está, déjalos tranquilos y ya está.”

Esta falta de herramientas de comunicación obviamente no afecta a las mujeres convertidas ni a sus hijas e hijos. Sin embargo, los problemas y conflictos más serios de las musulmanas relacionados con la escuela son expuestos por este grupo, no por las inmigrantes marroquíes. Esto parece tener relación con la aguda conciencia que tiene este grupo de sus derechos como ciudadanas españolas. En los últimos años están empezando a aparecer conflictos en varias escuelas del sur sobre la obligación legal de escolarizar a los niños y las niñas hasta los dieciséis años en escuelas de primaria o secundaria públicas o privadas reconocidas –mayoritariamente confesionales católicas.

Las madres musulmanas conversas aducen dos razones principales para rechazar esta obligación legal. En primer lugar, varias de ellas sienten que sus hijos y –sobre todo– sus hijas son abiertamente discriminadas por sus compañeros y compañeras no musulmanas, quienes se burlan de ellas y las estigmatizan como “moras”. En consecuencia, la minoría del alumnado musulmán sufre aislamiento y desarrolla estrategias de evitación y resistencia pasiva, tal y como explica una de las mujeres conversas:

Hay una serie de problemas que se están dando con los chicos musulmanes [...] muchas veces de discriminación, y un problema de identidad en muchos de ellos. Es decir, están integrados muchos de ellos, pero hay muchos colegios [donde] los niños musulmanes están muy aislados. Y que pues los niños mismos les andaban fastidiando de alguna manera, marginando de alguna manera.

La discriminación por parte del grupo de iguales parece acentuarse por la falta de conocimiento intercultural y sensibilidad que suele mostrar el personal de la escuela. Las escuelas pú-

blicas y privadas que ofrecen servicio de comedor al alumnado con frecuencia alegan razones prácticas para no adaptar el menú diario a las prescripciones islámicas sobre la comida. Otra madre conversa recuerda un conflicto fruto de este trato discriminatorio hacia sus convicciones religiosas y las de sus hijos e hijas:

El desencadenante de los problemas en el Colegio Gómez Moreno fue una celebración de la toma de Granada, que incluso ellas llegaron a freír morcilla que no se la iban a comer, pero los otros lo único que era comestible para los musulmanes, que era arroz, le echaron cerdo, simplemente ese hecho...

Sin embargo, tal y como señalan varias mujeres conversas, su principal objeción no es la actitud poco diplomática de profesorado y alumnado, sino la posición ambigua de la escuela pública en relación con la instrucción religiosa (Dietz, 2007, 2008, Dietz, Rosón Lorente & Ruiz Garzón, 2008). Aunque las escuelas a las que asisten los niños y las niñas musulmanes se definen como públicas y seculares, de acuerdo con la ley española de educación solo se ofrece la instrucción religiosa para la confesión católica. Antes de la última reforma legal, se ofrecía la asignatura de ética al alumnado no católico; esta alternativa, sin embargo, se abolió hace algunos años, pues muchos padres y madres católicas reclamaron que sus hijas e hijos debían tener también una instrucción ética (Bescansa & Esteban, 1999). Desde entonces, como reconoce abiertamente el director antes citado, en la práctica al alumnado no católico solo se le ofrecen actividades de tiempo libre supervisadas:

Ellos asisten, y los que no, los que son musulmanes o no quieren religión ninguna, pues se hace otro grupo con ellos y... Ya ética no se puede llamar, porque está... Se tiene que dar en todas las

clases. Lo que sí se hace es hacer talleres transversales de todo tipo con ese grupo de alumnos que no van a dar la religión católica. Tanto sean musulmanes, como los que no sean musulmanes, como protestantes.

Además, aunque el profesorado de la asignatura de religión (católica) es funcionario como el resto de docentes de la escuela pública, se les requiere para que impartan formación suplementaria en seminarios o escuelas de teología católica, que son parte integral de la Iglesia católica, no del Estado español secular. Esta es la razón por la cual todas las mujeres conversas sospechan que las escuelas públicas españolas son implícita, pero intrínsecamente confesionales y potencialmente misioneras en su orientación.

Otro punto de disenso entre la escuela pública y las conversas está relacionado con la enseñanza de lenguas extranjeras. Criticando la tradición monolingüe que hasta hoy ha caracterizado al sistema educativo español, muchas musulmanas insisten en introducir las lenguas extranjeras antes de lo que se hace actualmente –de hecho, solo en los últimos años de la escuela primaria. Como varias de las conversas que viven en el sur de España son inmigrantes de otros países europeos o norteamericanos, deploran especialmente la inconsistencia de las clases de inglés. Además, de cara a su religión, la mayoría de conversas están especialmente preocupadas porque sus hijas e hijos aprendan árabe, que nunca se ha enseñado en la escuela pública española, ni en su versión clásica ni como árabe marroquí.

Como reacción a esta parcialidad implícita mostrada por el sistema educativo español, supuestamente “neutral”, hace unos años un grupo de padres y madres conversos de Granada y sus alrededores decidieron convertir sus críticas habituales en propuestas de actuación. La mayoría coincidía en que una escuela coránica paralela no sería deseable, pues podría promo-

ver la segregación y la exclusividad religiosa; además, tener su propia escuela privada significaría abandonar su derecho como ciudadanos y ciudadanas españolas a la igualdad en el acceso al sistema educativo público.

En su lugar, decidieron elaborar un “proyecto piloto” a través del cual se adaptaría el currículum en un colegio público de primaria, la escuela mencionada del Albayzín, para ofrecer instrucción religiosa islámica y clases de árabe como alternativa para el alumnado musulmán, que sería “coeducado” con el alumnado no musulmán en todas las otras asignaturas. Además, las prescripciones islámicas sobre la comida serían respetadas en un menú alternativo. Una de las mujeres conversas, que en los últimos años ha ejercido de portavoz de los padres y madres musulmanes, recuerda los primeros pasos de este proyecto:

Entonces tuvimos un intento en vistas de ver que había un ambiente bastante agradable en el colegio y en vistas de la necesidad de poner en pie algo que estaba aceptado por la Constitución y por un acuerdo de Gobierno con unos grupos de la comunidad islámica, que siempre había el problema de que no había presupuesto. Entonces pensamos que era una buena idea concentrar a un número de niños musulmanes en un mismo colegio donde se sabía por experiencia que había un buen trato con ellos y donde además el tema de la religión islámica... Y el tema del comedor porque nuestros hijos no comen cerdo, pues es mucho más fácil [...] tener dos dietas en un colegio cuando el porcentaje de niños es mayor. Entonces eso lo hablamos con una diputada socialista del Parlamento Europeo; a ella le pareció una idea genial, y le pareció que se podía hacer un proyecto de hermanamiento de la situación que se daba en Granada con otras ciudades del Mediterráneo. Había un proyecto de hermanar tres ciudades

del Mediterráneo donde se estuviera dando una convivencia de distintas religiones o multicultural, y había dinero para financiar esto. Por ejemplo, para poner un profesor de árabe, o para dar una serie de charlas, para explicar a la gente qué es lo que significaba el islam... con aquello empezamos y al Ministerio no le pareció bien. Entonces, lo que era un proyecto con una tradición cultural, como Granada, la ciudad de las culturas... Todo un año estuvimos trabajando con la Delegación para hacer un proyecto, un plan que dentro de un colegio público abarcara una peculiaridad, de la misma manera que hay programas para los gitanos, o sea que no era pedir nada nuevo. No era una cosa del otro mundo, esto podía tener un alcance mayor.

Después de una primera y breve fase exploratoria, durante la cual un profesor español, también convertido al islam, se encargaba de las clases de árabe y de la instrucción islámica, el proyecto fue súbitamente cancelado por la Consejería de Educación del gobierno regional andaluz. La contraparte oficial de las y los conversos en el desarrollo de estas negociaciones, el director de la escuela, admite que aún no conoce las razones exactas por las que la Consejería decidió acabar con el proyecto. Sin embargo, dice que, debido a su carácter piloto e innovador, este proyecto de escuela pública multirreligiosa tuvo que cancelarse porque atraía a demasiadas alumnas y alumnos musulmanes –conversos y marroquíes– de otros barrios donde no se ofrecía ninguna instrucción islámica. Esto habría promovido el riesgo de “guetización” que, según él, afronta actualmente todo el barrio del Albayzín. Este miedo era expresado sobre todo por los residentes y padres y madres católicos, que han controlado durante años la Asociación de Padres de Familia de Alumnos (APA) de la escuela, un cuerpo consultivo, pero bastante influyente a escala local, que representa a los padres y a las madres del alumnado no solo ante

la dirección de la escuela, sino *vis-à-vis* con la Consejería de Educación. El director recuerda la actitud de los padres y las madres católicos:

Con los padres, la suspicacia, sobre todo en algunos momentos, de que los musulmanes pudieran hacerse con la mayoría en la directiva del APA, entonces nos ha prestado un poco a ponerse en guardia. Ya te comenté ayer que llega un momento en que los padres musulmanes hicieron un proyecto para adquirir en este centro más alumnos, todos los alumnos haberlos concentrado aquí. Pero la Delegación no les dejó. Porque vio también que se podía formar un gueto, una acumulación de niños musulmanes en un mismo sitio.

A la vista de las madres afectadas –que se movilizaron a favor del proyecto mucho más que sus maridos, tal y como recuerda un asombrado director–, la decisión de cancelar esta iniciativa en el mismo comienzo refleja el miedo histórico al “retorno de los moros” no solo de la sociedad mayoritaria, sino incluso de la administración. Para determinar el “riesgo de guetización”, la Consejería parece haber reunido unas extrañas “estadísticas” en las que se contrasta información sobre la confesión religiosa de cada alumno. La existencia de esta especie de “lista de Schindler”, como la llaman las personas convertidas, fue confirmada por el director, que nos dejó echarle un vistazo durante la entrevista, pero rechazó darnos una copia. A través de estos listados, las autoridades escolares equiparan claramente la extracción religiosa del alumnado con sus “factores de riesgo” potenciales en términos educativos y de conducta social. La portavoz recuerda la tristeza cuando tuvo conocimiento de la lista, en la que también se incluía a sus hijos e hijas como alumnado de “alto riesgo”:

Aquello que íbamos a defender, lo del comedor y este señor [el representante del Ministerio] cuando me vio aparecer por allí con el pañuelo dijo “¡uf, ya estamos!” Una cerrazón en banda, y dijo que lo que intentábamos hacer aquí era poco menos una maniobra de los musulmanes para hacer un gueto de este colegio y encima que el Estado nos diera de comer gratis. Hubo una maniobra muy fea porque resulta que este hombre llevaba una lista [de] los niños musulmanes que había, o sea, había hecho como una lista [de] Schindler. Esa lista se la hizo la Delegación. Se señaló en la lista de los niños del colegio, tenía señalado los nombres de los niños musulmanes. ¿Por qué? Me pareció increíble que a niños todos granadinos los excluyese así, solo por ser musulmanes. Se supone que el Estado es profesional.

Las autoridades educativas, por otro lado, interpretan retrospectivamente el proyecto cancelado como un intento partidario de un solo grupo de musulmanes conversos para hacerse con el control de la escuela pública en el barrio. Según la Consejería, mientras las comunidades musulmanas establecidas en Andalucía no consigan “hablar con una sola voz” y negociar el acceso a la instrucción pública religiosa a través de un solo cuerpo legítimo y representativo, sus proyectos serán denegados. Aunque durante el conflicto analizado no hubo signos de desacuerdo con el proyecto propuesto por parte de ninguna otra persona convertida, incluso el director local respalda esta interpretación institucional en las secuelas de la confrontación: “El problema está en que, por lo visto, hay varias comunidades de musulmanes y entre ellos no se ponen de acuerdo de... creo que está en disputa entre las facciones que hay... y por eso la Administración no les da a ninguno.”

Cuando se rechazó definitivamente su proyecto, la solución que escogieron las madres afectadas fue bastante drás-

tica. Mediante una acción concertada, de un día para otro, todo el alumnado musulmán desapareció de la escuela pública de primaria en el Albayzín y entró en una escuela islámica privada recién creada que no tenía reconocimiento oficial. Después de amenazar a las madres y a los padres con medidas legales y acciones policiales para hacer cumplir el derecho a la educación de sus hijas e hijos, los servicios sociales comunitarios locales fueron escogidos como intermediario en las negociaciones. La trabajadora social finalmente consiguió que los padres y las madres “devolvieran” a sus hijas e hijos a las escuelas donde se habían matriculado antes de que empezara el proyecto piloto. La misma trabajadora social reconoce que hasta el día de hoy el conflicto no se ha solucionado, pero insiste en que las “escuelas coránicas” privadas tampoco serían una solución:

De pronto se armó un pitote, hace cuestión de tres años, no llega. De pronto un día me llaman de la Delegación de Educación alarmadísimo, que han sacado a todos los niños musulmanes del colegio, que los han desescolarizado a todos. ¿Esto qué es, de pronto todos los niños fuera? Habían montado un supuesto colegio y se habían llevado a todos los niños a ese colegio. Y claro, a mí de pronto se me cruzaron los cables, ¿pero eso qué es? ¿Una escuela coránica? Si es eso, pues que como los católicos, que vayan después del colegio. Entonces, pues no sabían, pero no era una escuela coránica, total que me pidieron consejo. Llamé a la Comunidad Islámica para ver lo que pasaba, y me dijeron que no estaban de acuerdo con la educación que les daban a los niños porque no aprendían nada, porque estaban muy mal... Bueno, una crítica muy despreciativa cuando siempre ha habido una apertura al diálogo. Por eso decidieron sacar a los niños de la escuela, para montar ellos otra privada.



Figura 11. Anuncio de la mezquita del Albayzín.

Otro “campo de batalla” en que las personas musulmanas están luchando por su acceso y reconocimiento público por parte de la sociedad mayoritaria no musulmana es el tema de la llamada Mezquita Mayor, la principal mezquita de Granada (Rosón, 2000). También en este caso, los sectores islamofóbicos del barrio tienden a percibir “la vuelta al islam” como una amenaza potencial no solo para su identidad religiosa, sino para la “calidad de vida” del barrio. Durante años, la resistencia local se ha centrado en el proyecto de construir una mezquita arquitectónicamente bien adaptada en la plaza más céntrica del barrio y atractiva para el turismo. En la última década, tanto representantes de las parroquias católicas locales, hermandades religiosas, fundaciones por la herencia cultural como “asociaciones de consumidores y amas de casa”, han conseguido presionar con éxito a los políticos locales para bloquear la creación de la mezquita.³⁴ Los trabajos de construcción hace

³⁴ Estos conflictos espaciales locales sobre la presencia visual del islam

años que están interrumpidos, oficialmente porque se han encontrado restos arqueológicos en la base del futuro edificio; extraoficialmente, sin embargo, los activistas antimezquita afirman que un centro de la comunidad musulmana en medio del barrio “atraería un montón de criminales, inmigrantes ilegales, gente sin techo y todos esos *hippies* que andan por aquí”, tal y como afirmó una persona católica residente en el Albayzín. Finalmente, en julio de 2003 se inauguró la mezquita de forma oficial, con una ceremonia que se transmitió simultáneamente en todo el mundo a través de la red qatarí de televisión por cable Aljazeera.



Figura 12. Inauguración de la Mezquita Mayor.

también aparecen en otras ciudades españolas (Morera, 1999), pero en esos casos no interfieren en políticas turísticas, transformadas positivamente, de carácter “orientalista”.

La promoción de empleo en los márgenes

Aparte de estos conflictos centrados en el nivel de educación escolar, varias musulmanas mencionan experiencias individuales con los primeros proyectos de “acción afirmativa” implementados por algunas autoridades locales para promover el acceso de las mujeres inmigrantes a la formación profesional y su integración en el mercado de trabajo legal, no solo informal. En la ciudad de Granada, estas medidas son desarrolladas por la agencia local de promoción del empleo IMFE, mencionada anteriormente (véase el capítulo V), y por la Concejalía de la Mujer del Ayuntamiento de la ciudad (Ayuntamiento de Granada, 1997).

Esta concejalía tuvo mucho éxito con un primer proyecto piloto denominado Proyecto Mariposa. Configurado como una empresa cooperativa de mujeres inmigrantes y refugiadas, está financiado por el Fondo Social Europeo y se dedica a desarrollar actividades formativas en el sector de la restauración. Después de una primera fase exclusivamente dedicada a la formación del personal, actualmente opera como un restaurante “multicultural”. La representante del Ayuntamiento que inició el proyecto resume sus principales objetivos:

El Proyecto Mariposa ha sido cofinanciado por la Comunidad Económica Europea y por el Ayuntamiento de Granada, por la Concejalía de la Mujer. Tuvo una duración... en un principio era de 18 meses, y después se prolongó. Y, bueno, la finalidad era insertar laboralmente a mujeres inmigrantes y refugiadas. El proyecto, aparte de la captación, formación, que está dentro del proyecto, finalizaba con la creación de una empresa en régimen de cooperativa, para gestionarlas de manera independiente.

Uno de los problemas de esta iniciativa fue el perfil de las mujeres que iban a ser escogidas como miembros. La convocatoria

de la UE estaba dirigida a las refugiadas, pero, a causa de la aplicación restringida de la Convención de Génova por parte del gobierno español, el porcentaje de “refugiadas” oficialmente reconocidas en contraste con el número de inmigrantes es llamativamente bajo (Colectivo IOE, 2000), de modo que el proyecto tuvo que ser reformulado para poder adaptarse a las condiciones locales. El representante de la oficina de información para inmigrantes del IMFE recuerda este proceso de adaptación:

Lo del Proyecto Mariposa, fundamentalmente eso, fue un proyecto que se solicitó, que se hizo una propuesta a una convocatoria del Fondo Social Europeo, que era para mejorar la situación de personas refugiadas, y se concedió. Lo solicitó la Concejalía de la Mujer de Granada. Se concedió ese proyecto. Bueno, lo que sí pasaba era que no había muchas mujeres en esa situación. Había muchas mujeres en situaciones de inmigrante, de pobreza y de dependencia, y unas situaciones así difíciles, pero refugiadas solamente había una. Que es la gerente de Mariposa. Como refugiada política. Que había venido de la guerra del Golfo en una situación así, difícil. Entonces, se organizó el curso de cocina y tuvo un apoyo en todos los sentidos...

Sin embargo, el problema fundamental de este tipo de proyectos es la fuerte dependencia de la financiación inicial y la falta de continuidad de esta financiación, que suele suponer un reto para cualquiera de estas iniciativas. Como ilustra incluso el exitoso ejemplo de Mariposa, las oportunidades de empleo y formativas de las mujeres inmigrantes y/o musulmanas solo se promueven en los márgenes del mercado laboral; en este caso, abriendo el nicho económico de las actividades del “negocio étnico” (Gold & Light, 1999). Como las restricciones legales impiden a las personas no españolas competir en pie de igualdad –esto es, con un permiso de trabajo general– con la población

local que busca un empleo, las medidas de discriminación positiva como la que hemos esbozado dependerán a la larga de la financiación externa.

Varias musulmanas mencionan esta desventaja al rememorar sus experiencias con las iniciativas locales de promoción laboral, las cuales, como reflejo de las fuentes cambiantes de financiación, tienden a “saltar” de un tipo de iniciativa a otra sin ninguna continuidad ni coherencia. La representante de la IMFE admite que coincide completamente con el diagnóstico de las mujeres musulmanas:

Lo que tú no puedes hacer es que tengas proyectos, con montones de siglas o montones de cosas. La gente se lía y cuando tú ya te has enterado, el proyecto se ha acabado y ahora va a empezar uno, pero todavía no está en funcionamiento, y entonces eso es un lío.



Figura 13. Horno de una panadería en el Albayzín.

¿Hacia una multiculturalización del barrio?

Finalmente, además de las frecuentes y muy negativas experiencias fruto de la interacción directa con las instituciones públicas, las musulmanas señalan una discriminación y rechazo patentes sobre todo en los contextos locales y personales de su barrio. De nuevo, el origen de los conflictos de reciente aparición se interpreta de manera muy distinta en función de la perspectiva de la persona entrevistada: las mujeres afectadas, por un lado, y las instituciones públicas y sociales, por otro lado.

Las percepciones de la discriminación en el barrio son asombrosamente distintas ya al afrontar el reto inicial de alquilar un piso en una zona concreta. La elección del barrio está condicionada, por supuesto, por factores económicos y relacionados con las redes sociales. Además del precio medio de los alquileres, la mayoría de las mujeres también hablan de contactos previos, parientes o amigos que ya vivían en el barrio y que les han ayudado inicialmente en la búsqueda de un piso.

Muchas de ellas destacan la ventaja de vivir en ciudades universitarias como Granada y, dentro de estas ciudades, los barrios específicos donde se concentra la población estudiantil y donde se ofrecen más pisos accesibles. Estos barrios suelen estar habitados también por familias de clase media, de modo que los sectores marginales de la sociedad local, a menudo de origen étnico gitano, tienden a ser excluidos en el extrarradio de la ciudad y asentamientos-gueto (Dietz & Peña García, 1999).

Según las instituciones públicas y las ONGs, la mayoría de los problemas que afrontan las musulmanas y sus familias al buscar un piso en los citados barrios “mayoritarios” son financieros. Por ejemplo, aunque la Federación de Asociaciones de Vecinos de Granada admite que la discriminación antimusulmana puede darse en casos aislados, bajo su punto de vista, el

factor principal que impide a las familias inmigrantes alquilar un piso bien equipado es la incapacidad de pagar simultáneamente el alquiler del primer mes y el depósito que se requiere normalmente. En algunos casos, estos requerimientos se agudizan aún más por la insistencia de algunos propietarios en que se les presente un aval bancario que asegure la liquidez financiera de la futura persona arrendataria.

Para facilitar el acceso a pisos baratos, la Federación de Asociaciones de Vecinos ha firmado recientemente un contrato de responsabilidad con una compañía aseguradora, que le permite actuar como intermediaria y asumir el riesgo que normalmente ha de asumir la persona propietaria del piso. La trabajadora social de la Federación que diseñó este programa de seguros recíproco explica su contribución potencial para “domar” los miedos estereotípicos que suelen mostrar los propietarios locales:



Figura 14. Turismo multicultural en el Mirador del Albayzín.

Se trata de tener un sitio donde se pueda dar una información, a la vez que nosotros estamos en contacto con propietarios, que una de las maneras de atraerlos es ofreciéndoles un seguro. Un seguro de vivienda. Todo el tópico de inmigrantes, que se meten muchos en el piso, que no lo cuidan... Entonces, ¿cuál es la manera de atraerlos? Una motivación para estos propietarios, se le ofrece que seamos el mediador, la persona a la que pueda acudir en cualquier momento. Y que se le ofrece un seguro.

Un problema que también señalan las instituciones como de carácter general, no específico de la inmigración, es el “aburguesamiento” sobre todo de los centros históricos de las ciudades andaluzas. Es de nuevo el barrio del Albayzín, “orientalista” y de moda, el que, por su ubicación céntrica pero también gracias a su ya establecida infraestructura básica religiosa, resulta atractivo para las familias musulmanas. Sin embargo, por otro lado, este tipo de barrio se está transformando actualmente en el área residencial preferente para jóvenes profesionales urbanos y académicos de origen no musulmán. La trabajadora social a cargo de los servicios sociales comunitarios del barrio describe el conflicto resultante:

La especulación ha disparatado de una manera todo esto, cuando de pronto me suena el teléfono y me dicen “Mari Ángeles, para el día tal o para mañana tenemos una reunión inminente porque tenemos siete familias que viven allí”, y ahora tienen que organizar todo el dispositivo, ¡pero bueno... pero bueno! El problema es que tienen que sacar a esta gente, que normalmente son mayores, de sus casas, donde han vivido toda su vida y te los tienes que llevar a no se sabe dónde. Porque no tenemos recursos alternativos. Y eso quien no lo ha vivido no sabe lo que es [...] Entonces, ¿qué pasa? Pues que evidentemente estas mismas dificultades que tiene cualquier persona que ha vivido toda su vida

en el Albayzín y que la especulación urbanística lo achucha y lo expulsa, es la misma que impide que ni los propios jóvenes del Albayzín, generaciones más jóvenes, pues eso envejece al barrio a unas velocidades que no da tiempo a los nuevos que vienen a contrarrestar... Y por supuesto impiden que cualquier persona o cualquier familia con unos medios económicos limitadísimos pueda acceder a un alquiler de un estudio a sesenta mil pesetas al mes, más luz, más agua...

De acuerdo con su análisis, este problema ni se ha generado a partir de la inmigración ni sus consecuencias se limitan a las comunidades inmigrantes. La misma mujer destaca que es básicamente la población “tradicional”, autóctona, la que se está viendo actualmente obligada a abandonar el barrio: “Pero no solo los inmigrantes o las personas de otro lugar, sino los propios de aquí, que ese ha sido uno de los grandes problemas del Albayzín, la despoblación de los miembros autóctonos del barrio.

Junto con estos factores financieros y de desarrollo urbano, las instituciones públicas también perciben las “diferencias culturales” como una fuente de “malentendidos” entre los propietarios locales y los arrendatarios inmigrantes. El representante de la oficina de estudiantes extranjeros de la Universidad de Granada, que actúa como intermediario al alquilar pisos para estudiantes de fuera de Granada, lamenta sobre todo la “falta de tolerancia” de los y las estudiantes marroquíes hacia sus compañeros y compañeras españoles, particularmente hacia sus hábitos sexuales, de bebida y dieta, cuando comparten un piso con ellos y ellas. Otro supuesto factor “cultural” señalado por la oficina de la universidad es su rechazo a aceptar el hábito urbano local de las personas mayores, principalmente, que quieren alquilar una habitación en su piso, en el que viven también sus animales domésticos:

Respecto al alojamiento con personas mayores, son sobre todo chicas marroquíes las que optan por esta posibilidad, aunque por parte de las personas que las hospedan a veces hay quejas y negativas al hospedaje de marroquíes: “ellas tienen unas costumbres muy raras”. Otro problema es que las chicas marroquíes se niegan a vivir con animales domésticos en casa, y normalmente las personas mayores siempre suelen tener animales de compañía.

Desde el punto de vista de las musulmanas, sin embargo, los obstáculos citados al buscar un piso no parecen ser del todo causados por la “cultura” o la economía. Todas las entrevistadas, tanto inmigrantes como convertidas, relatan experiencias de rechazo directo o indirecto, patente o sutil, al intentar alquilar un piso o una casa. Para algunas de ellas, la base de este tipo de discriminación es la xenofobia o islamofobia generalizada, mientras que otras afirman que es la nacionalidad marroquí lo que sirve como “argumento” para rechazarlas. Una mujer amazigh del noreste de Marruecos destaca que los inquilinos empezaron a inventar excusas para no alquilarle el piso solo cuando le preguntaron su nombre:

Te encontrabas gente que cuando no se dan cuenta que eres marroquí, cuando les das tu nombre y eso, te preguntan que si no eres de aquí; bueno, yo cuando digo el nombre, pues muy bien, pero cuando digo el apellido, este dueño decía, “¿tú qué eres, rumana, italiana?” Yo le dije que era marroquí, y dice: “¡ah, bueno!” Y entonces ya se ponen, no sé si es que aquí algunos marroquíes tienen mala fama de no cuidar los pisos y dejarlo todo guarro y de irse sin pagar y todo eso.

Esta impresión es respaldada por otras musulmanas que se han enfrentado a experiencias similares. No la diferencia

religiosa como tal, pero sí la división étnica históricamente invocada por el nacionalismo español para distinguir, construir y preservar las identidades españolas-castellanas-católicas frente a las no españolas –moras-árabes– musulmanas (Stallaert, 1998) parece persistir hasta ahora como sustrato de los sentimientos “arabofóbicos”. Una mujer de Tetuán ha sufrido este tipo de arabofobia sobre todo por parte de las generaciones mayores de españoles y españolas, mientras que las más jóvenes, según ella, están dejando atrás estos estereotipos de raíz histórica:

Las personas un poco mayores yo creo que no tienen una mentalidad abierta; no creo que tienen una mentalidad abierta porque, sobre todo, en relación al tema de los árabes... yo el año pasado vivía con una señora que vivía en la época de Franco, y aunque era una persona muy culta y todo eso, pero yo siento que en algún punto tiene algo en contra de lo que dice, como se trata muy bien pero a... Cuando sale en la tele alguna situación árabe o algo dice, sin darse cuenta, algunas cosas... Entonces yo noto las cosas y luego me dice, ¿no?, que los árabes se han cambiado y tal, tal, tal. Yo veo que sobre todo la gente que ha vivido en la época del protectorado, del franquismo y de esto tiene una mentalidad más cerrada ahora que los jóvenes.

Para las musulmanas, el barrio es el principal espacio de interacción diaria con los miembros de la sociedad mayoritaria y de exposición a las experiencias discriminatorias. Incluso aunque hayan conseguido encontrar un piso, tanto conversas como inmigrantes se sienten permanentemente observadas y examinadas como las “otras”, quienes de algún modo, mediante su comportamiento diario, tienen que “demostrar” a sus vecinas y vecinos que son “diferentes” de los prejuicios generales que se les imputan.

Muchas mujeres dicen que a menudo se sienten aburridas y cansadas porque, en sus interacciones directas locales, tienen que desempeñar el papel de “excepción a la regla” que predomina en las actitudes del barrio hacia “musulmanes”, “árabes” o “marroquíes”. Una mujer argelina explica cómo esta exigencia permanente de argumentar y justificar su “diferencia” cara a cara con la sociedad mayoritaria le ha llevado al autoaislamiento; hoy, prefiere mantener relaciones sociales y escoger a sus amistades solo dentro de la comunidad musulmana:

Viví doce años en Madrid; tener que justificar todo el tiempo mis acciones, y por qué soy musulmana y esto, cansa mucho, porque siempre me veían como bicho raro, ¿no?, de otra galaxia. Procuro no tener amistades que no sean musulmanes, no tengo nada en contra de la gente no musulmana, pero para comer, ir al cine, tomar un café, charlar, prefiero que sean musulmanes. Mira, es que lo de Madrid a mí me quemó mucho, siempre que nos reuníamos salía el tema del islam y de la mujer y el velo y todo eso, porque siempre, que si la mujer estaba no sé qué.

Mientras que muchas mujeres que acaban de llegar a España enfatizan su voluntad de establecer relaciones con la sociedad de acogida, varias de las entrevistadas que llevan más tiempo viviendo en el país hablan de autorrestringirse las actividades de ocio y las relaciones sociales a otras mujeres o familias musulmanas, en lugar de esforzarse por la “integración” en las redes sociales de sus vecinas y vecinos no musulmanes. Habiendo percibido personalmente cuán difícil es cambiar los estereotipos y prejuicios de la sociedad de acogida, estas experiencias de encasillamiento, discriminación y rechazo, sutiles pero permanentes, han convencido a estas mujeres de las ventajas de centrar sus actividades de ocio en sus relaciones exclusivas “intragrupos”.

Desde el punto de vista de la sociedad mayoritaria y sus instituciones, por otro lado, esto se entiende como una manera indeseable de aislamiento y “autoguettización”. En este sentido, la directora de los servicios comunitarios del barrio del Albayzín percibe “rechazo y racismo mutuos” entre las comunidades que aparecen en el barrio y que, supuestamente, se van diferenciando y aislando de las otras cada vez más:

El Albayzín, a mí me hace gracia cuando alguien ajeno a este barrio escribe sobre el crisol de las culturas; que el Albayzín, que aquí entra todo el mundo, aquí todo es magnífico, eso es mentira. Aquí hay dificultades que se van presentando conforme van viniendo y conforme el impacto de gente diferente es suficientemente grande como para que se vea, que te los encuentres en la calle, para que... mil cosas. Entonces es cuando realmente... yo no digo ni más racista ni menos, pero un trasfondo sí. El racismo es mutuo, la situación de intolerancia es mutua.

VII. ENTRE GÉNERO, RELIGIÓN Y ETNICIDAD

Después de analizar en el capítulo anterior el alcance y las fuentes de la discriminación institucional, relatada por las musulmanas y contrastada por representantes de las ONGs y de la administración, como último paso se describirán y contrastarán mutuamente las diferentes formas, dimensiones y percepciones de las actitudes y prácticas discriminatorias contra las musulmanas. En este capítulo se pone el acento no en el aspecto institucional de la discriminación, sino en el personal. De acuerdo con nuestra premisa metodológica de centrarnos en la visión *emic* del actor (véase el capítulo II), se presentarán en primer lugar las definiciones y experiencias individuales de discriminación expresadas por las propias mujeres. Después se analizarán las diversas áreas en las que se experimenta de forma personal la discriminación y sus fuentes específicas internas y externas.

Experiencias de discriminación y racismo

Siguiendo nuestra opción metodológica de enfatizar la –hasta ahora– infrarrepresentada y poco estudiada perspectiva *emic* de las musulmanas al analizar el tema de la discriminación y sus múltiples expresiones y funciones, la tarea de nuestra perspectiva no puede consistir en distinguir, desde un punto de vista *etic* y externo, entre el fenómeno de discriminación “real” y el meramente “percibido”.

Esta opción contrasta no solo con otras perspectivas académicas (Moller & Togeby, 1999), sino también con la visión de varias instituciones y organizaciones de la sociedad mayorita-

ria, que tienden a hacer hincapié en la supuesta “hipersensibilidad” de las musulmanas como la causa que les hace sentirse continuamente discriminadas. Por ejemplo, el representante de una de las organizaciones más grandes y activas a favor de la inmigración en el sur de España, la organización católica Cáritas, reduce la preocupación por la discriminación a un mero “problema de percepción”.

Si estamos hablando de inmigrantes, yo he oído que dicen que cierta cosa no se les da o se les ha hecho por el hecho de ser inmigrantes. Creo que es más una percepción que una realidad. El caso es que el mundo laboral está muy difícil para todo el mundo y especialmente para la gente que viene de fuera; yo nunca he notado que ellos, que la gente que llegue a Cáritas, sienta discriminación ni de sentirse distinta; a veces al principio un poco de vergüenza ante la gente de admitir una dificultad, eso sí, eso es innato al ser humano.

En contra de estos recelos externos, desde la perspectiva de las musulmanas el sentimiento y/o la certeza de que son rechazadas, evitadas, objeto de burla o de un trato desigual es una realidad empírica que solo puede dividirse artificialmente en formas de discriminación “reales”, “percibidas” o “malentendidas”. Una mujer marroquí, aun con dificultades para comunicarse en español, describe cómo estos factores, barreras lingüísticas y trato discriminatorio, combinados, le demuestran que está siendo, en efecto, discriminada:

Yo no sabía el español bien, entonces no entiendo si están hablando bien o mal de mí; en el mercadillo algunos dicen que vosotros sois moros, no hagáis Ramadán, eso es una tontería, con el tiempo se olvida el Ramadán y vas a comer. Cuando voy a la escuela a coger a la niña, con las mujeres que hay en la

puerta empiezan a hablar y mirarme lo que yo llevo, la chilaba o el pañuelo y empiezan a reír, pero yo no puedo entender lo que dicen, pero me siento mal, siento que están riendo de mí y no conmigo, yo hablo de lo que siento, pero la verdad no la sé. Al final a mí no me gusta ir a recoger a las niñas, me quedo en la casa porque no sé lo que dicen.

En este sentido, las mujeres definen generalmente “discriminación” como sinónimo de “desigualdad”, un maltrato consciente y a menudo explícito hacia un grupo minoritario determinado, basado en hacer distinciones artificiales donde no debería haberlas. Bajo su punto de vista, la discriminación puede ir desde la simple burla o los estereotipos en la interacción diaria a distinciones legales entre personas españolas y extranjeras, y finalmente a amenazas o ataques explícitamente racistas, como la especie de pogromo perpetrado no hace mucho por un pueblo entero contra los braceros marroquíes que trabajaban en las plantaciones de tomate de El Ejido, en la provincia de Almería.

Todas las mujeres entrevistadas definen la discriminación como un ataque colectivo por parte de miembros de la sociedad mayoritaria sobre un grupo minoritario, no solo sobre un individuo. Así, una estudiante del norte de Marruecos, que apenas se ha sentido personalmente rechazada viviendo y estudiando en Granada, explica por qué percibió los citados ataques racistas de El Ejido como violencia contra ella misma, no solo contra aquellos trabajadores marroquíes:

Ahora en España, los inmigrantes marroquíes, por ejemplo, se sienten discriminados totalmente por la sociedad española, pero una discriminación muy fuerte porque esa gente no tiene que sentirse discriminada, porque han venido aquí para cambiar su situación, por ejemplo económica o su situación social, eso no quiere decir que deben de sentirse discriminados por la sociedad. La dis-

criminación, por ejemplo, yo también, con lo ocurrido en El Ejido, aunque no tengo esa situación, pero yo [me] sentía discriminada por lo ocurrido en la... Porque yo veía, por ejemplo, a la gente que le han quemado las casas, las cosechas, que a algunas chicas le han echado del trabajo solamente por ser marroquíes; [me] sentía discriminada porque, por ejemplo, el hecho de ser marroquí solamente. Yo me he identificado mucho con esos inmigrantes, la discriminación tenemos que quitarla, antes de quitarla de los diccionarios tenemos que quitarla de nuestra mente.

Todas las musulmanas, tanto inmigrantes como conversas, coinciden en que la discriminación tiene lugar fundamentalmente en el ámbito personal, no en el institucional. Aunque esto puede deberse a que, de hecho, incluso las confrontaciones institucionales se recuerdan en términos personales, la mayoría de mujeres recuerdan cuantitativamente más experiencias de maltrato y rechazo en su vida diaria.

Varias mujeres intentan explicar las experiencias de discriminación que están sufriendo actualmente por la simple ignorancia de la sociedad de acogida. Según varias de las entrevistadas, no entender la cultura islámica, árabe o amazigh, las tradiciones y contextos de otros países, etc., se debe al hecho de que gran parte de la sociedad española simplemente no sabe nada de su país, región o cultura de origen.

Sin embargo, otras mujeres rechazan esta ecuación de discriminación e ignorancia. Una mujer de Sudán recuerda que muchas personas españolas tienen experiencias de migración directas o indirectas en sus familias y entre sus parientes o amigos; así, la xenofobia que sufre diariamente debe tener, según ella, otras raíces:

Yo no entiendo este país, ha sido un país de emigración sobre todo, ¿no?, entonces, ¿qué pasa? Que la gente olvida y tiene una

memoria muy corta y ahora miran la emigración por encima, y como resultado, pues, tenemos lo que está pasando en el Estrecho, que yo no sé cómo podemos aguantar ver eso todos los días porque nos estamos acostumbrando a ver estas cosas... Y lo que pasa es que esta gente no tiene cabida aquí, es falso que aquí no haya trabajo para todos; hay riqueza para todos, si me apuras, pero claro, la distribución de la riqueza y todo pues.

Los estereotipos que guían las percepciones e interacciones de la sociedad mayoritaria local alimentan constantemente las confrontaciones y actitudes discriminatorias. A veces parece difícil distinguir entre ignorancia real, “simple” burla y estigmatización de hecho, explícita, cuando se les pregunta permanentemente a las mujeres musulmanas sobre su “modo de vida en el Sahara”, cuántos camellos tienen sus padres, su infancia entre tiendas y beduinos, etc. Cuando buscan un piso o solicitan un empleo, sobre todo las marroquíes y argelinas, se enfrentan con estereotipos acerca de la “atrocidad” de los hombres árabes o marroquíes y la “lascivia y erótica de las bailarinas del vientre árabes”, acerca de supuestas costumbres de “venganza árabe”, “árabes cortándose la cabeza entre ellos en disputas familiares sangrientas” y acerca del riesgo de emplear a marroquíes por su alto porcentaje de “criminales” y “secuestradores de niños”.

Resulta llamativo cómo todavía predominan imágenes antiguas y profundamente arraigadas de las “mujeres orientales”, que se convirtieron en símbolos y categorías centrales del orientalismo europeo (Dobie, 2001), en la percepción y el trato de las musulmanas por parte de la sociedad (masculina) de acogida.³⁵ Una mujer amazigh del noreste de Marruecos que

³⁵ Alloula (1986) estudia los orígenes coloniales de estos estereotipos sexistas y racistas sobre las musulmanas.

limpia casas privadas y cuida niños y niñas de familias españolas católicas, recuerda el complejo conjunto de estereotipos que tenía en su contra cuando la emplearon por primera vez para cuidar a niños y niñas y le contó a su empleadora que era de origen marroquí:

Algunos son muy racistas; nada más que le dices que soy marroquí pues te miran como un bicho y te miran, y cuando te ven muy bien vestida y arregladita, les parece muy raro, que no lo creen, porque parece que una marroquí no puede estar al mismo nivel; y yo en mi país iba igual vestida que aquí, que no he venido aquí y he empezado a vestirme así, pero te sientes mal con alguna gente. La gente dice que tienen camellos y tiendas de campaña y eso. Y cuando me dicen algo, pues yo siento que es para todo Marruecos; yo represento a mi país y a ver si la gente cambia de opinión cuando te ven. Yo soy marroquí aunque tengo la nacionalidad española, mi sangre, mis raíces, todo es de Marruecos y estoy orgullosa como musulmana y como marroquí. Yo iba a cuidar a una niña y cuando esa mujer dijo que yo era marroquí, pues todo el mundo le dijo, pues ten cuidado porque son muy peligrosas y son muy no sé qué; y ahora llevo dos años con ellos y ellos me dicen que les estoy dando un ejemplo muy grande de una marroquí y eso me gusta. Aquí una marroquí es como una fulana. Y una cosa que he notado cuando una española vive aquí con su pareja, pues es normal aquí y no pasa nada, pero cuando es una marroquí, pues ya directamente es una fulana. Yo digo siempre que voy a ser fuerte y voy a dar un ejemplo de una marroquí para que ellos cambien de opinión.

Otro estereotipo que la mayoría de musulmanas han de sufrir con frecuencia al interactuar sobre todo con mujeres católicas, es el tópico de la gran cantidad de niños y niñas que supuestamente dan a luz. Como parte de la antes citada islamofobia



Figura 15. Bajo la mirada sospechosa de los vecinos.

y “arabofobia” general e histórica en España, se está extendiendo el rumor según el cual “los árabes” están tratando de reconquistar las “costas españolas” enviando ilegalmente a sus mujeres embarazadas a la península. El viejo tópico y el temor de los *moros en la costa*³⁶ parece combinarse con una variante sexista de la metáfora del “caballo de Troya”, según la cual el supuesto alto índice de fertilidad de las “mujeres musulmanas y árabes” sería conscientemente explotado y promovido para una extraña especie de “invasión” geoestratégica. Varias inmigrantes y convertidas recuerdan situaciones de “estricta confidencialidad” en las que las mujeres católicas les preguntaban “cuánto les pagaban” esas fuerzas extrañas para dar a luz a “tantos *moritos*”. Una mujer conversa de Sevilla describe estos rumores:

³⁶ El Harras (2001) analiza este proceso de “enviciamiento” de la inmigración marroquí y de la frontera española-marroquí como una metáfora amenazante de la invasión.

Ese rumor se ha llegado a expandir de tal manera que una mujer nos llegó al centro con dos niños en la mano diciendo: “¿qué es lo que hay que hacer aquí para que a mí me den mis millones?” Eso es gracioso, cuando vas a la tienda a comprar verdura y el dependiente te pregunta “oye, ¿es verdad que os dan millones por...?” Ya no solo es desinformación, sino que es una campaña destructiva.

Sumado a estas formas patentes de discriminación basadas en una mezcla de ignorancia, miedo e islamofobia-arabofobia históricas, muchas mujeres también se sienten insultadas por el modo en que estos estereotipos producen una idea completamente falsa pero homogénea del mundo musulmán-árabe. La permanente confusión entre la dimensión nacional, étnica y religiosa en la identificación del “otro” desde la perspectiva estigmatizadora y esencialista de la sociedad mayoritaria española es, según muchas entrevistadas, el principal obstáculo para establecer y mantener un diálogo intercultural genuino. Una mujer amazigh subraya lo enfadada que se siente ante estas ecuaciones simplificadoras que, según ella, son fruto de la mera ignorancia:

La verdad, discriminada no es la palabra, pero que no te gusta en el sentido de que la gente no ve la realidad, que tenga una visión un poco errónea de la realidad, porque nosotros, yo que soy marroquí, yo no vivo como los “talibanes”, yo en mi país no estoy viviendo como en Arabia Saudí, entonces no me gusta que me identifiquen a mí con esa gente, entonces eso es lo mal que te sienta.

La confusión y mezcla de las diferencias étnicas, religiosas y fenotípicas es particularmente llamativa en el caso de las musulmanas conversas. Todas ellas cuentan anécdotas curiosas que muestran cuán estereotipada y enraizada en la historia está, en Occidente, la percepción dominante del “otro” paradigmático.

Una mujer andaluza que se convirtió al islam junto con su compañero, también español, describe lo ridículos que pueden resultar los diálogos interreligiosos en el día a día:

El problema se agrava cuando tu piel es oscura. Aquí hay una alteración. Si no eres oscurita, pues como muchas veces nos han dicho, anda pues, para ser musulmana hablas muy bien el español. Yo les digo “pero claro, ¡si soy de Sevilla!” “¿A que está casada con un marroquí?” No, “¿entonces, usted de dónde es, de Marruecos?” No, soy de Sevilla. No lo pueden entender.

La percepción racializada del “otro” no solo la experimentan las españolas conversas, que se encuentran constantemente con el argumento racista explícito de que “tú no pareces una musulmana (de verdad)”, que equipara la confesión religiosa con un fenotipo particular. Esta racialización también funciona en el caso “opuesto” de la racista “dicotomía blanco-negro”. Las mujeres del África subsahariana o de países no árabes predominantemente musulmanes no son clasificadas como mujeres musulmanas por la sociedad mayoritaria, sino como *negras*, *hindúes*, *asiáticas*, etc. Una mujer de Sudán recuerda sus primeros años después de emigrar para estudiar en Madrid, donde nunca se le trató como diferente en lo religioso, sino solo como *negra*:

Cuando llegué aquí, pues me fui a Madrid y por supuesto no había muchos africanos y mucho menos mujeres, ¿no? Éramos cuatro gatos y nos conocíamos, y Madrid no era por entonces tan cosmopolita. He sufrido muchísimo racismo, bastante, ya no por mi creencia, por mi fe como musulmana, sino por mi color, porque los españoles no estaban acostumbrados a ver negros, no están acostumbrados ahora, pues imagínate... Es un racismo encubierto y no encubierto, y yo he aprendido con el tiempo que el que más miedo me da es el encubierto, porque creo que puede ser más

dañino; ese duele mucho más, te lo aseguro. Muchas veces en la carrera yo no entendía que algunos profesores no les daba la gana de aprobarme y me decían “no, es que ese profesor es facha”, y claro, yo no entendía la política española y yo no me lo creía.

Este reduccionismo ilustra la visión simplista del islam y de “lo árabe” que persiste en la sociedad española. Además de las dimensiones religiosa y fenotípica, también incluye estereotipos culturales y de género. La percepción del mundo árabe por parte de la sociedad de acogida como un bloque monolítico de países “pobres, violentos y subdesarrollados”, habitados por “hombres machistas” y “mujeres sumisas” es profundamente cuestionada al encontrar sujetos y particularmente mujeres que –en el plano individual, personal– no responden en absoluto al estereotipo dominante. Se hacen alusiones implícitas, insinuaciones y suposiciones para defender y mantener los propios estereotipos frente a una realidad completamente distinta. La mujer amazigh antes citada resume este sentimiento de estar constantemente obligada a “romper sus esquemas mentales”:

El hecho de decirle que soy de ahí y que vengo a aquí ya le rompe los esquemas, porque se supone que la mujer tiene que quedarse en casa. Yo incluso he tenido vecinas que me decían que cómo mis padres me habían dejado venir; pero, ¿cómo que me tienen que dejar mis padres? Yo he terminado el Instituto y como mi Instituto pertenece al distrito de Granada, pues he venido a Granada. Pero que le rompes el esquema, por ejemplo, que la mujer que no estudia, que va tapada, eso es lo que ven, por ejemplo las mujeres de Afganistán o de Arabia Saudí, y se creen que todo el mundo árabe es así, que la gente no diferencia entre ser musulmán y ser árabe, puede ser musulmán y ser estadounidense, nacido en Estados Unidos y no ser árabe; y un montón de árabes que no son musulmanes.

La única “solución” para reaccionar ante esta dimensión personal de las experiencias discriminatorias parece consistir en discusiones, diálogos y explicaciones permanentes, repetidas y a menudo tediosas. Muchas mujeres expresan lo exhaustas que se sienten por tener que rebatir una y otra vez los mismos estereotipos. Muy rara vez este tipo de comunicación “interreligiosa” concluye en diálogos reales y recíprocos entre musulmanas y católicas, como en el caso de esta discusión entre una mujer musulmana de Al-Hoceima y una monja de Granada, que compartieron piso durante poco tiempo:

Por ejemplo, estuve viviendo con una mujer que era monja, durante diez o quince días, que no había encontrado todavía piso aquí. Y me llamaba por las noches y me ponía a hablar con ella y me decía que por qué los musulmanes hacen esto, que por qué no sé cuál, que si los musulmanes no reconocen a nuestro Dios; y yo le estuve más o menos explicando lo que a mí me habían explicado, en lo único que se diferencian es que los musulmanes creen en un Dios único y los cristianos creen en Jesús que es Dios, que es la Trinidad; pues los musulmanes no creen en eso, Jesús para los musulmanes es un profeta como Mahoma, como Moisés, que no representa a Dios y nada más. Pero ella decía, pues no, es que lo que están haciendo, entonces pues la gente asocia cosas, como los bombardean con información, pues entonces no lo analizan o no tienen esa capacidad de analizar, porque no lo que te pongan en la tele siempre es lo que es. Entonces, pues la gente tiene un mal concepto de los islamistas o de los musulmanes más bien no islamistas.

Las únicas mujeres que perciben directamente formas de discriminación institucional y estructural son las españolas convertidas al islam. Bajo su punto de vista, los medios de comunicación españoles reproducen antiguas fobias y estereotipos como el

“rumor” de que les pagan por tener muchos hijos e hijas, que de este modo se reconoce y perpetúa a nivel personal.³⁷

Las mujeres conversas entienden estas actitudes discriminatorias generalizadas no como una mera expresión de estereotipos, sino como una nueva forma de reproducir fobias históricas estructuralmente arraigadas. Para ellas, el término militar “invasión”, por ejemplo, un vestigio de la jerga de la llamada *reconquista*, recobra su significado en el desarrollo de la política oficial de inmigración en España. La continuidad que se insinúa entre la “invasión” árabe-musulmana de 711 y la contemporánea “invasión musulmana-ilegal-inmigrante” (De Madariaga, 2001; El Harras, 2001) sirve como frontera étnica supuestamente fija, lo cual genera una bipolaridad que permite hacer una clara distinción entre “nosotros” y “ellos”. Desde un punto de vista estructural e histórico, la conversión al islam se percibe de este modo como “deslealtad” y “traición”.³⁸ Una mujer musulmana explica cómo su comunidad es tratada constantemente como “traidora” a la identidad nacional española:

El problema es que nosotros somos españoles y nos damos cuenta de todas estas barbaridades porque conocemos el pueblo español cómo actúa. También es una cosa de educación. En mi generación, cuando hablábamos de los ocho siglos de la España musulmana, hablábamos de la España árabe, entonces, ¿cómo se puede mantener este discurso en el que se habla de 800 años de invasión? Que los invasores lleguen y que se mantengan por encima

³⁷ Said (2005) y Martín Muñoz (2000a) ilustran la medida en que los medios de comunicación occidentales contribuyen al mantenimiento y a la promoción de las percepciones estereotipadas y sesgadas del islam.

³⁸ Para un ejemplo del tratamiento literario dado durante la Transición al tópico de la “traición nacional” mediante la conversión al islam, véase Goytisolo (1985).

de la gente 800 años es muy fuerte. Con todo lo que significa el término invadir. Ese discurso es el oficial, y hay una idea de no desmontarla; siempre que se habla de islam aquí se habla de invasión, no es una invasión con la espada, pero sí es una invasión de pateras, etc. No tiene nada que ver con nosotros. Nosotros somos blancos, impolutos y cristianos católicos y nos invaden. Entonces lo que es imperdonable es que aquí salga gente de entre los blancos impolutos diciendo “no, mire usted, yo digo que soy musulmán, y además con pleno derecho me voy a construir una mezquita”. Y esto nos remite de una forma muy interesante a lo que es la democracia realmente. Es decir, la cultura del blanco occidental, y el que no la tiene impuesta es un retrasado que está fuera de los cánones de la civilización.

Después de ser “derrotadas” en conflictos como la cuestión de pluralizar la instrucción religiosa impartida en las escuelas públicas (véase el capítulo VI), muchas conversas identifican un núcleo monocultural y monorreligioso en las supuestamente seculares y neutrales instituciones públicas españolas. Aparte de la inercia y del egoísmo grupal de la sociedad mayoritaria, que respalda esta parcialidad institucional, algunas mujeres sospechan de otras razones para resistirse a las reformas que ellas demandan. La portavoz del movimiento de padres y madres musulmanes, mencionada anteriormente, contextualiza la islamofobia institucional, después de la muerte de Franco en 1975, en el lento y gradual proceso de “reparación” legal y económica de las antiguas víctimas de la dictadura. Bajo su punto de vista, si se considerara el tema de las “deudas” y “reparaciones” históricas a escala más amplia, las personas musulmanas españolas tendrían derecho a recibir una gran parte del legado histórico y cultural de al-Ándalus, que fue violentamente sitiado, apropiado y explotado por los conquistadores católicos:

También los cristianos tienen mucho que perder; no lo vamos a hacer, pero los grupos que han estado aquí oprimidos porque han sido minoritarios, por ejemplo, con UGT. Toda esta gente pierde su poder con Franco, y una vez que esa situación política acaba, reivindican sus derechos; imagina lo que nosotros podíamos reivindicar los musulmanes por Granada. Y, ¿saben?, la más perjudicada sería la Iglesia, porque todas las iglesias de Granada, excepto las construidas en los últimos cincuenta o sesenta años, son en origen una mezquita. Pero hay mucho miedo a las consecuencias.

Para sistematizar las diversas áreas y fuentes de actitudes y prácticas discriminatorias, a menudo solapadas y entrelazadas, a continuación se hace una doble distinción para facilitar el análisis:

- a) Por un lado, distinguimos entre formas de discriminación exógenas y endógenas: las formas de discriminación exógenas son aquellas cuya fuente principal se sitúa fuera de la propia comunidad de las mujeres musulmanas, es decir, en la sociedad de acogida más extensa, mientras que las formas de discriminación endógenas afectan a las musulmanas desde dentro de su propia comunidad.
- b) Por otro lado, se traza una distinción entre discriminación etnorreligiosa y discriminación de género: la primera es aquella que –en el caso español– mezcla continua y sistemáticamente las actitudes y el trato islamofóbicos con los arabofóbicos, mientras que la praxis de discriminación de género descansa en actitudes sexistas hacia las relaciones entre hombres y mujeres.

Combinando ambas distinciones analíticas, aparecen cuatro grandes áreas de discriminación contra las musulmanas.

Formas exógenas de discriminación etnorreligiosa

En el terreno empírico de los casos individuales de actitudes mostradas por la sociedad de acogida local hacia las mujeres conversas, magrebíes y subsaharianas (véase más arriba), surgen al menos cinco dimensiones de la distinción, la desigualdad y la supuesta superioridad que se combinan y tematizan en los estereotipos generales contra las musulmanas:

- a) la división religiosa o “civilizacional” (Huntington, 1997) entre musulmanas y cristianas/católicas, es decir, entre “Oriente” y “Occidente”;
- b) la distinción étnica entre “árabes” y “castellanas”, que refleja las connotaciones históricas del “ellos” y “nosotros” (Stallaert, 1998, 2006);
- c) la percepción racializada de una supuesta bipolaridad fenotípica entre “no blancos” –ya sean “semitas” o “negros”– y “blancos” (Hall, 1996);
- d) la distinción nacional y basada en la ciudadanía entre “extranjeras” o “no españolas” y “españolas” o “nacionales”, que ya se materializa en la Constitución Española (Agrela, 2002); y
- e) la línea divisoria trazada por la opinión pública entre comunidades inmigrantes “minoritarias”, que se supone que son problemáticas *per se*, y la sociedad mayoritaria de acogida “no inmigrante” o “sedentaria”, que se encarga de resolver estos problemas relacionados con la inmigración (Gil Araujo, 2002b, 2007; Santamaría, 2002).

Para las mujeres musulmanas, las dimensiones étnica y religiosa de este conjunto de juicios discriminatorios son las más llamativas y omnipresentes. Muchas mujeres se sienten por completo incapaces de combatir estas opiniones, pues son impul-

sadas desde un enorme aparato mediático que reproduce viejos prejuicios, y aparecen de este modo como “profecías de autocumplimiento” a los ojos de la sociedad de acogida. Una española conversa cree que el diálogo no es posible más allá de estas divisiones religiosas, étnicas y raciales:

Ni siquiera creo que quepa el diálogo, porque es meterte en un terreno que tienen todos los medios de comunicación, tienen todos los medios en su mano, tienen la sartén por el mango en todos los sentidos, por lo que es una conversación que está perdida de antemano.

Para la sociedad española de acogida, la línea divisoria religiosa no solo descansa en los fundamentos nacionales del proceso de formación del Estado en el siglo XV, sino que se refuerza por la herencia colonial que interrelaciona la península con sus antiguos territorios en el norte de África. Este legado del colonialismo se hace evidente cuando se trata la cuestión de los enclaves españoles de Ceuta y Melilla, que durante el siglo XX sirvieron como bases militares para proteger la península del arcaico miedo a los *moros en la costa*, pero que se han convertido en las ciudades españolas pioneras en la multiculturalidad y únicas hasta ahora en la pluralidad religiosa.

En contraste con la sociedad española de la península, para los y las habitantes de estas ciudades, la ciudadanía y la creencia religiosa son dimensiones del todo separadas. En consecuencia, las musulmanas que nacieron en Ceuta o Melilla y que, por tanto, solo tienen la nacionalidad española, no pueden entender el extraño y complejo rechazo etno-religioso-nacionalista que siempre han de afrontar cuando viajan a la otra orilla de su país. Una mujer de Melilla describe cómo experimentó estas actitudes extrañamente entremezcladas al buscar un piso en Granada:

Tenía una amiga mía aquí en Granada que me iba dando números de teléfonos de pisos y yo iba llamando; total que llamé un día y me lo cogió una mujer, no se le veía muy mayor y nada. Contándole mi caso, que estaba buscando piso, me dijo ella que tenía el piso, pero que yo tenía que buscar las compañeras y tal; total que le dije que no estaba en Granada, que estaba llamando desde mi casa y me dijo que de dónde era y le dije que era de Melilla y me colgó el teléfono. Lo que pasa es que ahí no me queda claro, porque yo le dije que era de Melilla, pero yo no le dije si era musulmana, si era cristiana, si era hebrea, entonces me quedé un poco parada y dije, bueno, o esta mujer no sabe dónde está Melilla y piensa lo que piensa.

Formas endógenas de discriminación etnorreligiosa

Las entrevistadas también sufren el emborronamiento de las diferencias entre las dimensiones religiosa y etnocultural de ser una mujer “musulmana-árabe-magrebí” dentro de sus emergentes comunidades. En la situación de minoría débil en la diáspora, la imparable influencia de la sociedad de acogida y su percepción estereotipada predominante de las musulmanas tiene un impacto decisivo en la manera en que las comunidades que se están estableciendo recientemente se definen a ellas mismas.

Desde fuera, desde la perspectiva de las personas españolas católicas, el islam suele percibirse como una amenaza a la continuidad del proyecto nacional español. Fuerzas endógenas dentro de las comunidades musulmanas inmigrantes y conversas pueden también usar el islam como señal étnica frente a la sociedad de acogida. Como resultado, estas incipientes comunidades minoritarias están cada vez más “etnificadas” tanto desde fuera como desde dentro (Rosón Lorente, 2005, 2008).

En el caso de las musulmanas, esto significa con frecuencia que los rasgos, costumbres y tradiciones específicamente culturales y geográficamente limitados –ya sean de origen árabe, amazigh o de otra etnia– se transmiten y adquieren como si formaran parte del islam como tal (Jawad, 1998). Por ejemplo, en el debate sobre los matrimonios interreligiosos, el legado patriarcal de las culturas magrebíes suele presentarse como parte de la ortodoxia islámica. Como consecuencia de esta mezcla de categorías y dimensiones, una mujer soltera de Marruecos explica por qué deben evitarse los matrimonios interreligiosos:

Aquí pasa una cosa que voy a decirte y que yo he comprendido luego; con un español, primero la religión dice que no tiene que casarse con un católico, por ejemplo, porque los niños son de su padre y eso no es bueno. Una familia musulmana que luego va a tener una familia no musulmana, eso no es bueno, porque el islam dice que es muy buena religión y tiene que tenerla todo el mundo, entonces no es bueno. Voy a hacer una cosa mala en el islam y además yo tengo costumbres y él tiene otras y no sé qué, y por ejemplo, yo voy a hacer el Ramadán y él no va a hacer Ramadán y es un lío. Yo conozco parejas que no lo han llevado bien, ni la mujer ni el español, y este caso yo no lo pienso.

Bajo este punto de vista, “Marruecos” e “islam” aparecen como términos sinónimos. Otras mujeres critican esta ecuación y enfatizan la distancia que siempre separa no solo a las normas de la práctica diaria, sino también a la solidaridad transnacional invocada oficialmente por la *umma*, por un lado, y las interpretaciones particulares y locales de las creencias islámicas, por el otro. Una mujer pakistaní, por ejemplo, rechaza la identificación simplista de un horizonte particular con el legado supuestamente global del islam:

El islam te dice normas igual al hombre que a la mujer; es comportarse bien y ya está, todo lo demás es cultura, no tiene nada que ver con el islam. En el islam en ningún sitio pone que la mujer no puede entrar a una cafetería o que no puede ir tranquilamente por la calle, sino al contrario; lo que se dice, que los hombres tengan la mirada recatada y que no molesten a las mujeres y las mujeres igual; eso no tiene que ver, eso es la cultura de cada país, que hay muchas culturas que son preislámicas y sigue habiendo mucha influencia. Yo soy mujer musulmana, y si en Francia o en España se me ocurre salir a las dos de la mañana a darme una vuelta porque me da la gana o porque no tengo sueño o por lo que sea, pues si en ese país hay seguridad, puedo hacerlo y eso no tiene nada que ver con el islam, sino con la cultura. Y hay muchas cosas que hay que eliminar en muchos países igual que aquí, en otro tipo de cosas. Hay cosas del islam que están mal entendidas y yo creo que la religión es un arma muy fácil de utilizar; la guerra, pues, en nombre de Dios. Si a ti te apetece matar, pues el justificante más sencillo es Dios. Entonces lo de la mujer es igual, si quieren controlar a la mujer, pues la religión es lo más fácil de utilizar; tienes que obedecerme, tienes que cubrirte, trabajar o dejar de trabajar, o tener amigos o no, todo eso es como un arma, se le atribuye todo a Dios porque es una forma de manejar.

Formas exógenas de discriminación de género

Como se ha explicado antes, al analizar los diversos estereotipos que existen en la sociedad española de acogida sobre los hombres y las mujeres árabes-musulmanas, estas actitudes están determinadas por una clara línea divisoria entre sexos. Mientras que se estigmatiza a los hombres árabes-musulmanes como potencialmente violentos, criminales y vengativos,

las mujeres son supuestamente ambiguas de forma inherente; tras la “máscara” del pañuelo, se adivinan la lascivia y la promiscuidad desde el punto de vista sexista de los hombres españoles.

Con frecuencia, las musulmanas que viven en España denuncian no solo comentarios, alusiones e insinuaciones sexistas, sino también formas directas de acoso que suelen “excusarse” en una supuesta tendencia a la prostitución implícita en las musulmanas. Una inmigrante marroquí que trabaja limpiando en un hotel describe cómo tuvo que ganarse la confianza de su jefa, cuyo marido parecía acosarla continuamente:

Quando saben que eres una marroquina piensan que no eres buena, los hombres piensan que voy a salir con ellos y las mujeres piensan que voy a coger el marido de ella; entonces, si ven que no eres así te quieren, pero no mucho, porque no eres como ellos, no va con ellos. Pero las mujeres cuando saben eso te dan confianza; yo creo que la mujer con quien yo trabajo me da confianza, me conoce muy bien y quiere que siga trabajando con ella porque no soy como otras, no me doy cuenta de su marido ni nada, y su marido quiere mucho a las mujeres, ¿sabes? Y le ha pasado muchas cosas en el hotel.

Este tipo de discriminación de las musulmanas reproduce diferencias imaginarias entre mujeres musulmanas y no musulmanas, que suelen proyectarse en las primeras como parte del legado “orientalista” firmemente arraigado en Occidente. Así, combinando actitudes sexistas, islamofóbicas y a menudo racistas, la mujer musulmana es considerada un potencial objeto sexual de los hombres occidentales (Dettmar, 1989; Schipper, 1999).

Esta práctica discriminatoria se complementa con la correspondiente dualización entre mujeres “occidentales” y musul-

manas. El asunto de la liberación de la mujer se menciona con frecuencia en las entrevistas como un tema de debate en los encuentros interreligiosos. La definición de “libertad” como tal es objeto de discusión; en palabras de una de las musulmanas, “¿realmente, es caminar por la playa en *topless* la culminación del feminismo occidental?”. Otra mujer marroquí enfatiza la relatividad y el valor ligado a la cultura de la libertad:

Nosotras también tenemos libertad, una mujer musulmana puede trabajar en cualquier trabajo, pero tiene libertad y todo con límites, porque una libertad de una mujer musulmana no es igual que la libertad de una mujer europea. Por ejemplo, fumar, estar así con los hombres y amigos tampoco, no puede salir a la calle y encontrar amigos y sentarse a tomar un café y hablando y riéndose; eso no lo tenemos, pero siempre una mujer musulmana tiene libertad.

En contra de la imagen predominante de las mujeres musulmanas con velo como víctimas oprimidas del machismo musulmán-árabe, varias entrevistadas señalan el carácter inherentemente machista de la sociedad española contemporánea. Bajo su punto de vista, la dependencia o independencia de la mirada masculina no tienen ninguna relación con el “grado” de “desnudez” cultural de los roles sociales de género. Una conversa que se define a sí misma como “antigua militante feminista” considera a las mujeres occidentales o cristianas, llamadas emancipadas, mucho más esclavas que las musulmanas contemporáneas: “Todas esas mujeres que hoy en día piensan que son emancipadas pues son más esclavizadas que nunca, yo me siento llena, emancipada, libre, y ellas piensan que no soy, pero yo las miro y digo nada.”

Formas endógenas de discriminación de género

Sin embargo, otras musulmanas señalan ciertas normas y prácticas, consideradas “femeninas” por los hombres de su propia comunidad inmigrante, que también son explícita o implícitamente discriminatorias. Sobre todo, las entrevistadas marroquíes más jóvenes critican el trato desigual que sufren durante la adolescencia en comparación con sus hermanos. Una mujer de Tetuán recuerda las frecuentes confrontaciones con su padre:

El padre, por ejemplo, se entera de que tú has hablado con un chico o con algo, y empieza a gritarte; por ejemplo, en este sentido te puedes sentir un poco discriminada, no puedes sentirte bien, que corre la idea de que un hombre y una mujer cuando se reúnen puede pasar algo; esa idea a mí no me gusta porque si mi padre me ve con un chico, luego me dice, por qué tú has hablado; yo intento explicarle, pero a veces no entiende, aunque mi padre es un poco abierto más o menos, pero hay ciertas cosas que no puede ser abierto para nada, en esas cosas, por ejemplo, eso no me gusta.

Otros rasgos de la distinción de género que aparecen cuando se pregunta a las musulmanas por experiencias de discriminación, se refieren a la prohibición de continuar sus estudios porque se da preferencia a sus hermanos; a la obligación de casarse a una cierta edad límite, lo cual no se reclama con tanta urgencia en el caso de los hombres, y, en general, a la usualmente mencionada necesidad de mentir a sus padres y parientes para mantener su margen personal de libertad.

La ya descrita estrategia de usar “dobles estándares” al tratar con su contexto familiar, por un lado, y su grupo de iguales o la sociedad de acogida, por el otro, se considera estresante. Sin embargo, se ve como la única solución para

defender el deseo personal de la mujer de adquirir cierta independencia, tal y como explica una mujer árabe del centro de Marruecos:

Si me quedo allí no estoy independiente; allí las muchachas que se quedan en su casa y se cambia su vida cuando se va con su marido. Entonces yo creo que no hay; hay una libertad y eso, pero independencia no, igual que el hombre allí también. Por ejemplo, mi hermano tiene veinticinco años y está trabajando, pero está en mi casa, lo que gana le da a mi padre; siempre están pendientes de sus padres, está casado y todo eso, pero piensa en sus padres, esa es su casa; entonces creo que esa palabra no la hay en Marruecos.

Las mujeres que reconocen la existencia de prácticas discriminatorias –ya sea en su región de origen o dentro de la comunidad minoritaria en la actual situación de diáspora– en general coinciden en que el islam como tal no es discriminatorio. Para ellas, tanto la aplicación de las tradiciones islámicas como la interpretación sesgada en cuanto al género del Corán por parte de los hombres musulmanes constituyen la fuente de discriminación (Jawad, 1998). Una mujer sudanesa, que ha abandonado la práctica de la religión islámica en la situación de inmigración, admite que las costumbres culturales en su país de origen son muy discriminatorias hacia las mujeres, lo cual no tiene nada que ver con la religión como tal:

He vuelto porque he cogido el pasaporte español y ya tengo protección, y me alegro de haber vuelto después de diez años, porque ha sido un golpe muy fuerte, porque lo que he visto es, por una parte, [que] yo he avanzado mucho y mi independencia está cada vez más confirmada, porque siendo una mujer de Sudán pues en Sudán a estas alturas tendría que estar casada y con cinco hijos

y tal. Y entonces yo he optado por otro camino, pero he visto que mi país ha ido mucho más atrás, sobre todo, la mujer; es obligatorio que la mujer vaya tapada la cabeza, que vaya acompañada de un miembro varón, pero de la familia, pero no con tu primo, amigo ni mucho menos... Esas cosas las dice el islam, pero el islam es mucho más tolerante, depende de la interpretación que hace el hombre y el político del islam; el islam es como todas las religiones, no creo que se diferencia mucho de las otras, que lo que quiere es controlar a la sociedad y sobre todo a la mujer, y esa es mi opinión...

Las mujeres conversas, a las cuales otras españolas no musulmanas, parientes o conocidas, les preguntan una y otra vez por qué se cambiaron precisamente a “una religión tan machista” que, según ellas, es aún peor que el legado machista del catolicismo, suelen adoptar un punto de vista similar. Las mujeres no musulmanas tienden a criticar el islam, no acerca de sus fundamentos teológicos normativos, sino refiriéndose empíricamente a la “situación general de las mujeres en Marruecos”, que suele presentarse en los medios de comunicación españoles sujeta a una explotación masculina extrema. Algunas conversas parecen coincidir con esta imagen –una vez más– arabofóbica, pero rechazan cualquier paralelismo entre su creencia y la opresión real o imaginaria ejercida en algún país musulmán particular:

El concepto cultural de lo que es la opresión es totalmente distinto al concepto democrático occidental. En otro nivel, yo como musulmana occidental pienso que las mujeres marroquíes, en la medida en que allí no está establecido correctamente, claro, el islam, sí están oprimidas. Lo que yo reivindicaría por esas mujeres no es que se les den unas mejoras democráticas, sino que se establezca bien el islam y entonces no tendrán opresión.

Esta tendencia a disociar completamente el islam de los países musulmanes, que ya ha sido analizada como parte constitutiva de la identidad religiosa de las conversas (véase el capítulo III), es además respaldada por la hipótesis implícita, formulada con frecuencia, del destino decadente de los acontecimientos posteriores al Profeta en el mundo islámico. De un modo semejante a las teorías orientalistas, bastante extendidas, muchas mujeres conversas distinguen una situación “original”, “auténtica” y “pura”, a veces como utópica, y la posterior adulteración y reinterpretación sexista del legado del Profeta. Una conversa californiana resume su perspectiva personal, no compartida en general, sobre el islam original y su tratamiento de las mujeres:

Yo creo que Medina, donde era la primera comunidad musulmana, entonces allí las mujeres no eran así; la primera esposa era una mujer de negocios, y cuando se murió la primera, entonces se casó con la otra, y Aixa era de la jurisprudencia, que hombres venían de todo el mundo para aprender de ella; otra trabajaba la piel, otra que negociaba con perfumes. No creo, entonces niego aquello, yo ya he estado en Arabia y allí las mujeres no pueden conducir un coche, está prohibido, y eso no me lo creo.

Finalmente, más allá de las variantes culturales, regionales o geográficas que pueden haber “adulterado” el mensaje original del sagrado Corán, tanto las musulmanas conversas como las inmigrantes coinciden en identificar los intereses masculinos como fuerzas que siempre han acabado “manipulando” y reinterpretando –no solo en el islam, sino en diferentes religiones y culturas– una distinción original de roles diferenciados de género, que por sí mismos no suponían ninguna discriminación, pero que a lo largo del tiempo se han convertido de hecho en fuentes de discriminación de género. Una mujer del norte de

Marruecos ofrece su propia interpretación de las fuerzas masculinas que pervierten el islam:

Que sí, que hay muchas reglas y muchas limitaciones solo para las mujeres. ¿Cómo se puede explicar eso si en el Corán lo único que dice es que hombres y mujeres tienen que ser iguales ante Dios? Yo siempre digo que ha habido mucha manipulación por parte de los hombres y que ellos se han sentido muy cómodos así y que no lo van a cambiar. Pero gracias a Dios, ya muchas mujeres saltan un poco, antes es que... yo oía a mi abuela que decía: “cuando diga algo tu marido, pues eso tienes que hacer para ser una buena esposa y para que Dios no te castigue y vayas al paraíso, y tu marido tiene que bendecirte”; y yo de pequeña lo oía como un cuento y cuando he crecido, digo, pero eso no puede ser, yo creo que la religión tiene que ser justa con todos los seres.

Identificando al actor masculino como el motor del machismo disfrazado de religiosidad, las musulmanas recuperan no solo el sentido de adaptabilidad y transformabilidad que siempre ha caracterizado al islam a lo largo de la historia, sino también la autoconfianza en su posible protagonismo dentro del islam contemporáneo (El Guindi, 1999; Martín Muñoz, 2000b, Martín Muñoz & López Salas, 2003). El principal problema en este sentido es el error de la sociedad mayoritaria no musulmana al percibir las fuentes de y alternativas a estas formas endógenas de discriminación, pese a que estas prácticas discriminatorias no se basan en el islam, sino que están enraizadas en la estructura patriarcal de la sociedad:

De todas las ideas negativas que recientemente han circulado acerca del islam, la condición de las mujeres ha sido la más fuerte. En Europa, solo se le ha dado credibilidad a aquellos movimientos feministas en los países musulmanes que han sido

inspirados por Occidente, mientras que poca credibilidad se le ha concedido a otras formas de romper con el orden tradicional, como en el caso de las mujeres islamistas. Nuestras sociedades laicas y occidentales han sido malinformadas y sesgadas hasta tal grado que no pueden ni quieren entender que el problema de las mujeres en el islam no es un asunto religioso, sino un asunto social, i. e. la cuestión de una religión usada por una sociedad patriarcal. (Martín Muñoz, 1999b: 13.)³⁹

³⁹ La traducción es nuestra.

VIII. RESPUESTAS DESDE LA SOCIEDAD CIVIL

Profecías como la de Huntington sobre el “choque de civilizaciones” (Huntington, 1997) y las tesis de Sartori (2001) acerca del grado de “distancia cultural” e “integrabilidad” de ciertos grupos de inmigrantes que supuestamente son “enemigos de Occidente” amenazan con cumplirse a sí mismas. Tales *self-fulfilling prophecies* se están convirtiendo cada vez más en un atractivo y muy citado marco de discusión, y no solo después del 11 de septiembre. Prolifera la retórica culturalista de la exclusión, como la sentencia de Mikel Azurmendi, presidente del Foro para la Integración de los Inmigrantes designado por el anterior gobierno español, según el cual “el multiculturalismo es una gangrena para nuestra sociedad” (*El País*, 02/01/2003). Este escenario de islamofobia, arabofobia y actitudes contra la inmigración, que siempre ha estado presente en España (véase lo anterior), se ha reforzado después del 11 de septiembre y aún más después de los atentados del 11 de marzo en Madrid.

De ahí que se favorezca la construcción de un discurso que interpreta la manera en que los grupos de inmigrantes siguen ciertas normas culturales, étnicas y religiosas como un indicador de su falta de integración en las sociedades europeas. La diferencia cultural, étnica y/o religiosa se presenta cada vez más a menudo como el origen de posibles conflictos y el principal obstáculo para la integración de la población inmigrante, y las características culturales se definen como algo que condiciona el comportamiento. La identidad religiosa constituye un poderoso mecanismo para identificar en términos de alteridad –como “musulmanes”– a los diversos grupos de inmigrantes en Europa. El islam ha sustituido al comunismo como principal

amenaza contra la “civilización occidental”, en una especie de vuelta a la Era de las Cruzadas (Agrela & Gil, 2005).

En el actual contexto de islamofobia creciente después del 11 de septiembre y el 11 de marzo (no solo) en la sociedad mayoritaria del sur de España, en este capítulo se contrastan las experiencias exógenas y endógenas de discriminación etnorreligiosa y de género, en primer lugar, con las definiciones y actitudes públicas oficiales hacia la discriminación; en segundo lugar, con la conciencia de la discriminación etnorreligiosa y la exclusión de género mostrada por las ONGs e instituciones públicas, y finalmente con las medidas concretas tomadas por cada uno de los actores entrevistados para combatir las actitudes y prácticas discriminatorias.

La antidiscriminación en ciernes

No existe en España actualmente una definición oficial concreta de discriminación ni de antidiscriminación. La base legal es la Constitución Española, formulada durante el periodo de transición después de la muerte del dictador Francisco Franco en 1975 y aprobada por un amplio referéndum nacional en diciembre de 1978. Además de reconocer e incorporar la validez de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en la legislación nacional, en su sección sobre Derechos y Libertades, artículo 14, la Constitución garantiza que: “Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social (Constitución Española 1991: 26).”

Este artículo, que obviamente limita la igualdad legal a aquellos y aquellas que tienen la nacionalidad española, es un importante punto de partida para los debates sobre ciudada-

nía e inmigración. En la práctica jurídica, sin embargo, esto se interpreta en términos inclusivos, comprendiendo tanto a la ciudadanía española como a la extranjera, siempre que la legislación española correspondiente a personas extranjeras, refugiadas e inmigrantes no contradiga esta definición inclusiva (Borrás Rodríguez *et al.*, 1995).

Además, la Constitución de 1978 especifica la naturaleza secular del Estado español, garantizando en el artículo 16 “la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades” (Constitución Española, 1991: 26). No obstante, en el mismo artículo las instituciones públicas están obligadas a “considerar las creencias religiosas de la sociedad española”, y en este contexto se menciona explícitamente el catolicismo:

Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones. (Constitución Española 1991: 26.)

Aparte de la Constitución, tanto los Códigos Civil y Penal como las leyes de libertad religiosa y laboral prohíben explícitamente la discriminación por razón de raza, religión o género. Por último, la actual ley de inmigración, que está siendo continuamente reformada para ajustarse, se supone, a la restrictiva “armonización” legislativa de la Unión Europea sobre inmigración (Gil Araujo, 2002a), no incluye en su capítulo IV ningún trato discriminatorio de los extranjeros con respecto a los ciudadanos españoles –a excepción de todo lo relacionado con el proceso de inmigración y los derechos de las personas inmigrantes indocumentadas (ENAR, 2002; EUMC, 2002).

A pesar de estas prohibiciones oficiales, hasta ahora no hay agencias o instituciones específicas que se dediquen a la imple-

mentación de medidas antidiscriminatorias. La institución más influyente, pero solo consultiva, que se dedica principalmente a las políticas antidiscriminatorias en un sentido amplio es la oficina del Defensor del Pueblo. Esta institución está legalmente protegida por el artículo 54 de la Constitución Española y es designada por el parlamento nacional. De un modo similar, las distintas comunidades autónomas han creado organismos paralelos a través de sus respectivos parlamentos regionales. La principal tarea del Defensor del Pueblo consiste en supervisar el trato que las instituciones del Estado dispensan a los derechos fundamentales del ciudadano y en informar periódicamente al parlamento sobre los abusos de estos derechos (Constitución Española, 1991: 41). El Defensor del Pueblo Andaluz, en consecuencia, es designado por el parlamento andaluz y se encarga de atender a las posibles víctimas de discriminación y de informar de estos casos al parlamento y a los medios de comunicación.

En la actualidad, aún se está llevando a cabo el debate sobre la necesidad de introducir medidas antidiscriminatorias específicas y claramente definidas en la propia legislación española, como ya se ha hecho en otros Estados miembros de la UE (Schulte, 1995; Fathi, 1998). Con frecuencia, este debate se desarrolla en tres esferas diferentes, a menudo aisladas, cuyas consecuencias transversales, que se solapan y refuerzan mutuamente, apenas son percibidas por los actores institucionales:

- a) En lo concerniente a la legislación para asegurar la igualdad de oportunidades de las mujeres, tanto el marco legislativo actual en España como sus respectivas herramientas de refuerzo ya han incorporado los estándares internacionales (UNESCO, Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, 1995).
- b) Como se ha mencionado antes, el racismo es objeto de discusión principalmente en relación con los conflictos étnicos

entre gitanos y payos, y a raíz de los ataques violentos que reaparecen periódicamente contra las comunidades gitanas españolas (Calvo Buezas, 1989; San Román, 1996).

- c) El único contexto en que el tema de la discriminación de la población inmigrante se ha afrontado explícitamente se limita, hasta ahora, al mercado laboral y al trato desigual de las personas inmigrantes en el lugar de trabajo (Colectivo IOE, 1995; Cachón, 1999); en este caso, la presión internacional y las iniciativas desarrolladas por los sindicatos nacionales, pero canalizadas a través del marco institucional multilateral de la Oficina Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas han resultado decisivas (ILO, 2000).

No se percibe ningún planteamiento específico para combatir la discriminación religiosa y la islamofobia ni antes ni después de los hechos del 11 de septiembre y del 11 de marzo y la posterior cobertura informativa antimusulmana por parte de los medios. Sin embargo, de un modo similar a la anterior Oficina Internacional del Trabajo, la reciente aprobación de dos directivas publicadas por la Comisión de la Unión Europea –destinadas a armonizar las muy heterogéneas legislaciones nacionales acerca de la igualdad de trato sobre la base de la raza y el origen étnico– obligará al legislador español a desarrollar su propio marco legislativo sobre la discriminación por razón de origen étnico, raza y religión, el racismo y la xenofobia. Como resultado de las actividades de presión desarrolladas desde el Año Europeo contra el Racismo, celebrado oficialmente en 1997, la UE ha publicado dos directivas diferentes pero complementarias:⁴⁰

⁴⁰ A diferencia de las “recomendaciones” que a menudo publica la Comisión Europea, sus Directivas Comunitarias son legalmente vinculantes y deben trasladarse a las leyes nacionales de cada uno de los Estados miembros de la UE.

- a) La Directiva sobre Igualdad Racial (2000/43/EC) establece el principio de trato igualitario entre las personas independientemente de su origen racial o étnico, ofrece protección contra la discriminación en el empleo, apoyo para la formación, la educación, la seguridad social, la salud y el acceso a bienes y servicios, y concede a las víctimas de discriminación el derecho a formular quejas mediante procedimientos judiciales o administrativos que van asociados a las sanciones adecuadas para los y las que discriminan. Lo que es más importante, comparte la carga de la prueba entre la persona reclamante y la demandada en casos civiles y administrativos. Finalmente, estipula el establecimiento en cada Estado miembro de una organización para promover el trato igualitario y ofrecer asistencia independiente a las víctimas de discriminación racial.
- b) La Directiva sobre la Igualdad de Oportunidades en el Empleo (2000/78/EC) enuncia el principio de igualdad de trato en el empleo y la formación, independientemente de la edad, la orientación sexual, la religión o la creencia. Incluye disposiciones idénticas a la Directiva sobre la Igualdad Racial acerca de las definiciones de discriminación, derechos de compensación legal y compartir la carga de la prueba; exige a los empresarios hacer adaptaciones razonables para atender las necesidades de las personas con discapacidad que están cualificadas para ejercer el empleo en cuestión, y permite excepciones limitadas al principio de igualdad de trato, por ejemplo, para preservar el espíritu de las organizaciones religiosas o para dar vía libre a los planes especiales que promuevan la integración de los trabajadores más jóvenes o mayores en el mercado laboral.

Aunque la Comisión Europea fijó el 19 de julio y el 2 de diciembre de 2003, respectivamente, como fechas límite para que los Estados miembros adaptaran sus legislaciones nacionales a estas nuevas directivas antidiscriminación de la UE, el Estado español no ha cumplido el plazo y hasta ahora no ha implementado el nuevo marco legal. Un anteproyecto de Ley Integral para la Igualdad de Trato y la No Discriminación está actualmente siendo discutido en las cámaras legislativas españolas.

Percepciones y reacciones institucionales

Reflejando el incipiente carácter de este proceso en desarrollo de armonización europea y su traducción bastante floja y reacia a las normas e instituciones antidiscriminación nacionales o regionales, tanto la práctica institucional de discriminación hacia las musulmanas como la falta de conciencia de las múltiples, complejas y solapadas formas sociales de discriminación, exclusión y trato desigual persisten en la rutina diaria de las agencias públicas. La percepción diferenciada e interrelacionada de las experiencias, prácticas y actitudes discriminatorias exógenas y endógenas, que según el punto de vista analizado de las musulmanas se refuerzan mutuamente (véase el capítulo VII), no es compartida en absoluto por las organizaciones e instituciones. Dependiendo de su naturaleza gubernamental o no gubernamental y de sus protagonistas musulmanes o no musulmanes, cada uno de estos actores institucionales tiende a percibir solo un aspecto, fuente o dimensión del polifacético fenómeno de la discriminación hacia las musulmanas.

La afirmación más llamativa es la realizada por el representante del sector de inmigrantes marroquíes del sindicato Unión General de Trabajadores (UGT). Este sindicalista, un hombre de Marruecos, no solo rechazaba responder las pregun-

tas, sino que negaba incluso que tuviera sentido preguntar por las formas particulares de discriminación hacia las mujeres musulmanas y/o marroquíes. Defiende que son los hombres, no las mujeres, el sector más discriminado de la población inmigrante, puesto que tienen muchas más dificultades que las mujeres para encontrar un empleo: “De hecho, existe más discriminación con el hombre musulmán que con las mujeres, sobre todo si estas son guapas [risas]. Las mujeres tienen menos problemas que los hombres a la hora de trabajar.”

La simple pregunta de si hay o puede haber algún tipo de experiencias discriminatorias relacionadas con el género dentro de la comunidad minoritaria musulmana establecida en una sociedad no musulmana parece muy polémica. El mismo sindicalista marroquí muestra un punto de vista completamente “oficialista” y “legalista” al negar la existencia de ningún tipo de discriminación hacia las musulmanas: “En el tema de discriminación, el hombre es igual que la mujer. Porque desde el punto de vista jurídico, ante la ley todos son iguales y no hay distinción de género.”

La mayoría de sindicatos y asociaciones de inmigrantes dominados por hombres adoptan esta postura, según la cual, en primer lugar, la discriminación solo se inflige exógenamente en las personas musulmanas y/o inmigrantes por parte de la sociedad de acogida y, en segundo lugar, esta forma de discriminación externa es de naturaleza racista, no sexista. Así, la cuestión no es que las musulmanas sean discriminadas, sino que las personas musulmanas en general y las inmigrantes magrebíes en particular son discriminadas por la sociedad española y sus instituciones.

En contra de esta perspectiva, las instituciones públicas españolas que tratan con las comunidades inmigrantes o musulmanas suelen enfatizar solamente la discriminación de género interna, endógena y, se supone, “culturalmente especí-

fica” de las musulmanas. Varias representantes de escuelas, servicios comunitarios e instituciones sanitarias consideran que, en comparación con otros países de la UE, España se caracteriza por un “racismo débil” contra la inmigración.

Las instituciones que admiten la existencia de discriminación hacia las personas musulmanas, en general, y hacia las musulmanas, en particular, suelen justificar las actitudes de rechazo relacionándolas con la falta de integración de los propios sujetos discriminados. Bajo esta perspectiva oficial, la discriminación no produce exclusión social, sino que, al contrario, es el aislamiento social y la autoguetización lo que causa el rechazo externo. Una trabajadora social utiliza este esquema de argumentación para sugerir que este autoaislamiento es de naturaleza transitoria y que terminará cuando las comunidades inmigrantes se hayan establecido completamente:

Sobre todo cuando son grupos muy pequeños es lógico que se unan para defenderse, y esa reacción primera de razas y pedir... Vamos, eso todo lo deduzco por sentido común y tiene que ser así. Conforme vas avanzando, puedes salir, puedes dejar que te vean, puedes... Cuando te sientes fuerte, pero cuando te sientes débil, eres muy vulnerable, y eso hay que entenderlo.

Con frecuencia, cuando se les pregunta sobre el racismo en la sociedad de acogida, los representantes institucionales reconocen que las actitudes racistas son muy comunes en la sociedad española, pero que se centran básicamente en la comunidad gitana, no en las personas musulmanas o inmigrantes. De acuerdo con este argumento, el grado de racismo de una sociedad determinada depende de la cantidad de “minorías visibles”, que en el caso de las musulmanas e inmigrantes es todavía mínima en España. Sin embargo, y siguiendo la misma lógica, algunas de las personas entrevistadas auguran

un futuro bastante negro para las relaciones étnicas, pues la inmigración ha crecido en las últimas dos décadas, tal y como afirma esta trabajadora social:

En España, los problemas que se han tenido de racismo han sido con los gitanos, porque eran los que tenían una presencia visible. Dicen que España no es racista porque no hay negros o moros con los que meterse, pues, ¡mire usted, espere a que haya más y verán lo racistas que son los españoles!

Algunas instituciones incluso reconocen que las nuevas formas de racismo no están justificadas, pero que al menos son “entendibles” por –en palabras de la representante de la Concejalía de la Mujer del Ayuntamiento de la ciudad– la repentina “inundación de ilegales que estamos sufriendo”. Otra representante de una institución pública, del servicio de información del hospital, afirma que el racismo español se acentúa por la composición socioeconómica de la población recientemente inmigrada. Para ella, estas personas inmigrantes que son “muy pobres y poco formadas” y traen con ellas “montones de niños y niñas” se identifican frecuentemente con “actividades ilegales”, lo cual puede promover a la larga las actitudes discriminatorias que existen no solo en la sociedad local de acogida, sino también en instituciones públicas como el hospital:

El tipo que está allí sentado, que tiene a sus familiares encamados y que se le sienta al lado, un inmigrante, un transeúnte, un indigente... de toda esta gama, y entonces, protesta... Quizá, más que por el comportamiento, por el aspecto, por el olor, porque generalmente hay muchos que vienen, sobre todo los transeúntes, que no se han lavado en su vida y que llevan ropa pegada a la piel. ¿No? Entonces, te vienen, te protestan... le comentamos que es un enfermo como usted, está esperando y

aquí no tenemos salas de espera de limpios o sala de espera de sucios [...] Pero cuando a lo mejor este señor, pues, mete follón, porque se siente discriminado y tiende a defenderse, van los vigilantes jurados, pero no van por supuesto para echarle, ni nada, van como para hacer presencia física y decir: ¡a ver, qué pasa aquí! Y entonces ya se les echan a los vigilantes jurados: “¡Eh! No los vayáis a tocar, que somos todos iguales”. O sea, tiene una doble cara.

Además de negar cualquier presencia significativa de actitudes racistas o islamofóbicas dentro de las instituciones, todos sus representantes comparten los mismos “tópicos” sobre las musulmanas: se les percibe como sumisas y víctimas pasivas de la discriminación de género perpetrada por sus maridos, el imán u otros hombres miembros de sus comunidades. Según la Concejalía de la Mujer del Ayuntamiento, esto produce automáticamente una “doble discriminación” de las mujeres musulmanas, a saber, como musulmanas en una sociedad mayoritaria no musulmana y como mujeres en una comunidad minoritaria machista. La siguiente declaración de una representante de un hospital público resume la imagen oficial, bastante generalizada y estereotipada, de las musulmanas, que de nuevo combina elementos islamofóbicos y arabofóbicos:

Yo las veo como muy sumisas todavía. Ya te digo, y a la hora de auscultarlas hace poco, me dijo un médico que estuviera presente. Las veo todavía muy a la antigua, como se dice aquí. Si tienen una patología que hay que encamarlas, como si hubiera que consultarle al compañero, marido o comunidad donde estuviera si pueden encamarse. Yo las veo más eso, como sumisas, como cargadas de hijos... Una vez vino una chica que la viera un ginecólogo y venía con tres o cuatro o cinco o seis, y de hecho, me los quedé yo allí, que me montaron el *show*. De hecho, una

compañera mía comentó, que no sé si será verdad, ¡es que les pagan por tener hijos! Es que les dan no sé qué, por el tema este de la invasión a Granada porque quieren volver a que esto sea lo del siglo... Dice que les pagan para que esto se pueble y no sé, en base a que lo dijo... Pero tú las verás rodeadas siempre de niños.

Las opiniones y actitudes de las Organizaciones No Gubernamentales españolas que tratan directamente con la población inmigrante recogen más matices. Aquí de nuevo se pone el acento, en primer lugar, en que quizá sí la sociedad española, al menos la sociedad andaluza, no es propiamente racista. Algunas personas lo justifican con el legado histórico de al-Ándalus, mientras que otras evocan experiencias similares de inmigración todavía recordadas por un gran sector de emigrantes andaluces que volvieron y que, por tanto, deberían impedir que la sociedad local adoptara las mismas actitudes discriminatorias que ellas y ellos tuvieron que afrontar al llegar al centro y el este de Europa en los años sesenta y setenta. La fuerte presencia de ONGs y organizaciones de voluntariado se señala como un factor añadido que previene la discriminación en el sur de España.

No obstante, al contrario que las instituciones públicas, todas las ONGs admiten que existe una discriminación exógena hacia las musulmanas o inmigrantes a bastante gran escala. La fuente de esta discriminación se entiende que es principalmente legal y política. Las musulmanas inmigrantes están expuestas a la discriminación legal porque están privadas de los derechos más básicos como ciudadanas. Así, la inmigración y la ciudadanía, no el género o la religión, son las fuentes de la discriminación española hacia las musulmanas, tal y como explica el presidente de una ONG proinmigración:

Sigue siendo el problema de que se te hace ver que tienen menos derechos; entonces ese es el problema fundamental, que el hecho de ser inmigrante te da menos, te cierra derechos que tiene gente de aquí, por muy normal que sea tu vida, que trabaja, que tiene hijos, que vive normal. O sea, a nivel de derechos pues no es igual, no puedes votar, no puedes plantearte acceder a políticas sociales fácilmente, no puedes plantearte tu futuro a la larga, tienes que aceptar unas condiciones de trabajo, puesto que no tienes los papeles, en muchos aspectos.

La perspectiva de la ONG sobre el tema de la inmigración no se limita a los aspectos externos, jurídicos y políticos directamente relacionados con las políticas de inmigración y el papel de España como firmante del Tratado de Schengen. La segunda fuente de discriminación más importante y distintiva es de origen interno. De modo similar a la perspectiva institucional, las ONGs identifican el trato desigual a las mujeres, no solo en los países musulmanes, sino en el islam como tal como una fuente importante de discriminación de género.

Sin embargo, la concepción del islam y las sociedades musulmanas es mucho más matizada en el caso de las ONGs. La ausencia de laicismo en los países musulmanes se interpreta como un elemento decisivo, pero no como el problema propiamente dicho; esto se convierte en un problema para la mujer musulmana cuando vive de algún modo entre una sociedad secularizada o al menos en proceso de secularización, y una cultura “premoderna” que reacciona ante la modernidad con el autoaislamiento. Por ejemplo, evitando explicaciones monocausales, el presidente de Granada Acoge describe el aislamiento que sufren las musulmanas cuando pierden sus redes culturales y de género en la situación migratoria:

Dentro de su cultura musulmana, el espacio público de la musulmana suele ser para que las mujeres estén en la calle; por ejemplo, el tema de los baños es un argumento para que la mujer salga de la casa y pueda ir a la calle, encontrarse con otras mujeres, hablar y estar en los baños. Como aquí no hay baños, tienen más reducido el espacio público; eso es un ejemplo de discriminación, tener el poco acceso que tienen. Además están dentro de una cultura minoritaria que es muy reconocida, muchas veces es una especie de una identidad a la contra o una identidad un poco justificativa, porque no es muy reconocida; ser mujer además es más bien como punto negativo.

Algunas ONGs tienen la tentación de simplificar esta mezcla de formas externas e internas y fuerzas endógenas y exógenas de marginalización y discriminación reduciendo la complejidad entretejida de sus relaciones a un simple “choque de civilizaciones” (Huntington, 1997) y al abismo que separa la modernidad de la tradición, Occidente de Oriente. No obstante, la mayoría de ONGs no comparten esta visión dicotómica de las relaciones entre Andalucía y las regiones del Magreb, origen de la mayoría de inmigrantes. Al contrario, se enfatizan los aspectos en común, mientras que las diferencias, por ejemplo, entre Andalucía y la región del Rif, se explican en términos de evolución: las fuerzas reaccionarias no son exclusivas del islam, sino que también han estado presentes en el catolicismo rural del sur de España, que se ha visto abocado desde la muerte de Franco a un proceso paso a paso de secularización, modernización y democratización. Se supone que este proceso es inminente en Marruecos también (Martín Muñoz, 1999a). En este sentido, la discriminación que afrontan las musulmanas internamente es comparable a la discriminación sexista y machista que sufrían las mujeres españolas católicas durante los últimos años de la dictadura y el periodo de transición

hacia la democracia. Incluso la organización católica Cáritas comparte este punto de vista:

Yo creo que sus libertades están mucho más cohibidas. Por ejemplo, el hecho de que si son mujeres casadas, ellas no han venido; recuerdo que una chica vino porque estaba acompañando al marido, la mujer yo creo que pasa a un segundo plano, tal y como ocurría en España hace bastante años, una sociedad mucho más machista, en la que la mujer no tiene protagonismo ninguno.

¿Un giro en la sociedad civil?

Como las instituciones muestran profundos desacuerdos en las áreas y fuentes de discriminación hacia las musulmanas, las medidas y “remedios” que proponen, en consecuencia, también difieren enormemente. En primer lugar, las instituciones públicas españolas no implementan ningún tipo de programa anti-discriminación o proyecto específicamente dirigido a ellas. En los pocos proyectos piloto recientes de acción afirmativa para la integración en el mercado laboral, es la combinación del género y su estatus legal como inmigrantes lo que sirve como criterio principal para promover medidas proactivas de integración. La religión y la extracción etnocultural de las mujeres que participan en el Proyecto Mariposa y actividades similares (véase el capítulo v) no se identifican como posibles fuentes de discriminación y, en consecuencia, de actividades antidiscriminatorias, sino como un elemento simplemente “folclorizante” que abre posibilidades de negocio solo para el comercio.

Aunque las instituciones siempre mencionan los mecanismos internos de discriminación de género que tienen lugar dentro de las comunidades musulmanas, ninguna de ellas dirige medidas específicas para estimular la “apertura”, integración

y “europeización” de los conceptos del islam que las gobiernan. En cambio, las comunidades que denuncian más activamente la necesidad de desarrollar y promover un tipo de islam español, europeo y occidental,⁴¹ como en el caso de la iniciativa de las madres conversas en la escuela pública (véase el capítulo VI), encuentran el rechazo oficial más virulento.

Con su extraña mezcla de elementos antiguos y modernos, la islamofobia y la arabofobia todavía son herramientas poderosas en la construcción de la identidad incluso dentro de las instituciones gubernamentales (Goytisolo, 2003). Su continuidad incontestada impide a las instituciones percibir el islam y las sociedades musulmanas contemporáneas como un complejo de fuerzas muy heterogéneo que, en distintos grados, contribuirá necesariamente a la composición de la sociedad española –con o sin la colaboración institucional. Solo una de las representantes institucionales, la directora de los servicios comunitarios del barrio del Albayzín, reconoce la importancia de superar las visiones esencialistas del “nosotros” y el “ellos”; en el debate sobre la “aboriginalidad” del cristianismo o el islam en España, insta a ambas partes a aceptar el carácter necesariamente mestizo de la futura Andalucía:

Volver a esos términos de exclusión o de machacar que yo estaba aquí antes que tú, pues no nos lleva a ningún sitio. Eso es una polémica absurda, sin futuro. No podemos estar mirando de que si yo estaba dos días antes que tú aquí. O de dónde provengo yo que vivo aquí y que nací aquí. Además, mi identidad es múltiple, de mil sitios. Yo estoy convencida de que es por ahí por donde hay que abrir camino. Decían: “es que nosotros estamos aquí para reivindicar lo nuestro”, y entonces cuando vengan los descendien-

⁴¹ Nielsen (1999), Ramadan (2001) y Allievi y Nielsen (2003) tratan con detalle la noción de “islam europeo”.

tes de los visigodos también van a venir reivindicando lo suyo... ¿pero a dónde nos lleva semejante historia? Se trata de que estamos en estas circunstancias, que vamos a unas sociedades mestizas, de mezclas, que eso es bueno, que eso es positivo, que tenemos que tener... que todos tenemos que ceder en cosas y eso... ¡Pues claro que no es fácil! Claro que no, ¿quién dijo que era fácil convivir?

Las ONGs comparten esta insistencia en fomentar, dentro de las comunidades inmigrantes y en la sociedad de acogida que las envuelve, la convicción de que el mestizaje y la hibridación no amenazan, sino que enriquecen su futuro común. De un modo similar a las instituciones públicas, las ONGs españolas no implementan ninguna medida explícitamente antidiscriminatoria a favor de las musulmanas. Algunas organizaciones simplemente carecen de una perspectiva amplia, ya que están completamente absorbidas por las actividades prácticas de apoyo diarias. La representante de Cáritas, por ejemplo, admite que nunca había pensado en iniciativas antidiscriminación diferenciadas:

Es un tema que nunca nos hemos planteado como tal, el tema de la discriminación lo hemos tenido hasta ahora un poco más visible en cuanto a la etnia gitana, porque son quizá la parte de la población que puede tener un tipo de discriminación. Aquí, hasta ahora han sido ellos la población mayoritaria, y en cuestión de unos años, pues Priego, lo mismo que otros municipios, se ha visto sobrecargado de otro tipo de población de inmigrantes que vienen de otros países; pero yo creo que ha sido un poco repentino y ahora quizás están surgiendo en todas las instituciones la cuestión como un problema actual, y hasta ahora nosotros no nos lo hemos planteado como una actuación necesaria e inminente. Es una cosa que hemos ido trabajando de una forma espontánea y trabajando con ellos igual que si fueran otro grupo de población.

La Cruz Roja, otra ONG importante, cree que su aproximación “generalista” para dar respuesta a las necesidades básicas de las personas inmigrantes es antidiscriminatoria como tal. El representante local de la organización admite que, además de este trabajo diario, no se están emprendiendo campañas o iniciativas de empoderamiento: “El trabajo diario tanto de mi parte como por parte de los compañeros ya es un trabajo de medida antidiscriminatoria, pero no hay un trabajo específico de campaña.”

Otras ONGs denuncian explícitamente que las medidas antidiscriminatorias dirigidas de manera específica a las musulmanas serían igualmente de naturaleza discriminatoria. Como señala el presidente de Granada Acoge, el simple fomento de la integración y la lucha contra la exclusión social y la marginalización tendrá efectos antidiscriminatorios por sí mismo sin necesidad de medidas específicas:

Es que no nos planteamos que sean antidiscriminatorias, simplemente que es un colectivo desfavorecido como otros muchos de los que hay. Y nosotros, en este caso concreto, ayudamos a este, pero no creemos que sea incompatible con la ayuda a otros colectivos. Es un poco una ayuda más especial que al colectivo, al grupo mayoritario, social mayoritario, porque este grupo social mayoritario tiene muchos más recursos, más posibilidades de ayuda que otro colectivo, o sea que, en todo caso, este colectivo tiene políticas que están por debajo de las políticas normales respecto a los otros colectivos, al mayoritario.

De una manera similar, la Asociación Pro Derechos Humanos, la ONG más importante especializada en asesorar legalmente a las personas inmigrantes y prevenir y denunciar los abusos de los derechos humanos cometidos por las instituciones del gobierno español sobre todo en el ámbito de la política de inmi-

gración, rechaza medidas antidiscriminatorias específicas. En palabras de su secretario general en Granada, la lucha común por la igualdad y la justicia es suficiente: “Bueno... nosotros nos basamos en la Carta Universal de los Derechos Humanos, y ya está. Todos somos iguales, libres, independientemente de raza, etcétera.”

Las ONGs españolas, además de dirigirse a las musulmanas inmigrantes a través de su provisión de servicios diaria, la defensa legal y otras actividades relacionadas con la inmigración, también se dedican a prevenir las actitudes racistas y xenófobas en la sociedad de acogida. Así, la mayoría de ONGs dividen sus actividades según su principal objetivo y beneficiario, el grupo minoritario, por un lado, y la sociedad mayoritaria, por el otro.⁴² En el trabajo contra el racismo, sus actividades se limitan con frecuencia a medidas de “sensibilización” de la opinión pública local y regional. Talleres en escuelas públicas, campañas mediáticas y actos lúdicos “multiculturales” deberían prevenir o disminuir las actitudes xenófobas.

Por ejemplo, hace ya más de una década, un grupo de “celebridades locales”, no musulmanas pero islamofílicas, procedentes de la academia, las artes y algunas de la política, emitieron el Manifiesto del Día de la Toma. En este documento, reclamaban una sustancial reforma de la principal festividad de la ciudad, el 2 de junio, Día de la Toma, que conmemora la definitiva conquista de Granada en 1492 por parte de los Reyes Católicos de Castilla y Aragón. Desde su aparición pública, un movimiento local cada vez más heterogéneo está proponiendo cambios para desmilitarizar, secularizar y “multiculturalizar” las reminiscencias político-religiosas del “catolicismo nacional”

⁴² La dialéctica de esta subdivisión y sus implicaciones para la orientación asistencialista *vs.* reivindicativa de las ONGs se analizan y discuten en Dietz (2000).

franquista que todavía caracterizan esta festividad. Para canalizar institucionalmente los debates entre los sectores localistas y nacionalistas, por un lado, que defienden la “naturaleza inmutable de nuestra conmemoración de esta épica conquista histórica”, y sus principales oponentes regionalistas andaluces y multiculturalistas, por otro lado, que luchan para sustituir el Día de la Toma por una Fiesta de la Tolerancia inclusiva,⁴³ las autoridades municipales de Granada han decidido complementar las actividades predominantes y católicas del Día de la Toma con una agenda multicultural y alternativa que conmemora la “coexistencia pacífica” de las “Tres Culturas de al-Ándalus” simbolizadas por la historia de Granada.

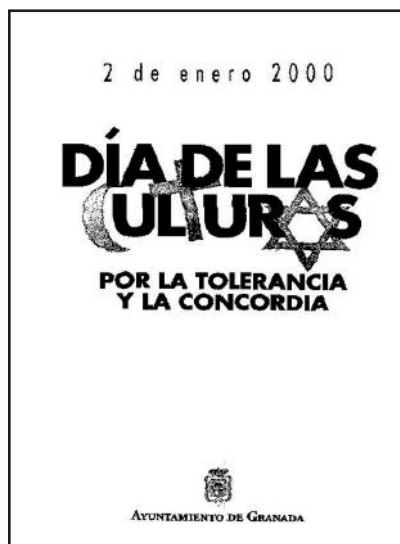


Figura 16. El Día de las Culturas de al-Ándalus.

⁴³ El Colectivo Manifiesto 2 de Enero (1996) presenta la posición andalucista e islamofílica, mientras que Garrido Atienza (1998) resume el punto de vista tradicional católico y localista.

Para algunas mujeres, estas actividades son potencialmente antidiscriminatorias, aunque suelen ser excepcionales, aisladas y centradas solo en eventos festivos extraordinarios. El representante de la Cruz Roja menciona la Fiesta de la Interculturalidad, un acto musical, gastronómico y cultural celebrado anualmente y promovido por varias ONGs locales como una “especie de” medida antidiscriminación, aunque la considera en cierto modo un lujo con respecto a las necesidades básicas de las personas inmigrantes:

Que hubiera un espacio de encuentro, como puede ser la Fiesta de la Interculturalidad, pues que no sea solo la fiesta, que sea un espacio de encuentro en el que se dé a conocer que existen otras culturas y que tienen unas características determinadas y que son muy ricas [...] Lo más urgente es el tema del plan de empleo, el tema de la vivienda, el tema del trabajo, era lo más urgente, y el tema antidiscriminatorio y de la interculturalidad yo los considero fundamentales, y lo que he hecho ha sido contactar con Granada Acoge y decir que Cruz Roja también quiere estar este año en la Fiesta de la Interculturalidad y colaborar en la medida de lo posible y, no sé, de alguna manera estar también en los foros que haya de medidas antidiscriminatorias, de interculturalidad y temas de este tipo, pues estar ahí.

Varias asociaciones de mujeres inmigrantes buscan también esta “aproximación festiva” a la integración de las minorías culturales en la sociedad de acogida. Considerando la a menudo asombrosa ignorancia que encuentran al tratar con sus vecinos y vecinas no musulmanas, las representantes de estas organizaciones creen que una aproximación divertida y basada en el ocio, pero implícitamente educativa, asegurará el mutuo entendimiento o al menos fomentará la tolerancia de la diversidad cultural y religiosa. Una miembro fundadora de Yumma África,

una asociación de mujeres africanas subsaharianas, espera difundir este tipo de conocimiento mínimo cultural y contextual a través de la música:

Ahora estamos promocionando la cultura de estos países, y yo soy bailarina y además música, y estamos trayendo gente con mucho talento... Yo creo que la música es un lenguaje mucho más directo y mejor para entenderse, eso de entenderse y tolerarse no es una tarea fácil y creo que [es] utópica, porque todos estamos defendiendo lo nuestro, nuestra comida... Pero en este momento de globalización no nos queda más remedio que convivir, y hay mucha gente que aboga por esto... Y desde la asociación queremos terminar con los tópicos sobre todo respecto a la mujer africana, la mujer subsahariana, porque primero hay mucho desconocimiento de esas mujeres, pero no es fácil porque no hay suficientes medios y hay muchos impedimentos.

Finalmente, algunas ONGs españolas y las asociaciones que representan a las mujeres inmigrantes coinciden en señalar la promoción de interacciones directas, diarias y “normalizadas” entre las musulmanas y sus vecinas y vecinos no musulmanes y/o no inmigrantes como su objetivo principal y más exigente. A menudo, las circunstancias locales, los procesos de guetización y segregación que se están dando, no fomentan los encuentros entre, por ejemplo, mujeres católicas y musulmanas o españolas y marroquíes. En consecuencia, estos encuentros interculturales se buscan provisionalmente dentro de las propias Organizaciones No Gubernamentales. Algunas de ellas se están esforzando por aumentar la participación de las musulmanas en las ONGs españolas, lo cual supuestamente las transformaría en espacios potencialmente interculturales donde compartir e intercambiar no solo los aspectos en común, sino también las diferencias y los prejuicios y estereotipos que

se oponen mutuamente. El representante de una ONG proinmigración lo explica así:

Nosotros tratamos de tener en cuenta el tema musulmán, el tema cultural, por ejemplo, en la sensibilidad con la gente que se trabaja; si planteamos unas excursiones para niños y van a ir niños inmigrantes y una parte de ellos son musulmanes, tienen que tener la opción de poder llevar una dieta musulmana. Eso es un cambio que a lo mejor antes decíamos pues no, pues aquí todo el mundo tiene que ser igual. Otra cosa es que nosotros intentamos saber cómo los inmigrantes nos ven a nosotros, y en la crítica o en la percepción de cómo nos ven, ponen de relieve unas cosas y no valoran otras cosas; entonces, a lo mejor sobre esas cosas tenemos que corregir, ver si lo que ponen de relieve como crítica es un punto débil nuestro, que no lo trabajamos bien, o si lo que nosotros pensamos que es importante, ellos no lo reconocen como tal; entonces es que a lo mejor no resultan tan importante y resultan más importantes otras cosas, pero que tendemos a respetar un poco su capacidad de moverse, de plantear cosas: si van a crear otra asociación, que si van a plantear por otro lado y ser uno más, como una parte del problema y no ser los que llevan el problema y los representantes de... Porque nosotros trabajamos con inmigrantes, pero no somos los inmigrantes, entonces los que saben los problemas de los inmigrantes son los inmigrantes, y nosotros intentamos acercarnos a eso, pero que lo ideal sería que sea ellos los que lo lleven.

El intercambio no debería tener lugar solo en el nivel individual de participar en una ONG establecida y gestionada por miembros de la sociedad de acogida. Otro objetivo consiste en crear canales organizativos y plataformas comunes permanentes como los que están apareciendo actualmente fruto del diálogo y el intercambio entre ONGs españolas y organizaciones de voluntariado, por

un lado, y asociaciones de musulmanas y/o inmigrantes, por otro lado.

Ambas partes entrevistadas coinciden en la necesidad no solo de intercambiar experiencias y unir fuerzas, sino también de “cruzar los límites” de las fuentes de discriminación y las posibilidades de tratar sus complejos y enmadejados orígenes. A través de estos incipientes intercambios, las ONGs españolas locales se verían obligadas a revisar su estrecha percepción del rol de las mujeres en el islam y a cuestionar su insistencia en las formas endógenas de discriminación, mientras que las asociaciones de mujeres tendrían acceso a un escenario más amplio de la sociedad civil local, lo cual les permitiría identificar nuevos “aliados”, hombres y mujeres, en su lucha contra las fuentes de discriminación exógenas y endógenas.

Sendas alternativas hacia la formación de comunidades

A pesar de las percepciones a menudo divergentes y de las experiencias de exclusión de género y discriminación etnorreligiosa, en los últimos años nuevas formas de participación organizacional parecen dar pie de forma dubitativa a estas alianzas “interculturales”. Varias de las ONGs estudiadas han conseguido empezar a tender puentes sobre la brecha entre la casi inexistente infraestructura de la comunidad inmigrante y la ignorancia, falta de interés y/u hostilidad de la sociedad de acogida. Mientras la mayoría de las asociaciones de mujeres inmigrantes, de reciente aparición, todavía están más centradas en su contexto de origen y en los espacios migratorios internacionales de sus miembros transmigrantes, el éxito pionero de varias ONGs locales consiste en ofrecer espacios interculturales a las musulmanas y en servir como puntos de encuentro donde los discursos y prácticas acerca del género, la

religión, la cultura y la etnia se articulan, negocian y proyectan al contexto exterior.

Así, la dimensión intercultural tiene una doble vertiente: en primer lugar, en el nivel de la práctica diaria, el conflicto, el aprendizaje y el intercambio intercultural tienen lugar, entre sus participantes y activistas, inmigrantes y nativas, dentro de la ONG; en segundo lugar, en el nivel del discurso, a través de sus campañas, redes y movilizaciones, los miembros y participantes de las ONGs empiezan a compartir procesos de distanciamiento de las tendencias y movimientos locales arabofóbicos e islamofóbicos.

Todas las musulmanas inmigrantes que están participando en la creación de sus propias asociaciones e instituciones comunitarias ya han pasado por un proceso bastante largo de trabajar –como voluntarias o con una relación contractual– en ONGs locales especializadas en apoyar y asesorar a las inmigrantes. Sin embargo, en el desarrollo de estos encuentros e intercambios con voluntariado de la sociedad de acogida, ambas partes suelen coincidir en que, a la larga, los espacios asociativos dominados por personas nativas deberían complementarse con las asociaciones de las propias personas inmigrantes. Pese a estas deficiencias en la representación y participación local de la inmigración, en el contexto de los últimos años, con tensiones crecientes alrededor de la inmigración y las políticas identitarias, el foco combinado de las ONGs en la provisión de servicios y en el intercambio intercultural está empezando a transformar con éxito su estatus original de meras agencias especializadas en la atención de inmigrantes para convertirse en nuevos actores sociales colectivos por sí mismas. Paradójicamente, es el débil carácter de las infraestructuras de la comunidad inmigrante, junto con el sentimiento y las actitudes explícitamente antiinmigración o islamofóbicas, lo que obliga a las ONGs a evolucionar hacia una comunidad propia, alternativa e intercultural.

La falta de integración en la sociedad de acogida y la falta de posibilidades para establecer “colonias étnicas” fuertes y autosegregadas (Heckmann, 1991) crean un híbrido institucional que intenta tender puentes sobre las diferencias inmigrante-nativa en cuanto al género, la religión, la etnia y/o la cultura mediante una política identitaria común e inclusiva. Este es el cambio para complementar la provisión de servicios con el activismo multicultural a través del cual las ONGs estudiadas están entrando en los debates locales entre sectores islamofóbicos e “islamofílicos” o conversos musulmanes.⁴⁴ Gracias a sus excelentes relaciones con la élite política en el gobierno y los representantes católicos locales, combinadas con su experiencia ampliamente probada en los temas de inmigración, los y las activistas de las ONGs –nativas e inmigrantes– consiguen desetnificar el abismo, que se ensancha peligrosamente, en el debate esencialista entre “ellos” y “nosotros”. Existen dos tendencias en el activismo contemporáneo proinmigración que instan explícitamente a las ONGs a desesencializar las políticas identitarias:

- a) En primer lugar, las inmigrantes musulmanas que están plenamente integradas en las ONGs locales como activistas o voluntarias y que, por tanto, cruzan con éxito la línea divisoria entre proveedoras de servicios y receptoras, tienden a compartir una concepción del islam bastante “relajada” y secularizada, que viven como una práctica rutinizada, no como un signo de identidad (véase el capítulo III).

⁴⁴ Los conflictos etnificados que están apareciendo actualmente entre estos movimientos islamofóbicos e islamofílicos en la comunidad andaluza son analizados en Dietz (2004).

b) Esta tendencia se complementa con otra, que no se hace evidente solo en el caso de las mujeres inmigrantes activistas, sino que también está presente en los miembros nativos de las ONGs. A través de su rutina diaria y sus prácticas de mediación, que interrelacionan a las propias personas inmigrantes, sus contextos de origen y sus comunidades emergentes en la sociedad de acogida con instituciones gubernamentales locales, regionales y nacionales oficialmente preocupadas por la inmigración de fuera de la UE, las ONGs se están convirtiendo gradualmente en intermediarias “estratégicas” y no solo a escala doméstica. Tanto la presión unificadora ejercida por la Unión Europea mediante su perspectiva armonizadora del Tratado de Schengen como los espacios migratorios –entre lugares de origen, países de tránsito, regiones de acogida y redes asociativas y de parentesco– cada vez más transnacionalizados que ha creado la población inmigrante promueven necesariamente la “internacionalización” de las actividades locales voluntarias en apoyo de la población inmigrante: los contactos y las relaciones se establecen no solo con otras iniciativas europeas de apoyo a los y las inmigrantes, sino también con las ONGs, asociaciones y redes comunitarias marroquíes domésticas. Así, las ONGs están empezando a formar parte de los “movimientos sociales transnacionales” que, desde un punto de vista organizativo, empiezan a parecerse a las comunidades transnacionales que pretenden apoyar (Cohen, 1998).

Pese a sus orígenes distintos, las dos tendencias internas de las ONGs, por un lado, su interpretación del islam como una simple práctica religiosa habitual más, comparable a las actitudes secularizadas de la mayoría de andaluces y andaluzas contem-

poráneos hacia el catolicismo y, por otro lado, su integración en redes organizativas de alcance tanto europeo como transmediterráneo, coinciden en un aspecto importante: contribuyen a desesencializar el presunto “choque cultural” entre los discursos identitarios mutuamente excluyentes y a hibridizar las prácticas culturales de las personas nativas e inmigrantes.

Así, mediante sus diferentes prácticas diarias desarrolladas en espacios organizativos proveídos por la sociedad civil local, las mujeres inmigrantes musulmanas que viven, trabajan, estudian y/o hacen voluntariado en las ONGs del sur de España están, paso a paso, librándose de ser tratadas como simples “hijastras” y reminiscencias indeseables de un pasado olvidado o rechazado. Después de haber sido siempre tratadas como meros objetos –de la supuesta tradición, del deseo masculino o del simple paternalismo–, las nuevas hijas de al-Ándalus están ayudando decisivamente a la sociedad civil andaluza a ponerse a la altura de su propio pasado plurirreligioso y de su futuro multicultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-TARBUSCH, José. *Islam y comunidad islámica en Canarias*. Universidad de La Laguna, La Laguna, 2002.
- ABUMALHAM, Montserrat (ed.). *Comunidades islámicas en Europa*. Trotta, Madrid, 1995.
- AGRELA, Belén. *Spain as a Recent Country of Immigration: How Immigration Became a Symbolic, Political, and Cultural Problem in the 'New' Spain*. University of California at San Diego, CCIS, San Diego, 2002.
- AGRELA, Belén & Gunther Dietz. “¿Actores no gubernamentales versus gubernamentales? La gobernanza multiniveles y la integración de inmigrantes en España”, *Migración y Desarrollo*, núm. 4, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2005, pp. 20-41.
- AGRELA, Belén y Sandra Gil Araujo. “Constructing Otherness: The Management of Migration and Diversity in the Spanish Context”, *Migration: European Journal of International Migration and Ethnic Relations*, vol. 43/44/45, European Migration Centre, Berlín, 2005, pp. 9-34.
- AGUSTÍN, Laura. *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*. Zed Books, Londres, 2007.
- AIXELÁ, Yolanda. *Mujeres en Marruecos: un análisis desde el parentesco y el género*. Bellaterra, Barcelona, 2000.
- ALLIEVI, Stefano. *Nouveaux protagonistes de l'islam européen: naissance d'une culture euroislamique? Le rôle des convertis*. European University Institute, Florencia, 2000.
- ALLIEVI, Stefano y Jorgen S. Nielsen (eds.). *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Brill, Leiden, 2003.

- ALLOULA, Malek. *The Colonial Harem*. University of Minnesota Press, Mineápolis, 1986.
- AN-NISA. *III Congreso de la Mujer Musulmana: a la búsqueda de nuestras fuentes. Actas del congreso*. An-Nisa, Córdoba, 2002.
- ANWAR, Muhammad. *Race Relations Policies in Britain: Agenda for the 1990s*. University of Warwick-Centre for Research in Ethnic Relations, Coventry, 1991.
- APARICIO, Rosa (dir.). *Identidad y género: mujeres magrebíes en Madrid*. Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer, Madrid, 1998.
- APARICIO, Rosa y Andrés Tornos. *Hijos de inmigrantes que se hacen adultos: marroquíes, dominicanos, peruanos*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2003.
- ARANGO, Joaquín. "Becoming a Country of Immigration at the End of the Twentieth Century: the Case of Spain", R. King, G. Lazaridis, Ch. Tsardanidis (eds.), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*. Macmillan/St. Martin's Press, Hampshire/Nueva York, 2000, pp. 253-276.
- . "La inmigración en España a comienzos del siglo XXI: un intento de caracterización", F. J. García Castaño y C. Muriel López (eds.), *La inmigración en España. Contextos y alternativas*. Laboratorio de Estudios Interculturales, Granada, 2002.
- ASEP [Análisis Sociológicos, Económicos y Políticos, S. A.]. *Actitudes hacia los inmigrantes*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Observatorio Permanente de la Inmigración, Madrid, 1998.
- AUBARELL, Gemma. "Una propuesta de recorrido bibliográfico por las migraciones femeninas en España", *Papers*, núm. 60, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2000, pp. 391-413.

- AUBARELL, Gemma y Ricard Zapata. *Inmigración y proceso de cambio*. Icaria & IEMed, Barcelona, 2004.
- AYUNTAMIENTO DE GRANADA. *II Plan Municipal de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres 1997-2001*. Ayuntamiento de Granada, Concejalía de la Mujer, Granada, 1997.
- BENRADI, Malika. “El derecho de familia en Marruecos y su repercusión en el estatuto jurídico de las mujeres”, M.-À. Roque (dir.), *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental*. Icaria, Barcelona, 2000, pp. 91-126.
- BESCANSÀ, María Jesús y Carlos Esteban. *El área de religión en la LOGSE: Andalucía*. Editorial PPC, Madrid, 1999.
- BLASCHKE, Jochen (ed.). *Multi-Level Discrimination Against Muslim Women in Europe*. Edition Parabolis, Berlín, 2002.
- BORRÁS RODRÍGUEZ, Alegría et al. *Diez años de la Ley de Extranjería: balance y perspectivas*. Fundación Paulino Torras Domenech, Barcelona, 1995.
- BROWN, Michael. “Orientalism and Resistance to Orientalism: Muslim Identities in Contemporary Western Europe”, S. Roseneil y J. Seymour (eds.), *Practising Identities: Power and Resistance*. Macmillan, Londres, 1999, pp. 180-198.
- BUADES FUSTER, Josep y Fernando Vidal Fernández. *Minorías de lo mayor: minorías religiosas en la Comunidad de Valencia*. Icaria, Madrid, 2007.
- CACHÓN, Lorenzo. *Prevenir el racismo en el trabajo en España*. IMSERSO, Madrid, 1999.
- CALAVITA, Kitty. “Immigration, Law, and Marginalization in a Global Economy: Notes from Spain”, *Law and Society Review*, núm. 32, Law and Society Association, Danvers, 1998, pp. 529-566.
- CALVO BUEZAS, Tomás. *Los racistas son los otros: gitanos, minorías y derechos humanos en los textos escolares*. Editorial Popular, Madrid, 1989.

- CASA ÁRABE. *Musulmanes en España: guía de referencia*. IEAM, Madrid, 2009.
- CHARRAD, Mounira M. *States and Women's Rights: the Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. University of California Press, Berkeley, 2001.
- COHEN, Robin. "Transnational Social Movements: An Assessment", ponencia presentada en el seminario del Transnational Communities Programme, Oxford University, Oxford, 1998.
- COLECTIVO IOE. *La discriminación laboral a los trabajadores inmigrantes en España*. ILO, Ginebra, 1995.
- . *Inmigrantes, trabajadores, ciudadanos: una visión de las migraciones desde España*. Universitat de València, Patronat Sud-Nord, Valencia, 2000.
- . *Mujer, trabajo e inmigración*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2001.
- COLECTIVO MANIFIESTO 2 DE ENERO. "*Manifiesto 2 de Enero: para transformar el Día de la Toma en Fiesta de la Tolerancia*". Comares, Granada, 1996.
- [CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA]. "Constitución Española", Editorial Arguval (ed.), *Declaración Universal de los Derechos Humanos-Constitución Española-Estatuto Autonómico de Andalucía*. Málaga, 1991, pp. 17-105.
- CORNELIUS, Wayne A. "Spain: The Uneasy Transition from Labor Exporter to Labor Importer", W. A. Cornelius, T. Tsuda, P. L. Martin y J. F. Hollifield (eds.), *Controlling Immigration: A Global Perspective*. Stanford University Press, Stanford, 2004.
- DE BOTTON, Lena, Lidia Puigvert y Fatima Taleb. *El velo elegido*. El Roure, Barcelona, 2004.
- DE MADARIAGA, María Rosa. "La imagen de Marruecos y la interpretación de la historia en el sistema educativo español", G. Martín-Muñoz (dir.), *Aprender a conocerse: per-*

- cepciones sociales y culturales entre España y Marruecos*. Fundación Repsol-YPF, Madrid, 2001, pp. 117-150.
- DETTMAR, Erika. *Rassismus, Vorurteile, Kommunikation: afrikanisch-europäische Begegnungen in Hamburg*. Reimer, Berlín, 1989.
- DIETZ, Gunther. *El desafío de la interculturalidad: el voluntariado y las Organizaciones No Gubernamentales ante el reto de la inmigración*. Laboratorio de Estudios Interculturales, Fundación La Caixa, Granada y Barcelona, 2000.
- . “Frontier Hybridization or Culture Clash? Transnational Migrant Communities and Sub-national Identity Politics in Andalusia, Spain”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, núm. 6, University of Sussex, Brighton, 2004, pp. 1087-1112.
- . “Invisibilizing or Ethnicizing Religious Diversity? The Transition of Religious Education Towards Pluralism in Contemporary Spain”, R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse y J. P. Willaime (eds.), *Religion and Education in Europe: Developments, Contents and Debates*. Waxmann, Münster y Nueva York, 2007, pp. 103-131.
- . “La educación religiosa en España: ¿contribución al diálogo intercultural o factor de conflicto entre religiones?”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. 14, núm. 28, Universidad de Colima, Colima, 2008, pp. 11-46.
- . *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: An Anthropological Approach*. Waxmann, Münster, Nueva York, Múnich y Berlín, 2009.
- DIETZ, Gunther y Maripaz Peña García. “Formalizing or Marginalizing the Immigrants’ Shadow Economy?: NGOs and Local Authorities as Intercultural Intermediaries between Senegalese Tradesmen and Their Spanish Customers in Two Andalusian Towns”, *High Plains*

- Applied Anthropologist*, vol. 19, núm. 1, High Plains Society for Anthropology, Boulder, 1999, pp. 1-9.
- DIETZ, Gunther y Ángeles Piñar Álvarez. *La cerámica granadina entre industrialización, folclorización y reapropiación local: consumo cultural, habitus diferencial e identidad en una ciudad andaluza*. Verlag für Ethnologie, Universität Bremen, Hannover y Bremen, 2000.
- DIETZ, Gunther y F. Javier Rosón Lorente. *¿Hibridación de fronteras en los márgenes de Europa? Las Organizaciones No Gubernamentales ante el reto de la intermediación intercultural entre la inmigración norteafricana y la sociedad civil andaluza*. Laboratorio de Estudios Interculturales, Granada, 2002.
- DIETZ, Gunther y Nadia El-Shohoumi. *Muslim Women in Southern Spain: Stepdaughters of Al-Andalus*. University of California at San Diego, Center for Comparative Immigration Studies, Lynne Rienner Publishers, San Diego y Boulder, 2005.
- DIETZ, Gunther, Javier Rosón Lorente y Francisca Ruiz Garzón. "Religion and Education in the View of Spanish Youth: The Legacy of Mono-Confessionalism in Times of Religious Pluralisation", Th. Knauth, G. Bertram-Troost, J. Igrave y D.-P. Jozsa (eds.), *Encountering Religious Pluralism in School and Society: A Qualitative Study of Teenage Perspectives in Europe*. Waxmann, Münster y Nueva York, 2008, pp. 21-49.
- DOBIE, Madelain. *Foreign Bodies: Gender, Language and Culture in French Orientalism*. Stanford University Press, Stanford, 2001.
- EDLES, Laura Desfor. *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy after Franco*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

- EL GUINDI, Fadwa. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Berg, Oxford y Nueva York, 1999.
- EL HARRAS, Mokhtar. “La inmigración marroquí en España: percepciones desde dentro y fuera”, G. Martín-Muñoz (dir.), *Aprender a conocerse: percepciones sociales y culturales entre España y Marruecos*. Fundación Repsol-YPF, Madrid, 2001, pp. 55-66.
- ENAR [European Network Against Racism]. *Towards Equal Treatment: Transposing the Directive-Analysis and Proposals*. ENAR, Bruselas, 2002.
- ERIKSEN, Thomas H. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Pluto Press, Londres y Boulder, 1993.
- ESCRIVÁ, Ángeles. “The Position and Status of Migrant Women in Spain”, F. Anthias & G. Lazaridis (eds.), *Gender and Migration in Southern Europe: Women on the Move*. Berg, Oxford y Nueva York, 2000, pp. 199-226.
- ESTRUCH, Joan *et al.* *Las otras religiones: minorías religiosas en Cataluña*. Icaria, Madrid, 2006.
- EUMC [European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia]. *Anti-Discrimination Legislation in EU Member States: Spain*. EUMC, Viena, 2002.
- ETXEBERRÍA, Xavier, Eduardo J. Ruiz y Trinidad L. Vicente. *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*. Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe & Diputación Foral de Guipúzcoa, Bilbao, 2008.
- FATHI, Ali. “Politik gegen Diskriminierung: Traditionen, Entwicklungen und Gesetzgebung in den Ländern der EU”, Friedrich Ebert Stiftung y Büro gegen Ethnische Diskriminierungen (eds.), *Migration und Antidiskriminierungspolitik in Europa*. Friedrich Ebert Stiftung y Büro gegen Ethnische Diskriminierungen, Berlín, 1998, pp. 8-20.

- FERNÁNDEZ CORDÓN, Juan Antonio *et al.* *Informe sobre extranjeros de tercera edad en España*. Instituto de Demografía, Madrid, 1993.
- FRANZÉ MUDANO, Adela. “Políticas educativas e inmigración: algunas notas sobre la enseñanza de la lengua y cultura de origen”, *OFRIM Suplementos*, noviembre-diciembre, OFRIM, Madrid, 1999, pp. 83-97.
- GARCÍA-CANO TORRICO, María. *Migraciones y género: el caso de la comunidad marroquí en Málaga*. CEDMI, Málaga, 2000.
- GARCÍA CASTAÑO, F. Javier. “Algunos datos aproximativos a la presencia de extranjeros en España, Andalucía y Granada”, F. J. García Castaño *et al.* *Inmigración extranjera en Granada*. Ayuntamiento de Granada, Granada, 2001, pp. 41-56.
- GARCÍA CASTAÑO, F. Javier, Antolín Granados Martínez y María García-Cano Torrico. “De la educación multicultural e intercultural a la lengua y cultura de origen: reflexiones sobre el caso español”, F. J. García Castaño y A. Granados Martínez (eds.). *Lecturas para educación intercultural*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 81-127.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, María del Mar y Ignacio García Borrego. “Identidad y género: mujeres magrebíes en Madrid”, *OFRIM Suplementos*, junio, Madrid, 1998, pp. 79-95.
- GARRIDO ATIENZA, Miguel. *Las fiestas de la Toma*. Estudio preliminar por J. A. González Alcantud, Universidad de Granada, Granada, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Yale University Press, New Haven, 1968.
- . “From the Native’s Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding”, C. Geertz: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books, Londres y Nueva York, 1983, pp. 55-70.

- GIL ARAUJO, Sandra. "Extranjeros bajo sospecha: lucha contra el terrorismo y política migratoria en EEUU y la Unión Europea", M. Aguirre & M. González (eds.). *De Nueva York a Kabul: Anuario CIP 2002*. Centro de Investigación para la Paz, Icaria, Madrid y Barcelona, 2002a, pp. 127-144.
- . "Políticas públicas como tecnologías de gobierno: las políticas de inmigrantes y las figuras de la inmigración", C. Clavijo & M. Aguirre (eds.). *Políticas sociales y Estado de bienestar en España: las migraciones*. Fundación Hogar del Empleado, Madrid, 2002b, pp. 147-191.
- . *Las argucias de la integración. Construcción nacional y gobierno de lo social a través de las políticas de integración de inmigrantes: los casos de Cataluña y Madrid*. Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 2007.
- . *Civic Stratification, Gender and Family Migration Policies in Europe: Family Migration Policies in Spain*. International Centre for Migration Policy Development, Viena, 2010.
- GODDARD, Hugh. *A History of Christian-Muslim Relations*. Edinburgh University Press, Edimburgo, 2000.
- GOLD, Steven & Ivan Light. *The Ethnic Economy*. Academic Press, San Diego, 1999.
- GONZÁLEZ BAREA, Eva. *Estudiantes marroquíes en España: educación universitaria y migraciones*. Editorial Doble J, Sevilla, 2007.
- GONZÁLEZ BAREA, Eva y Gunther Dietz. "Eine grenzüberschreitende Bildungselite: Studierende aus Marokko an der Universität Granada", *Der Überblick*, vol. 35, núm. 4, Dienste in Übersee, Hamburgo, 1999, pp. 26-28.
- . "Transnationale Bildungsverläufe marokkanischer Jugendlicher in Spanien: das Migrationssystem marokkanischer Studierender", C. Hunner-Kreisel, A. Schäfer y M. D. Witte (eds.). *Jugend, Bildung und Globalisierung*:

- Sozialwissenschaftliche Reflexionen in internationaler Perspektive*. Juventa Verlag, Weinheim y Múnich, 2008, pp. 129-143.
- GOYTISOLO, Juan. "Judíos, moros, negros, gitanos y demás gente de mal vivir...", *Libertad, libertad, libertad*. Seix Barral, Barcelona, 1978, pp. 119-125.
- . *Reivindicación del Conde don Julián*. Ed. por L. Gould Levine, Cátedra, Madrid, 1985.
- . "Convivencia con el islam", *Revista de Occidente*, núm. 263, Madrid, 2003, pp. 7-17.
- GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, Encarnación. *Intellektuelle Migrantinnen-Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung: eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung*. Leske + Budrich, Opladen, 1999.
- HALL, Stuart. "Introduction: Who Needs Identity?", S. Hall & P. du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. SAGE, Londres, 1996, pp. 1-17.
- HALLIDAY, Fred. "Islamophobia Reconsidered", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, núm. 5, Ethnic and Racial Studies, Londres, 1999, pp. 892-902.
- HANNKEN, Helga. *Migrationsbewegungen in einem altkastilischen Dorf*. LIT-Verlag, Münster, 1994.
- HART, David Montgomery y Rachid Raha Ahmed. *La sociedad bereber del Rif marroquí: sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Universidad de Granada, Granada, 1999.
- HECKMANN, Friedrich. "Ethnische Kolonien", *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, núm. 16, Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, Viena, 1991, pp. 25-41.
- HERRANZ, Yolanda. "Inmigración e incorporación laboral", *Migraciones*, núm. 8, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2000, pp. 127-164.

- HUNTINGTON, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Barcelona, 1997.
- ILO [International Labor Organization]. *Challenging Discrimination in Employment: A Summary of Research and a Compendium of Measures*. International Labour Office, Ginebra, 2000.
- IZQUIERDO, Antonio. *La inmigración en España 1980-1990*. Trotta, Madrid, 1992.
- . *Los inmigrantes extranjeros en Andalucía: perfil sociodemográfico*. Junta de Andalucía, Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales, Sevilla, 1995.
- . *La inmigración inesperada: la población extranjera en España (1991-1995)*. Trotta, Madrid, 1996.
- JAWAD, Haifaa A. *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*. Macmillan, St. Martin's Press, Hampshire y Nueva York, 1998.
- JIMÉNEZ-AYBAR, Iván. *El islam en España: aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 2004.
- JIMÉNEZ LAUX, Rosa María. *Soziales Kapital in transnationalen Netzwerken marokkanischer Hausmädchen in Spanien: eine ethnographische Studie*. Tesis doctoral, Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Bielefeld, 2002.
- JURDAO ARRONES, Francisco y María Sánchez. *España, asilo de Europa*. Planeta, Barcelona, 1990.
- KEARNEY, Michael. "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, núm. 24, Annual Reviews, Boulder, 1995, pp. 547-565.
- KING, Russell. "Southern Europe in the Changing Global Map of Migration", R. King, G. Lazaridis y Ch. Tsardanidis (eds.). *Eldorado or Fortress? Migration in Southern*

- Europe*. Macmillan, St. Martin's Press, Hampshire y Nueva York, 2000, pp. 1-26.
- KING, Russell y Elisabetta Zontini. "The Role of Gender in the South European Immigration Model", *Papers*. núm. 60, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2000, pp. 35-52.
- LACOMBA VÁZQUEZ, Joan. *El islam inmigrado: transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid, 2001.
- LIPPMAN, Thomas W. *Understanding Islam: An Introduction to the Muslim World*. Meridian, Nueva York, 1995.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Universidad Autónoma de Madrid, Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, Madrid, 2004.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé et al. *Arrraigados: minorías religiosas en la comunidad de Madrid*. Icaria, Barcelona, 2007.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (ed.). *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Pablo Iglesias, Madrid, 1995.
- . *El estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*. Bellaterra, Barcelona, 1999a.
- . "Islam and the West: An Intentional Duality", G. Martín Muñoz (ed.). *Islam, Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium*. I. B. Tauris, Londres y Nueva York, 1999b, pp. 3-21.
- . "Imágenes e imaginarios: la representación de la mujer musulmana a través de los medios de comunicación en Occidente", A. Valcárcel y D. Renal (eds.), *Los desafíos del feminismo en el siglo XXI*. Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla, 2000a.
- . "Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica", J. D. Ramírez Heredia et al. *Otras cul-*

- turas, otras formas de vida*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2000b, pp. 31-41.
- . (dir.). *Marroquíes en España: estudio sobre su integración*. Repsol, Madrid, 2003.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema y Ana López Salas. *Mujeres musulmanas en España: el caso de la inmigración femenina marroquí*. Instituto de la Mujer, Madrid, 2003.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo. *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*. Trotta, Madrid, 1997.
- MERNISSI, Fátima. *El poder olvidado: las mujeres ante un islam en cambio*. Icaria, Barcelona, 2003.
- MOLLER, Birgit y Lise Togeby. *Perceived Discrimination: A Study Among Ethnic Minorities in Denmark*. Danish Board for Ethnic Equality, Copenhagen, 1999.
- MORERAS, Jordi. *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. CIDOB, Barcelona, 1999.
- MOTILLA, Agustín (ed.). *Los musulmanes en España: libertad religiosa e identidad cultural*. Trotta, Madrid, 2004.
- NIELSEN, Joergen S. *Towards a European Islam*. St. Martin's Press, University of Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations, Nueva York y Coventry, 1999.
- O'REILLY, Karen. *The British on the Costa del Sol: Transnational Identities and Local Communities*. Routledge, Nueva York y Londres, 2000.
- PIORE, Michael. "Notes for a Theory of Labor Market Stratification", R. C. Edwards, M. Reich y D. M. Gordon (eds.). *Labor Market Segmentation*. Lexington Books, Lexington, 1975.
- PLANET, Ana. *Melilla y Ceuta: espacios frontera hispano-marroquíes*. Ciudad Autónoma de Melilla, Ciudad Autónoma de Ceuta, UNED-Melilla, Melilla y Ceuta, 1998.
- PLANET, Ana y Jordi Moreras. *Islam e inmigración*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008.

- PRIES, Ludger. "New Migration in Transnational Spaces", L. Pries (ed.). *Migration and Transnational Social Spaces*. Ashgate, Aldershot, 1999, pp. 1-35.
- RAMADAN, Tariq. "Die europäischen Muslime: Wandlungen und Herausforderungen", Th. Hartmann y M. Krannich (eds.). *Muslime im säkularen Rechtsstaat*. Das Arabische Buch, Berlín, 2001, pp. 89-96.
- RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles. "La inmigración marroquí: los procesos de cambio en las relaciones de género y el papel del islam", V. Maqueira y M. J. Vara (eds.). *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*. Universidad Autónoma de Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Madrid, 1996, pp. 183-191.
- . *Migraciones, género e islam: mujeres marroquíes en España*. AECE, Madrid, 1998.
- . "Le valeur du travail: l'insertion dans le marché du travail des immigrées marocaines en Espagne", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 15, núm. 2, Université de Poitiers, Poitiers, 1999, pp. 9-36.
- . "Las fronteras del Mediterráneo: las mujeres marroquíes, las migraciones y el matrimonio", M.-À. Roque (dir.), *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental*. Icaria, Barcelona, 2000, pp. 181-198.
- REMMERS, Gaston A. *Con cojones y maestría: un estudio sociológico-agronómico acerca del desarrollo rural endógeno y procesos de localización en la Sierra de la Contraviesa (España)*. Thela Thesis, Ámsterdam, 1998.
- RIBAS-MATEOS, Natalia. *Las presencias de la inmigración femenina: un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Icaria, Barcelona, 1999.
- . "Female Birds of Passage: Leaving and Settling in Spain", F. Anthias & G. Lazaridis (eds.), *Gender and*

- Migration in Southern Europe: Women on the Move*. Berg, Oxford y Nueva York, 2000, pp. 173-198.
- RIPPIN, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge, Londres, 2001.
- ROQUERO, Esperanza y Pilar Rodríguez. *La diversidad de las mujeres migrantes: el caso de la ciudad de Granada*. Instituto de la Mujer, Madrid, 1995.
- ROSÓN LORENTE, F. Javier. "Tariq's Return? Muslimophobia, Muslimophilia and the Formation of Ethnicised Religious Communities in Southern Spain", *Migration: A European Journal of International Migration and Ethnic Relations*, núm. 43/44/45, European Migration Centre, Berlín, 2005, pp. 87-95.
- . *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino*. Tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 2008.
- RUIZ GARZÓN, Francisca. *De la primera a la segunda generación: identidad, cultura y mundo de vida de los emigrantes españoles en Hamburgo, Alemania*. Asociación Granadina de Emigrantes Retornados, Granada, 2001.
- RUNNYMEDE TRUST. *Islamophobia: A Challenge for Us All*. Runnymede Trust, Londres, 1997.
- SAID, Edward W. *Orientalismo*. Ediciones Libertarias, Madrid, 1990.
- . *Cubriendo el islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Debate, Barcelona, 2005.
- SALAS LARRAZABAL, Ramón. *El protectorado de España en Marruecos*. Mapfre, Madrid, 1992.
- SAN ROMÁN, Teresa. *Los muros de la separación: ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Tecnos, Madrid, 1996.
- SANTAMARÍA, Enrique. *La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. Anthropos, Barcelona, 2002.

- SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica*. Taurus, Madrid, 2001.
- SCHIPPER, Mineke. *Imagining Insiders: Africa and the Question of Belonging*. Cassell, Londres y Nueva York, 1999.
- SCHULTE, Axel. "Staatliche und gesellschaftliche Massnahmen gegen die Diskriminierung von Ausländern in Westeuropa", *Aus Politik und Zeitgeschichte*, núm. 48/95, Bundeszentrale für politische Bildung, Berlín, 1995, pp. 10-21.
- SHIRAZI, Faegheh. *The Veil Unveiled: The Hijab in Modern Culture*. University of Florida Press, Gainesville, 2001.
- SIPI, Remei. "Las asociaciones de mujeres, ¿agentes de integración social?", *Papers*, núm. 60, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2000, pp. 355-364.
- SMITH, Michael Peter y Luis Eduardo Guarnizo. *Transnationalism from Below*. Transaction Publishers, New Brunswick, 1999.
- SODDU, Pietro. *Inmigración extracomunitaria en Europa: el caso de Ceuta y Melilla*. Archivo Central, Ceuta, 2002.
- SOYSAL, Yasemin. *Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres*. European University Institute, Florencia, 1996.
- STALLAERT, Christiane. *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Proyecto A, Barcelona, 1998.
- . *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006.
- TAULÉS, Silvia. *La nueva España musulmana*. Debolsillo, Barcelona, 2004.
- UNESCO (COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres y recomendaciones: manifiesto hacia una cultura de la*

- igualdad entre mujeres y hombres mediante la educación*. Instituto de la Mujer, Madrid, 1995.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Taurus, Madrid, 1986.
- VERLOT, Marc. "The Hijab in European Schools: A Case for the Court or a Challenge for the School?", J. de Groof y J. Fiers (eds.). *The Legal Status of Minorities in Education*. Acco, Leuven y Amersfoort, 1996, pp. 147-156.
- VERTOVEC, Steve. "Minority Associations, Networks and Public Policies: Re-assessing Relationships", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, núm. 25, University of Sussex, Brighton, 1999, pp. 21-42.
- WAARDENBURG, Jacques. "Islam in Europe: Some Muslim initiatives and European Responses", *IMIS Beiträge*, núm. 15, Universität Osnabrück, Osnabrück, 2000, pp. 111-125.
- WATTS, Julie R. *An Unconventional Brotherhood: Union Support for Liberalized Immigration in Europe*. University of California at San Diego, CCIS, San Diego, 2000.
- ZAPATA-BARRERO, Ricard. *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. Anthropos, Barcelona, 2001.
- . *Inmigración, innovación política y cultura de acomodación en España*. Fundación CIDOB, Barcelona, 2004.

ÍNDICE

Nota preliminar	9
I. Migración e islam en España	11
La inmigración en España	13
El surgimiento de comunidades musulmanas	18
La presencia de mujeres musulmanas	20
¿Un auge de islamofobia?	21
II. Contextos y actores	27
El contexto regional: comunidades inmigrantes en Andalucía	28
El contexto local: la ciudad de Granada	32
Una investigación etnográfica.....	35
Las mujeres entrevistadas	39
Organizaciones No Gubernamentales y asociaciones de inmigrantes	41
Instituciones públicas.....	42
III. El islam entre discurso y praxis	43
En busca de una identidad religiosa.....	43
Islam vivido, islam institucionalizado	53
Credo y rito.....	60
¿Ponerse el velo, quitarse el velo?.....	66
IV. Un ciclo de vida generizado	77
Infancia y adolescencia en el Estrecho de Gibraltar.....	77
El casamiento: puente entre sexos y culturas.....	80

Luchando por la formación de comunidades	92
V. Nichos y segmentos del mercado laboral.....	111
La educación como liberación.....	112
Sumergirse en la economía	120
Entre la desvaluación profesional y la acción afirmativa ..	129
¿Más allá del mercado laboral?	135
VI. ¿Islamofobia institucionalizada?.....	139
En busca del Estado.....	140
Encontronazos interculturales en el sistema sanitario....	150
El trabajador social como fantasma.....	160
Escuelas no confesionales como campos de batalla confesionales	161
La promoción de empleo en los márgenes	176
¿Hacia una multiculturalización del barrio?	179
VII. Entre género, religión y etnicidad	187
Experiencias de discriminación y racismo.....	187
Formas exógenas de discriminación etnorreligiosa	201
Formas endógenas de discriminación etnorreligiosa ...	203
Formas exógenas de discriminación de género	205
Formas endógenas de discriminación de género.....	208
VIII. Respuestas desde la sociedad civil	215
La antidiscriminación en ciernes	216
Percepciones y reacciones institucionales	221
¿Un giro en la sociedad civil?	229
Sendas alternativas hacia la formación de comunidades ..	238
Bibliografía	243

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Raúl Arias Lovillo,

Mujeres musulmanas a la sombra de al-Ándalus.

*Intersecciones contemporáneas de religión, género y etnicidad
en el sur de España,*

de Gunther Dietz y Nadia El-Shohoumi,

se terminó de imprimir en agosto de 2011,

en los talleres de Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis.

col. Molino de Rosas, C. P. 01470, México, DF.

La edición, impresa en papel cultural de 90 g,
consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.

En su composición se usaron tipos Century Schoolbook
de 8/10, 9/12, 10/14 y 12 puntos.

Formación: Aída Pozos Villanueva.

Edición: Nina Crangle.