

Trabajo fin de Máster

Título: “Migración y religión: el caso del Islam desde un enfoque comparativo franco-español”

Autor/a: Curiel, Tania

Universidad de Salamanca

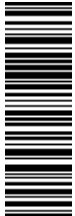
Tutor/a: del Rey Poveda, Luis Alberto

Departamento de Sociología y Comunicación (USAL)

Universidad de Salamanca

Curso 2019-20

Máster en Cooperación Internacional para el Desarrollo



Título: “Migración y religión: el caso del Islam desde un enfoque comparativo franco-español”**Resumen:**

El propósito de este trabajo es estudiar el impacto de la migración sobre la población procedente del mundo islámico y residente en España y Francia. Se trata así de un análisis con enfoque comparativo entre los países anteriormente citados y fundamentado sobre la realización de cuatro entrevistas efectuadas a través de Skype, en los meses de marzo y abril del 2020. Por lo general, los musulmanes que migran hacia sociedades occidentales tienden a sufrir una discriminación institucionalizada, un mal ambiente, una recomposición del perfil sociocultural, y constituyen entonces un tema pendiente en la agenda. Así, frente al desafío de responder a las demandas de estas franjas de la sociedad, y de desalentar la percepción que se tiene acerca del islam, me propongo analizar los procesos de transformación producidos sobre la percepción y la práctica del islam derivados de su estancia en Francia y en España, y perfilar las tendencias europeas, mayoritarias u occidentales de esta religión. He así de resaltar los cambios relatados por los cuatro entrevistados respecto a los valores tradicionales, derivados del individualismo moderno y del pragmatismo; pero, sobre todo, el contraste existencial que implica la migración para los migrantes procedentes del islam.

Abstract:

The purpose of this work is to study the impact of migration on the population from the Islamic world and resident in Spain and France. This is an analysis with a comparative approach among the above-mentioned countries and based on four interviews conducted through Skype in March and April 2020. In general, Muslims who migrate to Western societies tend to suffer from institutionalized discrimination, a bad environment, a recomposition of the socio-cultural profile, and are then a pending issue on the agenda. Thus, faced with the challenge of responding to the demands of these segments of society, and of discouraging actual perceptions of Islam, I intend to analyze the transformation processes produced on the perception and practice of Islam resulting from their stay in France and Spain, and to outline the European, majority or Western tendencies of this religion. Then, I have to highlight the changes reported by the four interviewees with regard to traditional values, derived from modern individualism and pragmatism; but above all, the existential contrast that migration implies for migrants from Islam.

Palabras clave:

Migración. Religión. Identidad. Islam. Francia. España. Integración. Estigma.

Keywords:

Migration. Religion. Identity. Islam. France. Spain. Integration. Stigma.

Tania Curiel



Agradecimientos, dedicatorias y/o algunas frases célebres

Quiero dirigir un agradecimiento particular a todos los jóvenes migrantes y solicitantes de asilo con los que tuve la suerte de intercambiar durante mis tres años en la asociación *InterAgir*: como encargada de la gestión del proyecto *Saint Sauveur* tuve que supervisar un campamento de inmigrantes de la metrópoli de Lille antes de su desmantelamiento por el ayuntamiento, a través de un acompañamiento administrativo, sanitario, escolar y psicológico de estos jóvenes en situación precaria; y también, muy pronto, organizando merodeos y acompañamientos urgentes porque nos vimos obligados a trabajar en la ilegalidad. No solo me abrieron los ojos sobre el carácter hermético de la administración, sino también crearon en mí el deseo de apoyar a quienes se quedaban indefensos. La asociación trabajaba por y para los migrantes, por lo que me enseñaron a desprenderme de las imágenes caricaturales, y a desarrollar un punto de vista crítico y distanciado. Mi aprendizaje empezó con la experiencia de los migrantes participantes, con cada una de sus particularidades, y sin duda, constituyen un motor para mí tanto desde el punto de vista humano como profesional.

A su vez, me gustaría agradecer al profesor Olivier David por sus clases de historia en la escuela preparatoria *IPESUP-PREPASUP*, ya que fue el estudio de la situación en Oriente Medio durante esta formación que me hizo tomar conciencia, en primer lugar, de la importancia del desarrollo y de la gestión efectuada tras los conflictos. En efecto, me apasionó tener las claves de lectura del conflicto y de los diferentes regímenes. De hecho, he de admitir, que me esmero en estudiar la región desde todos sus ángulos y constituye entonces un tema recurrente en mis trabajos.

No obstante, también quiero agradecer a mi tutor, Luis Alberto del Rey Poveda, por su ayuda en la elaboración de este trabajo. No solo me proporcionó su apoyo para la definición de mi investigación y me brindó pertinentes consejos, sino que se encargó de gestionar este estudio y me ofreció su confianza a lo largo de toda mi producción.

Finalmente, me gustaría dar las gracias a los entrevistados por haber aceptado responder a mis preguntas y por el provecho que supusieron nuestros intercambios, ya que, sin ellos, mi estudio no habría tenido respaldo.

Tania Curiel



Índice:

INTRODUCCIÓN.....	5
1. MARCO TEÓRICO.....	9
1.1. RELIGIÓN Y MIGRACIÓN: ¿UN VIAJE UNIDIRECCIONAL?.....	9
1.1.1. <i>El migrante transnacional: la construcción de un adversario político.....</i>	9
1.1.2. <i>Procesos identitarios en direcciones opuestas.....</i>	13
1.2. MIGRACIÓN Y RELIGIÓN: LOS CAMBIOS EN EL ENTORNO COMO FACTORES DE MUTACIÓN EN EL ISLAM.....	18
1.2.1. <i>Nuevas interpretaciones de la religión.....</i>	18
1.2.2. <i>Y desde la práctica se confirma una renovación de los rituales y de las costumbres.....</i>	20
1.3. INTERACCIÓN ENTRE RELIGIÓN Y MIGRACIÓN: EL PAPEL DE LOS MODELOS DE INTEGRACIÓN.....	24
1.3.1. <i>Las sociedades contemporáneas democráticas se caracterizan por sus secularizaciones.....</i>	24
1.3.2. <i>Los fallos en la integración: ¿frutos de la conflictividad racional-legal o de la deriva de la autoridad? ¿Sucesos Inevitables o excepciones nacionales?.....</i>	27
2. METODOLOGÍA.....	30
3. ANÁLISIS.....	33
3.1. HECHOS GENÉRICOS: UNA MIGRACIÓN QUE SE INSCRIBE EN LA EVOLUCIÓN CONTEMPORÁNEA.....	33
3.1.1. <i>Migración transnacional: una personificación.....</i>	33
3.1.2. <i>Entrevistados divididos entre integración y distinción.....</i>	34
3.2. PARTICULARIDAD DEL ISLAM: UNA IDENTIDAD MUSULMANA MALENTENDIDA.....	37
3.2.1. <i>Reconfiguración del creyente.....</i>	37
3.2.2. <i>La falta de adaptación en las sociedades de acogida como factor de brecha.....</i>	39
3.3. <i>BIS REPETITA</i> : SECULARIZACIÓN DEL ISLAM Y AMARRE POLÍTICO.....	42
3.3.1. <i>La secularización: el afán de todas las religiones.....</i>	42
3.3.2. <i>Statu quo: una degradación inevitable.....</i>	43
CONCLUSIONES.....	46
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	49
ANEXOS.....	54
A1 DICCIONARIO TEMÁTICO.....	54



INTRODUCCIÓN.

El propósito de este trabajo es elaborar un análisis del impacto de las migraciones sobre la percepción de la religión de la población migrante procedente del mundo islámico. Para ello, es necesario indagar acerca de los posibles cambios en sus prácticas y costumbres socioculturales derivados de la estancia en sus destinos migratorios, España y Francia.

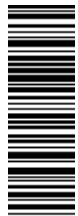
La Odisea de Homero constituye uno de los mayores poemas épicos de la literatura mundial, y permite extrapolar acerca de las migraciones en más de un aspecto: por solo mencionar el Canto VI, donde se narra la llegada de Ulises al país de los feacios, y se describen sus primerísimos pensamientos acerca del trato que le reservarían sus habitantes: “¿qué hombres deben de habitar esta tierra a la que he llegado? ¿Serán violentos, salvajes e injustos, ú hospitalarios y temerosos de los dioses?” (verso 119). En este caso, prevalece la solución hospitalaria, con la siguiente oferta de Nausícaa: “más ahora que has llegado a nuestra ciudad y a nuestro país, no carecerás de vestido ni de ninguna de las cosas que por decoro debe obtener un mísero suplicante” (verso 186). Un trato placentero, pero no exclusivo: en el Canto IX, por ejemplo, la acción tiene lugar en la isla de los Cíclopes, donde Polifemo devora a los recién llegados.

En 2018, según la Comisión europea, las demandas de asilo se dirigieron en primer lugar hacia Alemania, con 162.000 demandas, seguida de Francia con 110.000, y Grecia con 65.000. España radica en el cuarto puesto con 53.000 demandas, a las que se suman más de 57.000 entradas ilícitas en 2019 - el mayor número en la Unión Europea.

En cuanto a los países de origen, resaltan Afganistán, Albania, Georgia, Guinea, Iraq, Irán, Mali, Marruecos, Níger, Pakistán, Siria y Turquía. Es decir, un predominio de migrantes de origen musulmán. A escala internacional, las Naciones Unidas estiman que las migraciones representan una proporción muy baja de la población mundial: en 2019, radicaban entre el 3 y el 4% de la población. Cifra que suena paradójica cuando se leen los titulares de la prensa o se escuchan los discursos electorales, que apelan a la preferencia nacional.

Cabe mencionar que, a partir del 2001, con los ataques terroristas del 11 de septiembre, las migraciones se vincularon con la seguridad de los países; y Europa occidental conoció un giro en base a criterios de seguridad: construcción de muros, políticas disuasivas, hostilidad, estigma, etc. que suponen una sospecha continua para los migrantes. Este aspecto se vio agravado a partir del 2015 por dos razones: por una parte, entre 2010 y 2015, ocurrieron

Tania Curiel



catorce conflictos que obligaron a 59,5 millones de personas (ACNUR¹, 2015) a huir hacia Europa occidental por razones de seguridad. A las que se suman las tentativas de viaje por el Mediterráneo y su importante número de naufragios (más de 2500 muertes en el 2015 según ACNUR). Por otra parte, la serie de atentados cometidos por la organización terrorista Estado islámico, renovó cierta “islamofobia” en países occidentales. Y eso, aunque estos países dispongan de los medios económicos suficientes para acoger a centenas de miles de migrantes a nivel regional, y que suponga violencia e injusticia para los migrantes, ya sea física, psicológica o administrativa. En definitiva, se puede establecer un paralelo entre las migraciones contemporáneas y el repliegue violento sobre la identidad nacional, con el Canto IX de la Odisea.

El punto de partida de este trabajo es entonces observar la importancia que islam y migraciones adquirieron en la escena internacional contemporánea; ambos atados además a medias verdades. España y Francia ofrecen a su vez un marco geográfico interesante, debido a su actual papel en la acogida de migrantes, y en particular debido a sus países de origen: España cuenta con un flujo creciente proveniente de Marruecos; y Francia con migrantes originarios de Afganistán, Iraq y Siria, además de sus vínculos históricos con el Magreb y África subsahariana. Pero también presentan otras ventajas comparativas debido a sus distintos modelos de religiosidad e integración.

La Real Academia Española define la migración como el “desplazamiento geográfico de individuos o grupos, generalmente por causas económicas o sociales”. Comte-Sponville (2001: 862) define, por su parte, la religión como un “conjunto de creencias y prácticas que tienen por objeto a Dios, o a dioses” (traducción propia); aunque con posibilidad de desembocar sobre el odio y la violencia, cuando toca al fanatismo más que a lo religioso. A su vez, define el islam (2001: 543) como “la religión de los musulmanes, cuando es escrito en minúscula, y su civilización, cuando es escrito en mayúscula” (traducción propia). Religión monoteísta, constituye la propia palabra de Dios dictada a Mahoma – el último profeta – y concede gran importancia a la práctica de la fe. La migración implica entonces el desplazamiento de las prácticas religiosas, y en el caso de los musulmanes, el pasaje de una sociedad donde el islam es Ley, o al menos, la característica mayoritaria, a un contexto de pluralidad religiosa y de minoría musulmana. En el caso francés, los migrantes musulmanes llegan a una sociedad profundamente laica. Y en el caso español, a una sociedad aún en proceso de secularización, y todavía mayoritariamente católica.

¹ Agencia de la ONU para los Refugiados.



A través de la Ley de 1905, el modelo francés adoptó la laicidad como forma de gestión de los particularismos, tratando de establecer la coexistencia pacífica de las identidades religiosas, a través de la libertad de conciencia y la libertad de culto. Esta ley sostiene que no se puede mostrar de forma ostentadora su pertenencia religiosa, y que queda relegada a la esfera privada. También implica que ninguna religión dispone de poder político, pero tropieza con las pretensiones políticas tradicionales del islam. Pero el problema es mayor: Administración y opinión pública pecan por generalización y asocian los extremos a la condición musulmana (acechan al islam de religión **violenta** y hacen de acontecimientos singulares una característica intrínseca) y muestran por consecuencia cierta hostilidad a la llegada de nuevos creyentes. El auge del voto para los partidos de extrema derecha es una buena muestra de ello (27% para las elecciones regionales de diciembre del 2015).

En España, la llegada de inmigrantes originarios de África subsahariana por el mar Mediterráneo es un fenómeno antiguo, pero con el incremento del número de inmigrantes musulmanes, su integración no termina de encajar: según Dietz (2004: 2), ciertamente hay una proliferación de los lugares de culto y la conversión de las mayores ciudades andaluzas (Córdoba, Granada y Sevilla); pero se vieron numerosos conflictos entre migrantes musulmanes y población autóctona en los últimos años. En general, la percepción del inmigrante marroquí, magrebí y musulmán es negativa (de acuerdo con Lacomba, 2005: 60).

Aunque ambos países muestren entonces un sentimiento identitario fuerte, y una proximidad geográfica, apuestan por percepciones distintas frente a la migración musulmana: en Francia, como bien lo resume Fournier (2009), el islam se asocia al “integrismo religioso”, pero también se reconoce como comunidad cuando se considera oportuno, en tiempos de elecciones o de necesidad de “domesticación del islam”. En España, el estigma se deriva más de consideraciones antiguas que de cuestiones religiosas: “el proyecto de Estado-nación español radica en una mezcla de “arabofobia” e “islamofobia” que remontaría a la Reconquista (IX-XV) e incluso a las Cruzadas (Dietz, 2004: 2). Visiones que conllevan perspectivas de integración diferentes: en Francia, para los migrantes que ya padecen de marginación económica y social, la conflictividad de su religión entraña un sentimiento de exclusión. En España, la religión musulmana ya abarca aspectos de la vida social española, pero no supone una conflictividad política mayor, debido al carácter reciente de sus diásporas. Actuar respecto a las demandas de estas franjas de la sociedad constituye así un desafío para ambos Estados.

Los estudios universitarios franceses y españoles coinciden en el estudio de la interacción entre islam y migración a partir de la década de los 80, cuando esta religión cobró

Tania Curiel

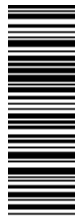


importancia en cuanto a flujos migratorios y en cuanto a su renovación religiosa y política. Pero este énfasis conlleva un déficit de literatura en cuanto a la propia perspectiva de los migrantes musulmanes.

Este trabajo se centra entonces en la relación existente entre la migración y la religión musulmana desde el punto de vista de los propios actores. Mi punto de partida es la siguiente pregunta: ¿cuál es el impacto de la migración sobre su marco religioso? El marco teórico abarca así las circunstancias exteriores, propias de los contextos nacionales, y las circunstancias internas, propias de la percepción de los creyentes. Esta organización reposa sobre la siguiente hipótesis: el país de destino afectaría a la práctica, y, en consecuencia, las sociedades española y francesa entran cada una en resonancia con un modelo de integración, que pueden derivar sobre renovaciones y procesos identitarios específicos en los migrantes. No obstante, no se puede descartar que los procesos de transformación de los migrantes son también el fruto de consideraciones y experiencias propias. A falta de literatura suficiente, usaré entrevistas para indagar acerca de este último escalón.

En consecuencia, elaboro en un primer momento un marco teórico que reúne las diferentes aportaciones de la producción científica acerca de la interacción entre migración y religión. En un segundo momento hago explícito el uso de una metodología cualitativa para completar mi soporte teórico: se trata de la realización de cuatro entrevistas a migrantes musulmanes de diferentes países de origen y residentes de España y de Francia; y esto con vistas a un posterior análisis que busca comparar las tendencias y descripciones establecidas por la literatura con casos concretos, y tratar de entender los procesos de transformación de los migrantes y de su práctica del islam, así como, así como tratar de aportar indicios a los problemas contemporáneos de integración. Finalmente, las conclusiones aportan una respuesta clara a la problemática de este trabajo: el impacto de la migración sobre la religión islámica.

Tania Curiel



1. MARCO TEÓRICO.

El interés de este cuerpo teórico es mostrar los efectos de la interacción entre migración y religión (en una primera parte), y analizar concretamente lo que supone la migración de procedencia islámica hacia contextos europeos, donde se tiene una estrecha visión de esta religión y de sus adeptos en general (en una segunda parte), con el fin de entender su posición y los procesos identitarios que aguardan estas poblaciones (en una tercera y última parte). Por extensión, a lo largo de este estudio trato de establecer vínculos entre las particularidades españolas y francesas, y los derivados amalgamas, dificultades de inserción y obstáculos socioeconómicos que actúan sobre los migrantes musulmanes.

1.1. Religión y migración: ¿un viaje unidireccional?

1.1.1. *El migrante transnacional: la construcción de un adversario político.*

La globalización es un proceso multifacético, característico de nuestra era, que instaaura la creciente interdependencia de los países en los ámbitos cultural, económico, político, social y tecnológico. Pese a que esta definición no va más allá de la teoría: la práctica muestra que cuanto más se eliminan las fronteras económicas y tecnológicas, más barreras surgen a nivel político y cultural.

A modo de explicación de este suceso, se puede establecer una temporalidad: las barreras a la movilidad de los trabajadores surgieron a partir de la década de los 70, en paralelo a la crisis petrolera de 1973, causa de inflación y recesión en todos los países capitalistas, y consonante al pasaje de una migración de corto plazo a una migración a largo plazo. Mientras que el intercambio de bienes y capitales se asocia a una relativa reciprocidad entre los actores, las personas son portadoras de valores e implican una asimetría en el intercambio. Por lo que la migración se asocia a una defensa de las condiciones económicas, y a un rechazo de lo culturalmente diferente, percibido como **adverso**.

Francia no discrepa de la anterior tendencia: tras la Segunda Guerra mundial, recurrió a su pasado colonial en el Magreb y a su *francophonie* institucionalizada² en Siria o en el Líbano, para poner en marcha la reconstrucción del país. En los 50, como señala Blanc (2018: 179-200), el Estado puso así en marcha una serie de alojamientos para trabajadores inmigrantes,

² La Francofonía constituye el principal instrumento de la política cultural francesa y se refiere tanto al conjunto de pueblos y locutores que utilizan al francés en sus intercambios (francofonía), como al conjunto de gobiernos, instancias y países que lo usan en sus comunicaciones oficiales (Francofonía).



en barrios periféricos; estos desempeñaban una doble función: para el gobierno, se trataba de evitar que los inmigrantes se integren demasiado a la sociedad francesa; y para los propios trabajadores, debido al carácter temporal de su estancia, economizar lo más que podían para mandar dinero a sus familias que permanecían en el país de origen. Pero con la crisis, se puso fin a la migración laboral, y solo se dejó cabida a la agrupación familiar. A partir de entonces, la cuestión de su integración empezó a cobrar real importancia para las instancias políticas y los obstáculos a la migración conocieron una recta creciente. De acuerdo con Benzine (2016: 101-109), en Francia, el pasivo migratorio es en consecuencia importante, aunque se niegue a presentarse como una tierra de inmigración, debido a su adhesión a la subjetiva idea de lo que es «la identidad francesa». Sin embargo, con 5 a 6 millones de personas relacionadas con el islam, con su cultura y su civilización (Boyer, 1998: 227), no queda otro remedio al Estado francés que asumir la recomposición de su perfil ciudadano, y ofrecer una respuesta adecuada a sus necesidades. Al fin y al cabo, el islam habría pasado a constituir la segunda religión más practicada del país, sin conllevar cambios significados en las libertades, derechos e infraestructuras proporcionadas a sus creyentes.

España, por oposición, constituía una tierra de emigración desde principios del siglo XX y hasta mediados de los 70, momento en que el Europa occidental puso fin a la inmigración laboral, y que España salió de la dictadura franquista. A partir de los 80, según Romero (2003: 225-234), la Península experimentó en consecuencia tanto un retorno de los españoles en el extranjero, como nuevos flujos de inmigración por parte de: América Latina (Argentina, Colombia, Ecuador, Perú y República Dominicana, en particular), Europa del Este (de Rumanía en gran parte) y África (de Marruecos, Argelia, Senegal, Gambia y Nigeria, en orden de importancia). La migración de población pasó incluso a constituir una característica intrínseca de la sociedad española.

La noción de frontera es importante a lo largo de este trabajo, y no solo por su carácter connatural a la migración, sino también por el distanciamiento étnico, racial y/o religioso que las sociedades tienden a establecer. Por esta razón, la definición de Debray (2013), según la cual la noción de frontera es la base de todo, es particularmente alumbradora: tener algo que organizar implica separar anteriormente las cosas. Pero una vez atravesada, define lo interior y lo exterior, lo público y lo privado, lo sagrado y lo profano. Si extrapolamos un poco más: lo interior y lo exterior constituyen el punto de partida de la noción de autóctono y extranjero. La distinción entre público y privado compone la garantía que el Estado no podrá intervenir en la vida de cada uno. Y lo sagrado y lo profano alzan la religión como factor genérico y distintivo. Es decir, amplias realidades que interactúan en la temática de migración y religión,

Tania Curiel



y que ponen en evidencia que la frontera no es un concepto «hermético», sino que deja cabida a la «filtración» (Debray, 2013).

Al respecto, Blanc (2018: 179-200) subraya una paradoja propia de la integración francesa de la posguerra: españoles y portugueses compartirían bases culturales con Francia que facilitarían su integración (con el origen latino de sus idiomas y la influencia católica en sus sociedades), en oposición, por ejemplo, a la cultura árabe. Pero es sin contar con los casos italiano y/o chino que niegan esta realidad: el primero, a pesar de su proximidad cultural, padece de una forma de racismo; y el segundo, aunque muy alejado culturalmente, se presenta como modelo de integración. Según Blanc, la consecución de la integración reposa tanto sobre la discreción manifestada, que, sobre los criterios culturales, resaltando el carácter poroso y subjetivo de la integración. De hecho, incluso cuando se habla del islam, cabe un episodio presentado como integración «conseguida»: el «islam de los padres» (traducción propia)³, correspondiente a la primera ola de migraciones de origen musulmán, saludado por el gobierno francés, solamente debido a su capacidad de pasar desapercibido. Pero las consecutivas comunidades musulmanas son distintas: con una orientación religiosa ciertamente moderna, pero también en búsqueda de una voz.

En España, según Moreno (2016: 251-252), prevalecen diferencias según las Comunidades Autónomas: Cataluña era la única que ya contaba con la presencia de inmigrantes marroquíes en los 60, y dónde, por tanto, estamos hoy en día ante una tercera generación de musulmanes españoles. Solo a partir de los 80, magrebíes musulmanes empezaron a instalarse en el resto de la sociedad española: de forma considerable en Andalucía, y en menor medida en el resto del país. A pesar de la escasez de cifras oficiales, resalta tanto el fracaso escolar como socioeconómico de estas comunidades en Cataluña. Pero debido a la discreción del problema, no se presentaba como una falta de integración. Solo cuando el número de enfrentamientos civiles empezaron a aumentar de forma genérica en el seno de la sociedad, se empezó a percibir como una cuestión pendiente de añadir a la agenda política.

Capone (2010: 3-15) estudia cómo la migración interactúa con los orígenes, y en particular con el sentimiento de pertenencia a un grupo definido, más que a un territorio. En el caso de los migrantes de religión musulmana, sus referencias simbólicas y las prácticas asociadas pierden la estructura social en la que se encajan, debido al alejamiento con la comunidad de origen. En el país de acogida, el viaje raramente se acompaña de una rotura total con los orígenes, por lo que las migraciones también suponen una recomposición del perfil ciudadano. En consecuencia, la migración ya no constituye una ruptura, sino una sucesión de destinos: pasan a constituir migraciones transnacionales.

³ Concepto de Gilles Kepel (2013), sobre el que indagaré en el apartado 2.1.2.



Capone (2010) subraya, de hecho, que estas migraciones geográficamente plurales, solo cobraron su sentido completo al estudiar la transculturalidad; en gran medida, el resultado del trabajo de la sociología: migración e integración respetan un mismo patrón, ya que la integración ya no constituye una mera aculturación, sino una sucesión de territorios sociales, económicos, culturales y religiosos conectados por el migrante. Según Tarrus (1989)⁴, la migración transnacional ya no supone un coste o un beneficio, sino una «fuente de imaginarios»: apela a definirse como individuo, encontrarse para luego crear sus ideales. A partir de entonces, la religión también se aborda bajo el prisma transnacional: implicada en la migración (puede ser motor y/o bagaje del viaje), se ve también remodelada por ella (por la interacción con la sociedad de acogida). Varias religiones adquirieron así un carácter transnacional a través de la globalización (y en particular las grandes religiones monoteístas), y de la llegada de migrantes: es una completa renovación de la oferta religiosa a escala internacional.

Testot (2011) señala que «los migrantes viajan con su religión, y la recomponen en el territorio de acogida para inventarse una tradición y asentar su identidad» (traducción propia). Por lo que la religión no es un mero idealismo, sino un modo de identificación, que, emparejada al desplazamiento, provoca un nuevo proceso identitario. De hecho, si se recurre al origen latino de la palabra transnacional, observamos que el prefijo *trans-* significa «a través de», lo que aplicado al campo de la religión apela a su hibridación. Por ejemplo, numerosos estudios⁵ subrayan el hecho de que ciertas prácticas (como son la cruz cristiana y el *hiyab*) perdieron su carácter religioso, para constituir una herramienta de singularización, un vector identitario.

En Francia, antes de 1970, estos intercambios entre país de origen y país de acogida no eran problemáticos, ya que eran mínimos y se daban sobre todo por creyentes cristianos. Pero con la instalación de migrantes con diferentes dioses y creencias en el territorio, empezaron a percibirse como un problema para la identidad nacional, y para la estabilidad política del país: la religión islámica, quien aspira a constituir una comunidad política, era el primer foco de atención. Sus textos sagrados no son meros dogmas, sino los principios de vida de la comunidad musulmana. Y aunque Francia asegure la libertad de conciencia, también subraya la importancia del carácter laico de la sociedad. Principios que provocan los primeros enfrentamientos entre comunidades musulmanes y Estado francés. Debray (2013) resumió en pocas palabras la dificultad que supone la integración de los musulmanes en la sociedad

⁴ En Capone (2010: 3-15)

⁵ Sobre los que profundizaré en el apartado 2.2.



francesa: con la recomposición de comunidades islámicas en Francia, hemos pasado de lo religioso a lo político, y Francia erige lo político⁶ como religión.

Estudiar la inserción del islam en el seno de países como España y Francia, que presentan tradiciones religiosas distintas, en el primer caso, y tradiciones civiles diferentes, en el segundo caso, parece entonces imprescindible para contrarrestar la dinámica conflictiva que tiene lugar en las migraciones con intercambio religioso.

1.1.2. *Procesos identitarios en direcciones opuestas.*

Fue en los 80 cuando se llevaron a cabo los primeros estudios acerca de los trabajadores musulmanes en Francia, y se plasmó su necesidad de trasplantar la cultura de origen en la sociedad de acogida. Hasta entonces, desde el punto de vista teórico, los factores religiosos solo eran un componente más de la identidad del migrante (Bava *et al.*, 2010: 3-15). Pero esta última interpretación constituye una manera de minimizar la penetración del islam en la sociedad francesa, y la necesidad consecuente de adaptar la laicidad (Baubérot, 1994)⁷.

Para Benzine (2016: 101-109), la temporalidad existente entre visibilidad del islam e investigaciones es sugestiva: si desde finales de la Segunda Guerra mundial hasta finales de los 70, la religión se vivía de forma privada, casi opaca a la sociedad por temor a reacciones negativas; a partir de los 80, los migrantes procedentes de la nueva ola migratoria, reclamaban poder practicar su fe de manera digna: salas de oración e *hiyabs* empezaron a provocar polémica, y solo entonces se llevaron a cabo los estudios acerca de la nueva religión que traían los migrantes consigo. Fue en los 90, cuando el migrante a escala individual cobró el primer plano de las investigaciones: prácticas sociales, redes económicas, mantenimiento y/o reconstitución de la cultura de origen, práctica del culto (rituales, lugares de culto, sentido de la práctica religiosa, etc.). Momento que coincide con la maduración de las nuevas generaciones de musulmanes, y con el pasaje definitivo del corto al largo plazo: encarnaban la coexistencia entre los valores de sus padres y los de la sociedad de acogida. Según Roy (2007: 242-252), destaparon unas necesidades renovadas: relaciones con el Estado y los actores políticos, integración de las prescripciones laicas, interacción con las demás religiones, nuevas responsabilidades para las mujeres... Por una parte, subraya una transformación del perfil del creyente, y por otra, intuye un creciente malestar frente al islam.

⁶ He aquí de entenderse: laicidad.

⁷ En Bava *et al.*, (2010: 3-15).



Según Testot (2011), si España se enfrenta a una menor conflictividad, es debido al origen de sus diásporas y a su temporalidad: sobre todo provenientes del Magreb, son comunidades acostumbradas a un islam civil. Además, gran parte del territorio solo conocería la primera generación de migrantes, quien, como lo demostraron en el ejemplo francés o el del resto de países europeos con pasivo migratorio, tiende a favorecer su integración económica más que su bienestar sociocultural.

Efectivamente, las migraciones transnacionales supusieron para las comunidades musulmanas la pérdida de sus referencias culturales, y la necesidad para el islam de organizar una nueva estructura simbólica, despojada de todo carácter étnico o nacional. Según Saint-Blancat (2008: 41-57), para los musulmanes supone una identidad diluida e híbrida: tan individual y colectiva, como local y transnacional. Sus prácticas se caracterizan por una nueva flexibilidad.

Kepel (2013), distingue así tres fases en la presencia musulmana en Francia: «el islam de los padres» (de la posguerra hasta finales de los 80), el «islam de los Hermanos» (a principios de los 90) y el «islam de los jóvenes» (a partir del 2000).

El primero, es propio de los inmigrantes laborales, arraigado en las prácticas culturales tradicionales del país de origen, pero de ejercicio privado e invisible, debido al miedo de ser estratificado. Son musulmanes de origen popular, que transforman su marginación en elección: su integración se considera así conseguida desde el punto de vista social, pero en menor medida desde el ámbito económico.

El segundo, surgió con la llegada de estudiantes inspirados por el islam político de los Hermanos Musulmanes⁸, y que ambicionan introducir una determinada manera de vivir el islam en Francia: en este caso la práctica ancestral, sagrada y radical. Es un islam con reivindicaciones políticas: la UOIF (Unión de las Organizaciones Islámicas de Francia), caballo de proa de esta corriente, lucharía así por el derecho a manifestar, por la **igualdad**, por el derecho a llevar el *hiyab* en las escuelas... Su integración es fallida en todos los ámbitos, e incluso obtuvo la etiqueta de enemigo ideológico.

El tercero, se refiere al islam practicado por los jóvenes nacidos en Francia: es una herramienta de posicionamiento social, un islam militante, directamente en oposición con el islam de sus padres. Más que de religión, se trata aquí de política: la reivindicación de un derecho a la diferencia, la salvación frente a la marginación socioeconómica. Ellos mismos consideran su integración como fallida, dado que, como nativos franceses, nunca deberían haberse sentido como excluidos.

⁸ Organización transnacional de índole salafista y proveniente de Egipto, que se instaló en Francia a mediados de los 80.



A su vez, Kepel (2013) establece una distinción interesante entre las primeras y la última fase: el islam de los jóvenes es un nuevo proceso de religiosidad que se enmarca en una reivindicación identitaria, lo que personifica el pasaje de un «islam en Francia» a un «islam de Francia» (traducción propia).

Khosrokhavar (2000)⁹ aporta un matiz interesante: identifica cuatro posibles prácticas del islam en los jóvenes musulmanes. Es decir, aunque Kepel (2013) establece un diagnóstico pertinente de los musulmanes en la sociedad francesa a través del tiempo, sus categorías no reflejan la diversidad de los creyentes y la multiplicidad de los factores identitarios que actúan sobre ellos en la actualidad. Así, Khosrokhavar (2000) comparte las categorías anteriormente enunciadas, pero insiste en el hecho de que todas pueden encontrarse entre los jóvenes. Además, añade el «islam de las mujeres jóvenes» (traducción propia), que plasma una aculturación a las normas francesas, con la voluntad de afirmarse en el seno de la familia y en la sociedad de acogida.

También respecto al «islam de los jóvenes», Saint-Blancat (2008: 41-57) aporta un inciso en cuanto a la percepción de los creyentes: estima que la reivindicación de su religión es una muestra de su integración. Demuestra una voluntad de participación ciudadana, más que una demanda de especificidad: la religión constituye la única red de seguridad de estos jóvenes, la única manera de retomar su puesto en la sociedad y de combatir su exclusión económica. Para el Estado supone una problemática más socioeconómica que religiosa, lo que cuestiona a todo el sistema. Ramadan (2012) insiste de hecho sobre este último punto: es el Estado quien produce estos jóvenes, y en particular aquellos «que se perciben como de segunda clase, que son marginalizados, y para los cuales el islam se convierte en un referente utilizado como arma» (traducción propia). Su renovada adhesión al islam «releva más de construcciones a posteriori que de motivaciones desarrolladas a largo plazo» (traducción propia). E insiste en el carácter realmente marginal de este islam radical.

Resulta curioso que expertos insistan en el carácter particular del islam radical cuando la sociedad civil cuenta con una amplia y redundante literatura acerca de la joven generación de musulmanes más radicales. Este énfasis teórico sobre el islam radical solo sirve en realidad a respaldar la primacía del modelo político francés, y menospreciar la realidad de la práctica del islam. Casi se puede decir que el islam mayoritario no tiene visibilidad pública. Saint-Blancat (2008: 41-57) recalca que «sea cual sea la estrategia de inserción individual, la relación que cada uno establece con el islam, todo musulmán de la diáspora, que sea ateo o

⁹ En Joly (2005: 35-36).



practicante, se ve atribuido este marcador religioso como componente central de su identidad» (traducción propia). Pero extrapolar estos fenómenos, implica y conlleva una integración fallida.

Esta discordia entre identidad de origen y entorno nuevo entrena una compleja red de respuestas. En primer lugar, se puede citar a Roy (2007: 242-252), con la distinción entre la asimilación y la reformulación de la diferencia. La asimilación implica la adopción de los códigos culturales de la sociedad de acogida. Y la diferencia, por norma general, tiende a aludir al elemento racial o religioso: resultado de un relativo racismo en la sociedad de acogida, o del cambio en los códigos y referencias culturales.

Dentro de esta reformulación de la religión, podemos citar a Testot (2009), quien establece un triple proceso de modernización del islam: el regreso de lo religioso, la hibridación de la religión y/o la eliminación de los dogmas culturales. Todos derivan de una «occidentalización» de la práctica, de hecho, el periodista establece un paralelo entre esta transformación, y las lógicas que actuaron sobre el cristianismo hace más de un siglo: religión oficial en Europa hasta las primeras décadas del siglo XX, se relegó al ámbito privado, y sus adeptos se centraron sobre sus valores morales. A su vez, este «islam europeo» se caracteriza por poner el énfasis sobre los dogmas percibidos como esenciales.

Cabe mencionar que, de manera significativa, los estudios realizados acerca de la relación entre religión y migración a nivel europeo, también se dedicaron casi exclusivamente al papel de las instituciones, al de los actores religiosos y a la recomposición del paisaje religioso europeo (Michel, 2008: 313-333). Minimizando por completo los recorridos individuales y el pensamiento musulmán contemporáneo.

Anteriormente, mencioné el creciente malestar frente al islam, pero sin desarrollar esta idea. Para ello, citaré a Benzine (2016: 101-109), quien identifica una triple causa del miedo frente al islam: a nivel internacional, los atentados de principio de siglo en capitales occidentales (Nueva York en 2001, Madrid en 2004, Londres en 2005). A nivel nacional, el debilitamiento de la **identidad republicana**¹⁰ y el recuerdo de los atentados de 1995 en París. Y a nivel local, la degradación de la situación económica y social de los barrios populares (paro y empleos precarios casi estructurales), en los que gran parte de los migrantes estaban instalados.

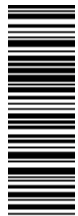
De acuerdo con el islamólogo, el primero, pone el énfasis en la «retórica violenta del islam» (traducción propia), y en particular, en su adopción por una franja cada vez más visible de sus

¹⁰ Presunta identidad sería más adecuada, ya que constituye una expresión redundante en la política francesa, en referencia a la edad de oro de la política francesa, de la Tercera República.



creyentes, aunque no más numerosa. El segundo, enfrenta el debilitamiento de las referencias nacionales y la emergencia de un nuevo y opuesto modelo: organización de la sociedad en torno a una creencia religiosa, prevención contra la mixidad en el espacio público, limitación de las costumbres sexuales, prohibiciones alimenticias, etc. Benzine lo resume como el encuentro entre una religión militante y conservadora, y la sociedad liberal francesa. Y el tercero, demuestra el fracaso del modelo de integración francés, y los peligros que conlleva.

Tania Curiel



1.2. Migración y religión: los cambios en el entorno como factores de mutación en el islam.

1.2.1. Nuevas interpretaciones de la religión.

Según Miranda *et al.* (2012), la integración de los migrantes pasa por una redefinición de su identidad: un migrante viaja con su identidad propia, con sus valores culturales y/o nacionales, y penetrar en un nuevo entorno implica un contraste existencial, es decir, la «confrontación de los intereses culturales». Con el fin de explicitar el proceso, los autores recurren a Amartya Sen (2007): el migrante sopesa la relevancia de fundamentos tales como su nacionalidad, su etnia, su religión, su cultura, etc., respecto a las características de la sociedad de acogida, con el fin de seleccionar los elementos identitarios que le parecen pertinentes para pertenecer a la colectividad. La migración transforma así los imaginarios del migrante, y tras integración de lógicas diferentes, cambia tanto su percepción como sus prácticas de la religión. Capone (2010: 3-15), a través de investigaciones sobre la transnacionalización religiosa llega a la conclusión que «los procesos de deterritorialización pocas veces se hacen sin una sucesiva reterritorialización» (traducción propia).

Por extensión, si el sentimiento de pertenencia a una comunidad es tan trascendental que conlleva a una redefinición de nuestra identidad intrínseca, nos podemos llegar a preguntar: ¿por qué la comunidad tiene tanta importancia? Según Putnam (2002)¹¹, porque el sentimiento de pertenecer a una comunidad conlleva comodidad y satisfacción; y en especial si es la misma que la del lugar de residencia. Durkheim (1912)¹² extiende esta realidad a la comunidad religiosa: según él, constituye un vínculo social, una función esencial en el seno de la sociedad. A través del estudio de las primeras formas de sociedades religiosas, observa que la noción de trascendencia de un Dios es moderna: antes no existía separación entre la naturaleza y lo divino, no había divisiones. Con la propuesta de vivir en armonía, la religión aportaría un carácter sagrado a la conciencia colectiva.

Desde el punto de vista español, Moreno (2016) estudia el sentido del islam en los jóvenes musulmanes: la búsqueda de la espiritualidad sería la clave para dar sentido a su vida y/o «introducir una dimensión sagrada en su existencia». Es decir, el viaje como herramienta para reconstruir su identidad individual y/o su práctica de la religión. Con el auge de los medios de comunicación, los jóvenes son conscientes de las diferencias culturales, y

¹¹ En Miranda *et al.* (2012).

¹² *Ibid.*



mostrarían en consecuencia sus propias reivindicaciones culturales incluso antes del desplazamiento, como motor de la migración. Especifica que no cabe aún una lectura radical de esta religión entre estos jóvenes, en particular porque se trata de la primera generación de migrantes. De hecho, parecen seguir las mismas pautas que el «islam de los padres» experimentado en Francia: la religión constituye un importante elemento alrededor del cual los colectivos musulmanes marroquíes, en especial, definen su vida en la Península. A su vez, de acuerdo con Dietz (2004) existe una visión muy estrecha de su comunidad, que conlleva a enfrentamientos episódicos: estereotipos raciales e intercambios difamatorios en cuanto a las mujeres musulmanas, donde el *hiyab* se asimila a la «radicalidad» de su práctica de la religión.

En el caso francés, Roy (2007)¹³ evidencia un islam que fue adquiriendo sus propias formas de piedad a través del pasivo migratorio del país: relativización de su religión, relajación de los dictámenes, relegación a la esfera privada, pérdida de su sentido comunitario... Subraya que no constituye ninguna anomalía, sino el derivado de una forma de pragmatismo. Resalta la importancia del entorno en este proceso: la transformación de los creyentes es el fruto tanto de la socialización primaria (elecciones de los padres), como del entorno cultural limitado (mezquita, escuela coránica, imames), y de la socialización secundaria o entorno social (compañeros, amigos, educación promovida, inserción en el mercado laboral local, etc.). A su vez, amplía esta realidad, observando una desculturización mayoritaria en los musulmanes europeos de los países con relativo bagaje migratorio: regresión del idioma de origen a favor del idioma del país de acogida; vestimenta y costumbres que se aparentan más al modelo occidental que tradicional...

Retomando la referencia a la socialización primaria, Roy (2007) afirma que cuanto mayor es el vínculo con la comunidad de origen, menor es la probabilidad de llegar a una práctica radical del islam. Incluso toma como ejemplo al caso turco, cuyas diásporas europeas conservan un fuerte vínculo con el país de origen, y presentan una participación en el terrorismo limitada, por no decir, inexistente.

La redundante referencia a la parte radical de la religión musulmana en la literatura implica mayor observación: Mohammed Arkoun¹⁴ culpa la carencia de estudio y de comprensión de la realidad musulmana en Francia, y en Europa por extensión, por la violencia que se genera en ciertos creyentes. No minimiza la tensión que suponen los barrios populares y sus circunstancias socioeconómicas, sino que es factor consustancial de la radicalidad. Este

¹³ En Saint-Blancat (2008).

¹⁴ A través de Benzine *et al.* (2010)



influyente intelectual busca de hecho desactivar la violencia que hay en el islam (el «triángulo violencia-sagrado-verdad») a través del saber. Denuncia el perjuicio que supuso la investigación acerca de la islamología hecha por politólogos y sociólogos, debido a su énfasis en el corto plazo, y que, por defecto, no podían entender la complejidad de la inserción del islam en un país culturalmente distinto. Al fin y al cabo, se trata de una articulación entre las escalas local y global, entre identidad propia, cultura de origen y de acogida, y de religión... es decir, tantas realidades que requieren amplia exploración.

Un inciso a través de Kakpo (2007: 177-188): el estudio de la religiosidad de los migrantes no solo muestra una falta de motivación, sino que las carencias que conlleva son denunciadas por la mayoría de los investigadores estudiados en este trabajo. Las trayectorias de los individuos quedan relegadas a favor del énfasis en el estudio de «las evoluciones políticas de los países árabes» (traducción propia). Pero todos los elementos apuntan a la incidencia de las políticas nacionales de los países de acogida sobre la identidad y la religión de los migrantes. Por extensión, los episodios radicales son personales, propios de un puñado de individuos, cuya mediatización minimiza la necesidad generalizada en las migraciones contemporáneas de ver reconocidas su cultura, su posición y su identidad.

1.2.2. Y desde la práctica se confirma una renovación de los rituales y de las costumbres.

Son pocas las investigaciones con un enfoque micro. E incluso los que hacen efectiva referencia a las prácticas diarias del islam en contexto occidental, lo hacen a través de meras menciones, conservando su énfasis en la interacción que supone con las autoridades, o en las derivas ideológicas que conoce. Por parte del Estado, las encuestas y estudios llevados a cabo oficialmente pasan primero por la descripción de las políticas de integración.

Constituye una elección curiosa, cuando expertos como Roy (2007) evidencia que conocer la realidad de los migrantes es primordial para una integración conseguida. Según él, en la sociedad francesa, las prácticas se orientaron alrededor de las cuestiones «de particular importancia» para los creyentes: costumbres alimenticias con la carne *halal*, el estatuto jurídico de sus comunidades, la existencia de mezquitas y de parcelas especiales en los cementerios...

Tania Curiel



Boyer (1998: 333-343) explica que inevitablemente, la práctica del islam en países occidentales se enfrenta a dificultades estructurales: por una parte, el calendario musulmán es lunar, por lo que la fijación de las fechas de sus fiestas depende esencialmente de la observación de los astros por parte de las autoridades religiosas. Pero no existe una única comunidad musulmana, por lo que las fechas difieren según el país de origen del migrante. En Francia, los poderes públicos no pusieron en marcha fechas únicas para el ramadán, además que apenas se empieza a conceder autorizaciones de ausencia para las principales fiestas musulmanas. Reprochable, cuando se observa que el país funciona bajo el calendario católico romano (ritmado por sus antiguas fiestas religiosas y la particularidad de los domingos). Las referencias al ramadán pueden de hecho resumirse en dos acciones opuestas: por una parte, mensajes de simpatía por parte de las autoridades; y, por otra parte, la proliferación de recordatorios en cuanto a la disminución del rendimiento del trabajador y de su capacidad de atención, debido a su ayuno cotidiano.

En cuanto a los grandes rituales musulmanes, Boyer (1998) los separa en dos categorías: los de pasaje (nacimiento, circuncisiones, bodas), que no generan dificultades particulares; frente a los mortuorios, que se enfrentan a problemas múltiples. Por una parte, la limpieza mortuoria no constituye una opción de las estructuras hospitalarias; por otra parte, la inhumación suele anhelar un regreso al país de origen; y finalmente, los cuadrados musulmanes en los cementerios que generan viva polémica...

Boyer (1998) menciona finalmente a los aspectos comunitarios de la práctica del islam, que requieren tanto la lectura del Corán, como la enseñanza del profeta por parte una autoridad competente, y denota el carácter cada vez más voluntario que asume su práctica en Francia. Alteración de la tradición que extiende a la práctica del ramadán y a la ejecución de las cinco oraciones diarias, en particular; subrayando que, incluso los que siguen practicando estas costumbres, suelen modificar los horarios en caso de necesidad. En cuanto a los centros de formación de los imames y del personal religioso, resalta su deficiencia. Las escuelas coránicas son, por su parte, insuficientes. Más allá, este filósofo también denuncia la falta de formación teológica en la educación obligatoria, que es según él, factor de «ignorancia general» (traducción propia).

En España, Moreno (2016: 260-266) alude a Farhid Khosrokhavar y a las transformaciones ocurridas en Francia para aproximarse a la realidad de los jóvenes musulmanes en la Península: el culto se veía así reducido a las prescripciones mayores, como son el ayuno durante el Ramadán, unas oraciones episódicas y la asistencia a grandes fiestas musulmanas (como son el *Aid-el-Kebir* o circuncisiones, matrimonios, entierros). Se dejaría atrás la experiencia cotidiana de la fe: las cinco oraciones diarias, las visitas a la mezquita, la

Tania Curiel

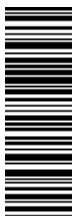


vinculación con los imames, los amuletos... A su vez, se rechazarían las normas juzgadas como «excesivas»: como son las distinciones entre lo puro y lo impuro respecto al tabaco, alcohol y a los hábitos sexuales. Es decir, es el vínculo con las instituciones tradicionales quien se vería debilitado. Moreno, incluso equipara a los jóvenes migrantes musulmanes con el resto de los jóvenes españoles: socializados dentro de los valores de la sociedad española, ya no se identifican con el sentido de la religión compartido por sus padres. No rechazan al islam, ni su cultura de origen, pero se definen una identidad propia.

Lacomba (2005: 57-59) menciona avances en España en cuanto a los rituales funerarios y a la carne *halal*: Estado español y Comisión Islámica de España firmaron un acuerdo donde se reconoce, por un lado, la concesión de parcelas en los cementerios municipales y el derecho a poseer cementerios islámicos propios, y, por otro lado, la regulación entre la carne preparada según el rito islámico y la normativa sanitaria vigente. También se prevé la interrupción del trabajo cada viernes entre las 13 :30 y las 16 :30 horas para responder a la necesidad de rezo colectivo y obligatorio de los musulmanes; así como «la conclusión de la jornada laboral una hora antes de la puesta de sol durante el mes de Ramadán»; y finalmente, la sustitución de las fiestas establecidas en el calendario por las fiestas musulmanas. Pero establece una distinción entre comunidades, ya que, por ejemplo, el propio Portavoz del Centro Cultural Islámico de Valencia subraya los problemas legales (con su regularización), laborales (de acceso al mundo laboral) y de vivienda (en decentes condiciones) que aún conocen los migrantes musulmanes.

Como lo mencioné anteriormente, para muchos expertos, las migrantes musulmanas constituyen una particularidad: en términos de Khosrokhavar (2000) son muestra de «aculturación». Para Roy (2007), en particular en el caso de la segunda generación, y de las migraciones contemporáneas, conocieron una «emancipación». Por su parte, Blanc (2018) resume estos cambios como la búsqueda de un compromiso entre tradición y modernidad, a través de una lectura menos sexista de la *Charia*. Estima incluso que un teologismo islámico feminista está en proceso de germación. Según Kakpo (2007: 93-124), las mujeres musulmanas interiorizaron la representación «de las chicas como sumisas y de los chicos en su omnipotencia» (traducción propia) que les concede su cultura, cuando a través del desplazamiento a la sociedad francesa, tienden a experimentar un éxito en la escuela que les permite sobrepasar sus hermanos en cuanto a resultados, tener nuevas libertades y perspectivas de vida, y cuestionar en consecuencia, sin generalizar, las «obligaciones» que la religión les atribuye. Migración y religión implican para las mujeres la búsqueda de su identidad, «entre libertad y fidelidad a sus orígenes» (traducción propia). Aunque, cabe subrayar, que la religión es usada, en algunos casos, en su contra, como herramienta para

Tania Curiel



mantenerlas «en su posición familiar inicial» (traducción propia): en particular a través del uso del *hiyab*.

Moreno (2016: 258-259) estima que, de igual manera, en España, las jóvenes musulmanas están mejor integradas que los chicos, por lo que exigen más de su religión, y en particular su modernización para concederles una «liberación», y «participación social o religiosa activa». Pero aún así, en el seno de su comunidad siguen estigmatizadas: en cuanto a su entorno familiar detienen «el honor de la familia», por lo que su virginidad ya no les pertenece, y se ven acorraladas por sospechas (debido a la renovación de su entorno), justificaciones (en cuanto a sus salidas) y restricciones (en cuanto a su vestimenta). En cuanto a su entorno cultural, las infraestructuras y redes existentes (mezquitas y centros de oración) están muy ancladas en el islam de primera generación, muy arraigado en las tradiciones. En su estudio, recogió una serie de testimonios de jóvenes creyentes donde intuye el principio de una interpretación feminista del islam: reivindican una identidad musulmana moderna a través de la teología, pero bajo el prisma de lo que sería la «auténtica» religión de Alá.

Por su parte, Dietz (2006: 12-14) estudia la cuestión del *hiyab* e identifica una pluralidad de alcances: algunas lo adaptan al contexto para evitar ser discriminadas; otras, cuantificadas como la mayoría, asocian el pañuelo a su identidad religiosa de manera intrínseca; y finalmente, para una minoría, sería «algo impuesto por la cultura árabe» y sinónimo de «actitudes machistas», más que el símbolo de la fe individual, por lo que rechazarían el uso del pañuelo. El *hiyab* es entonces sujeto a elecciones según el significado que se le asocie. Dietz hace también referencia a la opinión pública, quien, de forma general, tendría tendencia a victimizar a las mujeres musulmanas, y percibir el *hiyab* como un símbolo de hostilidad a la sociedad española.

Tania Curiel



1.3. Interacción entre religión y migración: el papel de los modelos de integración.

1.3.1. *Las sociedades contemporáneas democráticas se caracterizan por sus secularizaciones.*

De acuerdo con Weber (1959), la sociedad se funda sobre sus separaciones, y en particular la de la ciencia y la vida: la ciencia articula lo público, mientras que la vida rige lo privado. Tal teoría se experimentó a nivel europeo: la separación entre la Iglesia y el Estado cobró un carácter estructural y fue favorable a la emergencia de los Estados en su sentido moderno. La religión se secularizó, para dejar de constituir la clave de lectura del mundo, de los asuntos públicos: más específicamente, el catolicismo dejó de ser la religión oficial, y dejó cabida a la pluralidad de las creencias y de las prácticas, en el respeto de todos.

En Francia, esta separación adquirió su forma más o menos definitiva en 1905, con la Ley de separación de la Iglesia y del Estado: el artículo primero asegura la libertad de conciencia y el libre ejercicio de los cultos. La conciencia pasa a ser libertad pública, se reconoce la pluralidad de los cultos, y el poder público evidencia su neutralidad. De hecho, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 viene respaldar esta abstención, y en particular el artículo X, según el cual «nadie debe ser molestado por sus opiniones, ni siquiera religiones, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley» (traducción propia). Este último punto implica entonces ciertas restricciones: las religiones civiles no tienen cabida en este espacio, y no pueden disponer de un estatuto político. Desde el punto de vista del creyente, el ciudadano y sus creencias constituyen dos entidades diferentes. La laicidad no va en contra de la libertad de conciencia, no impone la secularización, pero sí la tolerancia civil.

En la continuidad de Weber, Manent (2001: 10-13) induce que las sociedades democráticas depositan su autoridad en la ciencia y en la libertad: la racionalización técnica y científica como motor de emancipación, y la libertad como principio de vida. Pero otras sociedades reconocen otras autoridades, y las Leyes religiosas constituyen un ejemplo de ello. Con la migración, y el encuentro de dos modelos, los conflictos de autoridad son intrínsecos; aunque su impacto sea variable. Así, a través de la laicidad la religión se relegó a la sociedad civil y al ámbito privado, y la práctica demostró ciertas derivas, simétricas al modelo de integración adoptado por Francia: la asimilación apela a la aceptación de los valores vehiculados por la República francesa por parte de los migrantes, y de forma más específica, a la religión como sujeto de la laicidad, y a la aceptación que no hay espacio para los particularismos. Para

Tania Curiel



Kintzler (2007), estos principios derivan en una extensión de la laicidad a la sociedad civil, suspendiendo la libertad de expresión en los espacios públicos (ejemplifica con la polémica creada por el *hiyab* en las escuelas). De hecho, el propio Weber (1959: 105-106), había criticado en cierta manera la pobreza que suponía la pérdida de sustancia del dominio público: «el destino de nuestra época caracterizado por la racionalización, por la intelectualización y sobre todo por el desencanto del mundo, ha conducido los humanos a desterrar los valores supremos los más hermosos de la vida pública. Encontraron refugio bien en el reino trascendente de la vida mística, bien en la fraternidad de las relaciones directas y recíprocas entre individuos aislados»¹⁵ (traducción propia).

Baubérot (2012) precisa aún más esta idea con la expresión de «discriminación institucionalizada» francesa: a partir de la década de los 80, con la instalación del islam como segunda religión del país, discursos xenófobos y racistas empezaron a tener eco político, reduciendo la laicidad a la visibilidad del islam en espacios públicos, y a la necesidad para los individuos de mantener una neutralidad cultural. Pero es confundir laicidad y secularización. Esta dicotomía se encarna de hecho en las numerosas polémicas acerca del *hiyab* en las escuelas: en principio radicada en la esfera pública, la escuela pública se ve no obstante equiparada al dominio público, con las mismas reglas a amparar que el gobierno; la ley de 2004 sobre los signos ostentosos restringe la libertad de culto en estas instituciones. Pero es una decisión instrumental, que fue de hecho condenada por la ONU. Y constituye un peligro para la propia laicidad, garante de la libertad de conciencia, de culto y de opiniones, porque hace desaparecer la tolerancia de la esfera pública, y conlleva a la creación de odio.

En España, el proceso de secularización aún está en curso, debido a la persistente hegemonía del catolicismo en la sociedad. Según Stallaert (1998)¹⁶, el catolicismo es una causa de la «histórica» conflictividad entre el «otro» y una presunta identidad nacional: encamina la identidad española sobre un cristianismo constitutivo, que solo puede oponerse a la llegada de «lo árabe», que incluye, por extensión, a la fe en el islam. Es decir, establece una distinción estructural entre lo cristiano-español y lo árabe-musulmán en la sociedad española. En consecuencia, en España, el proceso de secularización se enfrenta a una triple problemática: la difícil contracción del catolicismo, la emergencia del islam, y la interacción entre ambas pretensiones políticas.

En el caso del islam, la secularización propia de las sociedades europeas no solo es antinómica en la teoría, sino complicada en la práctica: la laicidad solo funciona si no hay

¹⁵ Por valores más sublimes se refiere a valores estéticos y religiosos en particular.

¹⁶ En Dietz (2004).



religión de Estado, mientras que la *Charia* establece tanto las prácticas religiosas como las actividades profanas de la comunidad, es decir, religión y sociedad forman un solo conjunto; además, es una religión que promueve dictámenes políticos. Según Ramadan (2012), un enfoque tan rigorista como el de 1905 es peligroso, porque apela inevitablemente a una contracción de la religión sobre la identidad individual, y se trata de una religión por ende comunitaria.

Manent (2001: 39-42) aporta un análisis iluminador: dado que la laicidad deriva de la política y rige la esfera religiosa, dos realidades variables, la laicidad no ha de constituir un principio inmutable. Es un primer factor explicativo de las dificultades a la que se enfrenta la laicidad, en Francia en particular. Por otra parte, subraya la importancia de remontar a los orígenes de esta separación: durante siglos, instancias políticas y autoridades cristianas se opusieron. Pero cuando en 1905, la religión católica se vio obligada a ceder la esfera política, no supuso mayor problema, ya que no constituía una ley, sino la fe en una serie de dogmas. He aquí la diferencia con el islam: el creyente musulmán no puede dividirse entre sus deberes de ciudadano y sus deberes de creyente, porque comunidad religiosa y comunidad política son una misma realidad. Mientras que el creyente católico, se esmera en cumplir una serie de valores morales. En otras palabras, el segundo fallo de la laicidad radica en el hecho de que fue concebida para el catolicismo, y ante el cambio ocurrido en las sociedades españolas y francesas, con el aumento consecuente del islam y de otras identidades culturales, debe reconsiderar sus aplicaciones. Pero el profesor subraya otra complicación: la laicidad derivó hacia una hiper-laicidad, y atacar la laicidad es sinónimo de ataque al régimen. Esta laicidad no defiende las libertades públicas, sino que ataca a las identidades de los ciudadanos, tratando de neutralizar sus identidades culturales. Así, para una parte de la opinión pública, las políticas comunitarias constituyen una descomposición del Estado-nación: en el caso francés, por ejemplo, se presenta la práctica del islam como un rechazo de la integración. Pero es estigmatizar una religión en nombre de estrategias políticas, que son de hecho, creadoras de odio.

Kepel (2013) apela a una «política de integración decidida» (traducción propia) como única solución posible, es decir, el ejercicio efectivo de un diálogo con las comunidades musulmanas. Pero parece tener poco eco. Incluso podemos extrapolar al balance de Amartya Sen (2007)¹⁷ sobre el fracaso del «monoculturalismo plural» y la necesidad de buscar un nuevo «culto integrador», que reúna los aspectos positivos de cada comunidad, para llegar a una simbiosis cultural. Pero como lo mencionaba anteriormente, el odio social ya adquirió un

¹⁷ En Savidan (2009)



carácter estructural en nuestras sociedades, que complica tal proyecto. Manent (2001: 39-54) apela por su parte a una revaloración de la laicidad, para volver a su papel originario, de garante de la libertad de conciencia y de tolerancia frente a las distintas opiniones. Estrategia de hecho respaldada por la eclosión de movimientos sociales que apelan a la apertura cultural y a la lucha contra la discriminación en general (*LGBTQI+*, *IMADR*¹⁸...).

Del otro lado del espejo, desde las autoridades islámicas oficiales, no se avala la idea de integración entre islam y sociedades occidentales. Solo el teólogo islámico Tarik Ramadan formuló una tentativa de concertación entre laicidad e islam: la “guía de la ciudadanía europea para musulmanes”.

1.3.2. Los fallos en la integración: ¿frutos de la conflictividad racional-legal o de la deriva de la autoridad? ¿Sucesos Inevitables o excepciones nacionales?

Kintzler (2007), mencionada anteriormente por su preocupación acerca de la extensión de la laicidad a la sociedad civil, teme también el episodio contrario: la disolución de la laicidad dentro de la tolerancia. Dicho más simplemente, el nuevo carácter personal de la práctica del islam en las sociedades también conlleva una declaración identitaria, una orientación de la vida privada hacia el exterior.

Manent (2001: 53-54) enuncia este fenómeno bajo la apelación de “libertad moderna”: es la defensa de los derechos del hombre «concreto», con «sus particularidades y membresías», dejando atrás la idea que se promovía acerca del Hombre (en su sentido universal). Como profesor de ciencia política, denuncia el peligro que supone la declaración de sí y la búsqueda de reconocimiento; ya que, aplicado a la religión, supondría dejar atrás el carácter neutral de la laicidad, y adoptar un poder social, que celebre las diferencias y avale todas las opiniones. Incluso apela a Marcel Gauchet (46-54), para manifestar el pasaje de una «autonomía colectiva» a la promoción de una «heteronomía colectiva». Desde el ámbito de la filosofía, explica las raíces de este fenómeno: la religión fue absorbida por la República¹⁹, quien fue absorbida por la democracia universal; en otras palabras, presenta al creyente individualista como el fruto de la «penetración democrática» y de la promoción de la autonomía.

¹⁸ “International Movement Against All Forms of Racism”.

¹⁹ Se refiere aquí a la fuerte oposición a la Iglesia católica a principios del siglo XX.



Esta idea surgió en el análisis de Gauchet (1998) acerca de la situación político-religiosa que experimentaron numerosas sociedades occidentales, y Francia de manera precoz : aunque la religión viene experimentando cuantía de cambios exteriores (debilitamiento de la autoridad político-social de la Iglesia y de otras instituciones religiosas, disminución del número de fieles) desde más de un siglo, se ve acorralada en particular por la transformación del sentido religioso para los fieles : la religión ha dejado de constituir una verdad universal para pasar a ser una herramienta subjetiva de definición de la identidad. Lo resume de la siguiente manera: hemos salido de la religión, pero no de la creencia religiosa. Es un fenómeno que se vio al parecer influenciar por el nuevo pluralismo de las sociedades: «es la integración de la existencia legítima de otras creencias, respecto a su relación con su propia creencia» (traducción propia). Es un cambio que conlleva sin embargo sus problemas: si el creyente ya no busca imponer su religión a los demás, estos no pueden argumentar en su contra, porque «toda crítica contra su fe es una crítica contra su persona, constituye una falta de respeto» (traducción propia).

En el apartado 1.1.2, mencioné una amplia literatura acerca de esta «hibridación de la religión», pero no dejé cabida al escepticismo de Roy²⁰ acerca de la redefinición de los dogmas religiosos y de la religión: etiqueta este fenómeno de «religiones ignorantes», que conllevan tanto las reivindicaciones identitarias «a la carta», como la reconstrucción de las antiguas y «auténticas» prácticas, es decir, de los fundamentalismos religiosos. Es más, estima que estas dos derivas son compatibles: «la búsqueda individual de la verdad conduce a un fetiche de la religión, del corpus normativo transmitido por la tradición, quien falta de un verdadero saber, se define por la exclusión de lo que no es» (traducción propia).

En el caso del islam, de acuerdo con la reflexión de Bidar (2012) sobre las bases de esta religión, sobre su «degeneración multiforme», el regreso al Corán rigorista y literal puede resultar problemático: encerrada desde varios siglos en la convicción de «su verdad», incapaz de autocrítica, considera que cualquier cuestionamiento de sus dogmas es un sacrilegio, y conlleva a la verosimilitud del radicalismo. Estima que el islam no responde a las necesidades espirituales actuales de los musulmanes: hechas en nombre de valores individualistas, «profanos», como pueden ser el derecho a la diferencia, la libertad de conciencia, la tolerancia... Concluye incluso con la siguiente pregunta: «¿aceptaría el islam de enterrar sus tradiciones, para que renazca de su legado una nueva forma de vida espiritual?» (traducción propia). Como fue, por cierto, el caso con el catolicismo. También es importante mencionar, que en su artículo invita a distinguir entre islam e islamismo, y entre islam y violencia: es

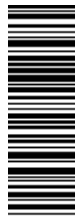
²⁰ En Saint-Blancat (2008).



decir, hace hincapié sobre la diversidad del islam, y sobre sus efectivas derivas, aunque propias de posturas radicales y marginales.

De acuerdo con Fournier (2009), el islam debe dejar de constituir un mero “instrumento de acción pública” (traducción propia), que solo saca a la luz la relación de dominación existente y efectiva en los ámbitos cultural político y social, para institucionalizar el islam y permitir a un migrante musulmán vivir plenamente en las sociedades de acogida.

Tania Curiel



2. METODOLOGÍA.

Con el propósito de recoger testimonios directos de migrantes musulmanes que emigraron a España y a Francia y centrarme sobre el individuo como unidad de análisis, llevé a cabo una serie de entrevistas para indagar sobre sus modos de vida y sus procesos de interacción duales. El único denominador común es su orientación religiosa, prerequisite de este estudio.

Estimo que el número de participantes constituye una limitación de este trabajo, dado que mi análisis posterior implica una extrapolación de los resultados. Efectivamente, con la pandemia del Covid-19, las entrevistas presenciales se vieron directamente afectadas, e implicaron una drástica reducción del número de entrevistas inicialmente previstas. Dada la circunstancia, un análisis cuantitativo y la elaboración de un cuestionario *online* habría sido entonces más práctico, pero no más pertinente: la información requerida es personal, casi íntima y circunstancial, y no tan cuantificable; por lo que el intercambio presencial era intrínseco a la problemática. Las entrevistas apuntaban así a comprender la personalidad y la singularidad de las personas, entender su experiencia y no construir respuestas artificiales.

El diseño original consistía en una selección detallada de la muestra, para disponer de perfiles fieles a la población estudiada. Idealmente, eran dieciséis entrevistas que reunían a cuatro hombres y a cuatro mujeres en España, e igualmente en Francia, con el fin de reunir una pareja para cada generación. Esta primera elección reposa sobre una serie de hipótesis: en primer lugar, las diferencias en los roles atribuidos tradicionalmente a las mujeres y a los hombres por el islam implica un estudio específico de la interacción de cada sexo con las sociedades de acogida. En segundo lugar, las diferentes generaciones de migrantes musulmanes en España y en Francia implican un estudio comparativo, tratando de buscar un balance en el tiempo de estancia y la edad. En tercer lugar, la experiencia ha demostrado que, a mayor nivel educativo, menor es la práctica de la religión, lo que implica contrastar los perfiles con el fin de abarcar todas las realidades y potenciales causas de los cambios experimentados en su creencia. Finalmente, de carácter también genérico, el desplazamiento con la familia o en solitario, así como la presencia de una red en la sociedad de acogida, también tiene un impacto sobre las personas que requiere un estudio básico.

No obstante, a pesar de la imposibilidad de poder desarrollar las entrevistas de forma presencial, los cuatro intercambios que llevé a cabo permiten observar continuidades o discrepancias con el marco teórico, y sin duda contrarrestar en parte este defecto estructural.

Tania Curiel



En total, fueron así dos hombres y dos mujeres: Karim y Lina en Francia, y Oumayya y Sami en España (nombres figurados). Con el fin de entender mejor su situación, y a modo de precisión, aclararé sus características sociodemográficas (en el momento de la entrevista): Karim es de origen argelino y tiene 42 años, emprendió su migración nada más alcanzar la mayoría de edad, y lleva por lo tanto 24 años en Francia. Lina, por su parte, es de origen libanés y tiene 28 años, y se instaló en Francia hace 6 años. En cuanto a Oumayya, es de origen marroquí y tiene 26 años, y lleva viviendo en España 2 años. Finalmente, Sami también es de origen marroquí, tiene 25 años y experimenta su primer año en la Península.

Además, es de mencionar que todos los entrevistados cursaron enseñanza superior, aunque con diferentes títulos universitarios: Karim cursó 3 años de educación técnica en obras eléctricas, mientras que Sami estudia actualmente su primer máster, Oumayya su segundo, y Lina lleva a cabo su doctorado. Karim y Lina son activos asalariados, y obran en los siguientes sectores laborales: construcción e industria farmacéutica respectivamente. Por extensión, Oumayya y Sami, presentan previas experiencias laborales en los sectores del comercio internacional y del turismo.

Las entrevistas se realizaron a través de Skype, y duraron entre hora y hora y media según los casos. En el caso de las entrevistas de Karim y Lina se realizaron en francés, y, por lo tanto, la traducción presente en los anexos es propia. Anteriormente, elaboré una hoja de preguntas orientativa para asegurar el buen desarrollo de las entrevistas, abordar el tema de la práctica personal de su religión con el mayor nivel de respeto y de neutralidad posible, así como, adaptar algunas de las preguntas a la sociedad de acogida en cuestión y al género de los entrevistados. La entrevista se estructuraba en torno a cuatro temas de respuesta amplia: primero, la situación en su país de origen antes de emigrar; segundo, la situación a la llegada a España o Francia; tercero, los cambios incurridos en sus vidas; y finalmente, en cuarto lugar, el tema religioso, tratado con mayor detalle. Efectivamente, los tres primeros temas apuntaban a conocer mejor a la persona, entender su situación y poder analizar meticulosamente su interacción entre migración y religión. Para después, adentrarme dentro de las prácticas de su fe de forma específica.

En cuanto a su desarrollo, estimo que fueron sencillas, de formato libre, con la búsqueda de un clima de confianza: me saltó a la vista el hecho de que las declaraciones son el reflejo de la personalidad de cada uno, y me dieron primeros indicios en cuanto a su relación con la religión y sus emociones respecto a las sociedades de destino.



Para facilitar el análisis de las entrevistas, y reducir las declaraciones a lo esencial, elaboré un diccionario temático, con el siguiente cuerpo:

Tabla 1. Modelo de diccionario temático		
Temática	Idea	Declaración

Fuente: *elaboración propia.*

De forma más patente, la primera columna incluye a las grandes temáticas de mi trabajo, como son la **religión** y la **migración**, pero también el **país de origen**, con el fin de comparar el antes y el después. La segunda columna alude a las orientaciones fuertes de este trabajo como son (de forma no-exhaustiva): la orientación religiosa, la implicación en la vida cotidiana, los sentimientos previos a la migración, la integración en la sociedad de acogida; así como aspectos más específicos como el hecho de asistir a la mezquita, comprar carne *halal*, establecer distinciones entre lo público y lo privado, practicar el Ramadán y rezar. Y finalmente, la tercera columna corresponde a las citas textuales.



3. ANÁLISIS.

3.1. Hechos genéricos: una migración que se inscribe en la evolución contemporánea.

3.1.1. *Migración transnacional: una personificación.*

Las migraciones de Karim, Lina, Oumayya y Sami se inscriben en el fenómeno de globalización, en sus amplias definiciones: desde el punto de vista económico, por ejemplo, plasman el acceso a nuevas oportunidades laborales (creación de una empresa especializada en la electricidad en el caso de Karim, y el acceso a un puesto de encargada de gestión de nuevos fármacos en el caso de Lina) y estudiantiles (en el caso de Oumayya, un máster en turismo rural, antes de proseguir con un máster en cooperación internacional junto con Sami, o un máster en química y procesos industriales para Lina). Desde una perspectiva social, es la interacción con un nuevo entorno y la construcción de nuevos círculos de amistades e incluso, vínculos familiares (Karim y Oumayya formaron pareja tras haberlas conocido durante su estancia en el extranjero). En cuanto a la política, las interacciones son múltiples: condiciones de integración específicas en las comunidades árabes (“no debemos estar tan aparentes. Por ejemplo, un grupo de marroquíes en el centro de la ciudad es bandera roja” según Oumayya), obstáculos legales (especialmente para el paso a una estancia permanente), representación por parte de los partidos políticos (alusión a políticos que “tienen un problema importante con los musulmanes” por parte de Karim) y de los medios de comunicación (“no me parece justo, porque, estoy dentro del islam y no es para nada eso” de acuerdo con Oumayya). Finalmente, desde un punto de vista cultural, resaltan tanto la proximidad en sus costumbres (“culturalmente somos muy próximos” según Oumayya; “me siento más a gusto aquí, y en Europa en general” de acuerdo con Sami; “ambas culturas no me molestan, de otra manera no estaría aquí” por parte de Karim) como las diferencias en las ideas.

A su vez, Karim, Lina, Oumayya y Sami se enmarcan en la definición de Capone (2010: 3-15) acerca de las migraciones transnacionales: alejamiento físico con la comunidad de origen, pero preservación de sus vínculos (ninguno de los entrevistados cortó sus lazos con su entorno familiar y/o con sus orígenes) y construcción de una cultura transfronteriza (yuxtaposición entre antiguos y nuevos territorios culturales, económicos y sociales). También es interesante subrayar como, de acuerdo con Tarrius (1989), nuestros

Tania Curiel



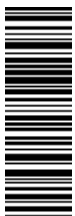
entrevistados se definen a través de su individualidad, y el papel que desempeñó su migración en este ámbito: el viaje les ayudó a conocerse a sí mismos (Oumayya señala que “[antes no se planteaba realmente la cuestión, no era muy consciente; pero cuando se abrió el mundo de internet y empezó a tener amigos extranjeros, le hicieron preguntas, y se dijo «hazte esas preguntas»]”), a construir lo que ellos consideran como adecuadas perspectivas de vida (“me siento mejor aquí, porque pienso que tendré un futuro mejor, una vida mejor” de acuerdo con Sami; “si gané algo, es mi independencia” por parte de Karim), y a agudizar el sentido de sus creencias más que a cambiar sus prácticas. Efectivamente, los entrevistados viajaron con unas prácticas del islam personales, que no sufrieron casi cambios, pero mencionan en cambio el cuestionamiento de su creencia, la búsqueda de su sentido propio.

De forma más precisa, Karim y Lina son originarios de países con un vínculo colonial y/o histórico con Francia: Argelia y Líbano, respectivamente; mientras que Oumayya y Sami son originarios de Marruecos, uno de los mayores focos de migración hacia España. Hasta aquí, constituyen entonces desplazamientos que podríamos caracterizar de clásicos. Pero de acuerdo con Boyer (1998), los factores de migración no se reducen a estas rutas preestablecidas, sino también a la presencia de la comunidad de origen en la sociedad de destino: así, en Francia, por ejemplo, tanto Karim como Lina aluden a los vínculos existentes, que en el primer caso apelaban al viaje (“me vine directamente a Francia, donde estaba gran parte de mi familia”), y en el segundo, evidenciaban la elección del destino. Sin embargo, en el caso español, Oumayya y Sami, difieren: la vinculación directa con su comunidad no era primordial, incluso, en el caso de Oumayya, se llegan a evitar estas interacciones (tanto por afinidades personales como por temor al conflicto). Por otra parte, el idioma también representa un papel clave en las migraciones contemporáneas: Lina y Sami, por ejemplo, hacen referencia a Francia como destino evidente, ya que, a nivel individual se inscriben en la comunidad de francófonos. Asimismo, Oumayya, también menciona una relativa facilidad a la hora de desplazarse, tanto por afinidades personales y como por facilidad a la hora de hablar inglés.

3.1.2. *Entrevistados divididos entre integración y distinción.*

Karim, Lina, Oumayya y Sami comparten afinidades, particularidades previas y más cercanas a valores occidentales que a sus sociedades tradicionales, que sin duda anhelaban sus migraciones. De hecho, en adecuación con la definición de frontera de Debray (2013), su migración e instalación en las sociedades de acogida no fueron estáticas y herméticas, sino

Tania Curiel



que todos ellos filtraron e incorporaron costumbres y valores locales: cultura, formas de interacción social, gastronomía, etc. Miranda *et al.* (2012), resumen este proceso: los entrevistados viajaron con su identidad, en su sentido amplio, y al penetrar en el nuevo entorno, contrastaron su identidad e hicieron abstracción de aquellos elementos que no les parecían acordes con ellos mismos. A nivel de su religión, la migración supuso el acercamiento a un mayor sentido, a la búsqueda del por qué a nivel individual; confirmando la influencia de la migración sobre la identidad del hombre.

Aún así, la dualidad entre su identidad y la de los autóctonos sigue vigente, ya que, en cuanto a su integración, podemos observar dos patrones entre nuestros entrevistados: por una parte, Karim percibe su integración en la sociedad francesa como plena, e incluso extiende esta percepción a la comunidad de magrebís en general, aludiendo a argumentos cuantitativos (“son muchos musulmanes, no sé la comunidad musulmana es importante en Francia, y en toda Europa de hecho”). Por otra parte, sin embargo, Lina, Oumayya y Sami atestiguan de déficits. Lina hace mención por ejemplo de carencias en cuanto a la política francesa: debido al malestar frente al islam, sus libertades no son plenas, y se siente así refrenada en sus actos. Oumayya y Sami, por su parte, aluden sobre todo a criterios sociales, con la mención de diferencias de tratamiento según las generaciones con las que intercambian (con la apelación a criterios étnicos y raciales por parte de generaciones mayores) y las localidades en las que se ubican. Si me apoyo sobre el análisis de Blanc (2018: 179-200), en el caso francés, la integración de Karim entra en resonancia con su discreción manifiesta, y esto, en todos los ámbitos de su vida, ya que, si junto con Lina comparten el sentimiento de integración, así como una creencia pública en el islam y una práctica en cambio privada, Lina muestra además la voluntad de disponer de sus plenos derechos, es decir, no tener que socavar u olvidar su identidad religiosa. Subrayando así la pluralidad de los casos, el carácter particular de cada entrevistado, y el carácter singular de este análisis; quien requiere de hecho la siguiente precisión: creer en el islam deriva de forma casi automática sobre una categoría de persona en sí, cuando todos los entrevistados presentan sus particularidades personales y religiosas.

En cuanto a España, de acuerdo con la constatación de Moreno (2016: 251-252), la apertura antes los migrantes de las Comunidades Autónomas no es la misma. La propia Oumayya analiza las diferencias entre su experiencia en las Islas Baleares y su estancia en Castilla y León, como el fruto de la novedad o particularidad que supone la integración de la comunidad marroquí en la zona, y que explicaría entonces el cierre al que se enfrentó en el segundo caso. Incluso declara evitar reunirse “en grupo” con otros marroquíes, para evitar cualquier disgusto. Aún así, también menciona diversos episodios de confusión acerca de los orígenes, e

Tania Curiel



incluso de su religión, que resume de la siguiente manera: “árabe no es musulmán, yo ni siquiera soy árabe, soy *amadir*”. Este punto hace eco al estudio de Stallaert (1998) según el cual en España tendría lugar una vinculación sistemática con «lo árabe», y eso independientemente de si se es musulmán o no, marroquí o no, y de origen árabe o no. Es una perspectiva normada que tiene como consecuencia posicionar al otro como automáticamente diferente.

No obstante, es importante subrayar que esta última constatación no es meramente española, sino que la unión entre migración y etnia y/o raza conlleva en la escena internacional a la creación de un grupo determinado: dicho muy simplemente, es la asociación a algo que se supone que no debería estar ahí, y que mezcla construcciones sociales y elementos conflictivos. Es una asociación de ideas que genera en las sociedades de acogida unos valores contendientes y una serie de reacciones repulsivas que afecta directamente a los migrantes. Efectivamente, esto supone experiencias cotidianas particularmente difíciles: Oumayya declara que “si le prestas atención es una depresión y nunca tiene fin, es una tormenta de la que no puedes salir”, es decir, plasma una carga mental a diario, un deterioro de la calidad de vida, y un estrés a nivel colectivo.

Gracias al análisis de Testot (2011), puedo afirmar que, si sus migraciones ofrecen efectivas perspectivas laborales, debido al estigma con el que deben cargar, su integración sociocultural no conlleva al pleno bienestar. La ignorancia o la falta de interés acerca de estas cuestiones aumentan las desigualdades, ya que contribuyen a mantener el *statu quo* y favorecer aquellos que corresponden a la norma genérica. Efectivamente, los Estados modernos producen razas y etnias que asignan a las personas posiciones asimétricas; es una cuestión de dominación: privilegios, por un lado, y carencias, por otro.

Tania Curiel



3.2. Particularidad del islam: una identidad musulmana malentendida.

3.2.1. *Reconfiguración del creyente*

Moreno (2016: 260-266), estableció un contorno asombrosamente preciso del culto de nuestros entrevistados: Karim, Lina, Oumayya y Sami se ciñen a las prescripciones mayores, ayunando durante el Ramadán, orando de forma episódica, asistiendo a las fiestas familiares y esquivando el cerdo. Es decir, dejando de lado a las cinco oraciones diarias, la partida a la mezquita los viernes y la vinculación con las instancias tradicionales. De acuerdo con los entrevistados, rezar es un acto de fe entre otros, que no implica que se deba responder ciegamente a la llamada, ya que, de acuerdo con su religión, si se cree en Dios, se le puede encontrar donde sea, sin necesidad tampoco de cruce con los mandos islámicos. Por extensión, en cuanto a los aspectos comunitarios, los entrevistados cristalizan la asistencia a la mezquita como algo voluntario, pero lejano a sus prácticas personales, ya que sus oraciones constituyen algo espontáneo. En consecuencia, a pesar de su paralelo con el islam dicho **europeo**, los entrevistados no constituyen una nueva norma, y tampoco descartan la existencia de otros perfiles.

La temporalidad establecida por Benzine (2016: 101-109), acerca de los cambios operados en los creyentes musulmanes en la sociedad francesa, crea perfiles categóricos, pero la práctica muestra que la ruptura con los reflejos antiguos no es tan automática: Karim, Lina, Oumayya y Sami viven su religión de forma privada, coincidiendo con el primer islam de los padres, pero tampoco lo hacen de forma opaca, sino como la voluntad de preservar un elemento más de su intimidad; Sami, por ejemplo, lo resume de la siguiente manera: “debido a mis propias creencias, me gusta mantenerme lo más neutro posible, y me siento más a gusto haciéndolo así”. Representan la clara intersección entre la continuidad de los valores familiares y la relación con la modernidad: no rechazan el islam, y respetan su cultura de origen, pero también recalcan su identidad propia. Por extensión, los entrevistados también coinciden con el islam de los jóvenes, a través de la clara voluntad de deshacerse de las ideas preconstruidas y poder practicar su fe de manera digna y normalizada: las demandas difieren ligeramente según la sociedad de destino, ya que Karim y Lina subrayan la necesidad de cambios a nivel político, mientras que Oumayya y Sami subrayan su apuro a nivel social.

Lo que supone ser musulmán coincide así en las cuatro entrevistas, y no constituye sin embargo una característica intrínseca dentro de la literatura científica: las prescripciones disponen de relativo cuerpo teórico, pero el significado de este culto, la bondad y la piedad,

Tania Curiel



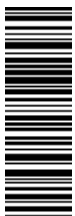
las distintas formas en las que los creyentes conectan con Dios (el acercamiento en todas las formas bellas de la vida), no son mencionadas. Sorprendente, cuando mucho se lee y se escucha en cambio acerca de la vertiente política del islam.

A través del análisis de Roy (2007), puedo evidenciar que sus prácticas se orientan hacia cuestiones que los creyentes juzgan de esenciales: todos los entrevistados aludieron a las prácticas anteriormente citadas y a los valores que las acompañan como principios de vida, y no solo como meros dogmas. Karim declara que “[lo esencial es de tener fe, está en su corazón]”. Para Oumayya “[el Corán es esto, eso y aquello, pero eligió entenderlo a su manera, como un estilo de vida. Por ejemplo, si ve a niños o a personas mayores está bien sonreír y hacer sonreír, es un estilo de vida que está dentro de la religión]”. Sami dice lo siguiente: “para mí, intentar seguir las normas de la religión es ser una buena persona, ayudar a aquellos que lo necesitan, desear lo mejor para la gente”.

Por otra parte, su transformación respecto a las primeras generaciones no se ciñe a la nueva individualidad de la fe, sino que concierne también su interacción con las sociedades de destino: integración, interacción acertada con culturas y religiones plurales (todos aluden a la nueva diversidad de sus círculos de amigos), naturalidad de las instrucciones seculares locales, nuevos códigos para las mujeres, etc. Efectivamente, en cuanto a las mujeres en particular, tanto Lina como Oumayya hablan más fácilmente de su religión y de sus nuevas socializaciones; y es particularmente curioso en el segundo caso, dado que comparte muchos puntos en común con Sami desde el punto de vista estructural; ambos son originarios de Marruecos, viven en España, y comparten incluso las mismas ciudades de acogida (León y Valladolid, pero Oumayya plasma una mayor introspección y liberación de los grilletes de la religión, y, a su vez, exige más de la sociedad en la que interactúa, donde se enfrenta a: estereotipos raciales, refunfuños difamatorios en cuanto a las mujeres musulmanas, estigmas debido a la práctica del islam, etc. Lina, por su parte, demuestra una real voluntad de dar a conocer el verdadero sentido de su religión, e identidad de la mujer árabe, más allá de las obligaciones que les concede esta religión en su lectura literal, a través de la discusión, del intercambio y de la participación a eventos con orientación cultural.

El primer contacto de la religión desciende de la familia y de la transmisión del entorno (papel de la escuela en particular), de acuerdo con Saint-Blancat (2008: 41-57), pero todos los entrevistados recalcan la orientación individual, el sentido propio que extraen del islam, en adecuación con sus creencias individuales. Sus prácticas son así ciertamente flexibles respecto a la tradición, pero ancladas en su voluntad propia: Oumayya lo resume de la siguiente manera: “[es normal la influencia del contexto y de mi familia, pero mi práctica no

Tania Curiel



es la misma que la de mis padres, y porque quiero]”. Y ponderadas por las sociedades españolas o francesas, en aspectos más secundarios, como la carne *halal*: Karim y Lina, por ejemplo, compran carne *halal*, pero admiten hacer excepciones en su consumo a la hora de comer fuera o en casa de amigos. Sami, por su parte, señala que “[compra la carne corriente, sin tocar al cerdo]”. Y Oumayya, mantiene que “[compra solo carne *halal*, porque quiere, elije este estilo de vida porque es el que conoce bien]”. Respecto a las prohibiciones, Karim evidencia que “no es una obligación, es por convicción que uno respeta esas prohibiciones”, y lo acredita al decir que “[cuando estaba en casa, no bebía y hacía el Ramadán, y cuando se fue a Francia lo mismo, no bebe y hace el Ramadán. No reza, y tampoco lo hacía en el pueblo. No es alguien que cambie así porque sí. Es incambiable]”. Sami y Lina escogen simplemente seguir las prescripciones del Corán, porque personalmente están de acuerdo con ello. Oumayya respeta las prohibiciones, pero admite haber probado el alcohol por curiosidad, y su elección de no beber deriva así únicamente del disgusto ante la sensación de ebriedad. No obstante, he de recalcar una vez más el carácter limitado de este análisis, y propio de una muestra pequeña de migrantes de culto musulmán.

En cuanto a las mujeres, el *hiyab* constituye una cuestión singular: Lina y Oumayya traducen una elección, la de no llevarlo, salvo en momentos de oración y/o de asistencia a fiestas familiares. Esto deriva tanto del poder de elegir su ropa, como de la simplicidad que supone no llevarlo en las sociedades occidentales laicas y/o de vena católica: esquivar de los estereotipos negativos, seguridad laboral... Oumayya lo resume de la siguiente manera: “pensé que no estaba lista a las críticas; (...) y al casarme con un americano, y tener planes de vivir allí, no llevarlo me simplificaba la vida”.

3.2.2. *La falta de adaptación en las sociedades de acogida como factor de brecha.*

Más de dos décadas después de haber enunciado la estructura de la sociedad francesa respecto al islam, Boyer (1998: 333-343), sigue describiendo a las dificultades estructurales que acechan los cuatro entrevistados: Lina y Oumayya se refieren por ejemplo a la incompatibilidad entre la agenda musulmana y la organización de las sociedades no-musulmanas, sobre todo en cuanto a las oraciones diarias y al Ramadán. Karim, asimismo, menciona el compromiso que supone practicar el Ramadán al tener obligaciones laborales, debido a la persistente falta de permisos y adaptaciones.

Por otra parte, y de acuerdo con Lacombe (2005: 57-59), Oumayya alude a las mejoras en cuanto a la disponibilidad de la carne *halal* en determinados supermercados españoles, pero

Tania Curiel



aún así, la variedad y efectiva sencillez a la hora de abastecerse siguen constituyendo una dificultad.

En cuanto a la formación, los cuatro entrevistados aluden a su estudio teológico, y al provecho que supuso para su conocimiento del Corán y de las enseñanzas del profeta: las palabras del Corán no son mera sabiduría, sino Dios que se reveló a los habitantes de la Tierra en forma de libro. Así, Oumayya y Lina resaltan las carencias y malentendidos que supone, el hecho de no implementar estas asignaturas en las sociedades occidentales; la primera subraya lo siguiente: “[es algo de familiarización; (...) y me pregunto, si es más lógico estudiar algo o simplemente recibir la información; (...) si tienes una idea falsa y tratas de educar a alguien pues ya hay una transmisión de información errónea]”.

En sus declaraciones, los entrevistados plasmaron una jerarquía en los obstáculos de las sociedades de acogida: Oumayya y Sami, por ejemplo, se preocupan más por los problemas legales a los que se enfrentan, mientras que Karim y Lina aluden a las dinámicas conflictivas que rodean la comunidad islámica en la política francesa. Aludiendo una vez más a la importancia del pasivo migratorio de las sociedades de acogida: en España, las dificultades son aún básicas, en torno a la estancia, debido al carácter primerizo de estas migraciones; mientras que, en Francia, las preocupaciones giran en torno a la comodidad y a los últimos escalones de la integración.

Efectivamente, Roy (2007) ya aludía la complejidad específica de las relaciones con los actores políticos franceses (en cuanto a opinión u objetivos administrativos). Es curioso ver cómo, por ejemplo, solo se habla de la laicidad a través de la polémica en torno al *hiyab*, o en referencia al islam. Resulta de una voluntad de controlar la cuestión, e incluso se podría llegar a decir que se trata de una obsesión francesa. De hecho, incluso la terminología atesta de esto: se suele hablar de **velo**, cuando las entrevistadas y la literatura existente lo denominan *hiyab* o fular. Aludir al velo no solo insta la idea de proceso pasivo, dando la impresión de que no se ha elegido, como un indicador de servitud, sino que engendra la imagen de algo escondido y tapado, por ende, inquietante. Pero como lo menciona Oumayya, no existe una única vía, y aunque exista la obligación (que no queda de hecho reflejada en este análisis), también constituye para aquellas que eligieron llevarlo una prenda que permite estar en paz consigo misma, y que encarna parte de su relación con lo divino. De hecho, como lo muestran las numerosas polémicas alrededor de la prohibición del *hiyab* en las escuelas francesas, arrebatar este derecho también conlleva al malestar.

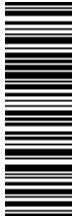
Expresar su identidad no debería desembocar sobre un racismo dirigido, y la fractura con esta franja de la sociedad civil, sino sobre la consideración de las particularidades y la

Tania Curiel



igualdad de los derechos. De hecho, la aceptación por parte de la sociedad civil y de las autoridades sería factor de integración, una prueba de la nueva multiplicidad de las sociedades.

Tania Curiel



3.3. *Bis repetita*: secularización del islam y amarre político.

3.3.1. *La secularización: el afán de todas las religiones.*

La literatura científica existente, aunque acertada en muchos aspectos, carece de evidencias empíricas, lo que, de acuerdo con la constatación de Arkoun²¹, no genera respaldo suficiente y no transmite la dificultad que supone perder tanto su comunidad de origen como sus marcadores culturales, y contribuye a la falta de comprensión de las sociedades española y francesa.

Roy (2007) contrasta el nuevo perfil del islam: relajación de los dictámenes (oraciones episódicas y examen de las prohibiciones, por ejemplo), relativización de su religión (alusión a las demás religiones como legítimas y sobre un pie de igualdad), relegación a la esfera privada (práctica personal) y pérdida del sentido comunitario. Aunque este último aspecto requiere discusión: aunque las prácticas comunitarias no sean evocadas como intrínsecas para la creencia de los entrevistados, tampoco son esquivadas. De hecho, Karim, Lina, Oumayya y Sami evocan la dimensión familiar del Ramadán y el hecho de compartir fiestas exteriores. El único aspecto que ciertamente se perdió, es la mezquita, consecuencia de la alteración de la oración.

De forma más sugestiva, Testot (2009), intuye que el proceso de modernización que actúa sobre el islam, y que podemos observar entre los cuatro entrevistados, es paralelo al que conoció el cristianismo: pasaje al ámbito privado, reclamación de los valores morales y restricción a los dogmas esenciales. Es más, por extensión, incluso se podría alegar que musulmanes y cristianos presentan otros puntos en común: la adoración del mismo Dios, una deidad que siempre acompaña y que sobrevivió a todo tipo de violencias religiosas; y el fular de la tradición judeocristiana.

No obstante, la teoría establece el islam como un caso aparte, debido a su vertiente política: la secularización de esta religión sería contraria a las pretensiones políticas de la *Charia*: el creyente musulmán no debería dividirse entre sus deberes de ciudadano y de creyente. Sin embargo, los entrevistados muestran que sus actividades profanas no son sino el fruto de sus elecciones individuales, y la vertiente política no es en ningún momento evocada. Así, de la misma manera que el cristianismo constituía la fe en unos dogmas, más que en una ley, podemos observar a través de las entrevistas que el islam se inscribe cada vez más en este mismo camino, donde los creyentes se esmeran en cumplir unos criterios morales. Una vez

²¹ En Benzine *et al.* (2010).



más, discursos políticos y énfasis sobre el modelo político del islam no dejan cabida alguna a lo que los expertos califican como identidad mayoritaria de los migrantes musulmanes.

Finalmente, es importante contrastar las aportaciones de Gauchet (1998), ya que se mostraba reacio ante la deriva del creyente individualista, debido al cierre frente a la crítica, pero nuestros entrevistados demostraron que esta categoría tampoco constituye una generalidad: aunque ciertos elementos de su creencia formen parte de su identidad, no la definen en ninguno de los casos; y su descontento frente a las críticas deriva del malestar de ser percibidos como tal: al fin y al cabo, son asociados a ideas radicales cuando ni siquiera hablan de ello. Tampoco niegan argumentos esgrimidos en su contra sin examen previo, ya que Lina, Oumayya y Sami resaltan que muchas de las críticas derivan del desconocimiento y de lo ajeno; Oumayya lo resume así: “[muchas cosas que hacemos no están vinculadas a la religión: se escucha que un criminal musulmán cometió tal acto, pero no es eso, es una persona y es un criminal. Si añades la religión es como si trataras de explicar sus actos, y no es así, simplemente esa persona no es buena. La religión no es una carta especial, no hay que esperar que la gente te trate diferente o de forma favorable]”.

3.3.2. *Statu quo: una degradación inevitable.*

Entre las diversas causas del malestar frente al islam de la escena internacional evocadas por Benzine (2016: 101-109), los entrevistados aluden por sí mismos a una en particular: los atentados, caracterizándolos en todos los casos como el trastorno de unos pocos. Aún así, las personas de origen árabe, y de culto musulmán, ya no dependen de sus propiedades sustanciales, sino de sus propiedades históricas tras los atentados contemporáneos.

De acuerdo con el estudio de Saint-Blancat (2008: 41-57), esta alusión se debe a las acusaciones que suelen padecer y a la percepción del temor ambiente ante el *djihad* y a su asociación sistemática con el islam. Evidencian por ejemplo el hecho de que sus orígenes, sus estrategias de inserción y sus relaciones con la religión se ven directamente asociados al marcador musulmán, sea cual sea su franca identidad personal. A nivel de los entrevistados, estos transmiten un sentimiento de incompreensión latente, así como agobio y lasitud. Y a nivel de la sociedad, implica que aún queda camino por recorrer en cuanto a su plena, positiva y real integración.

Tania Curiel



Los cuatro entrevistados atestan también del papel de los medios de comunicación en este ámbito: en general, la imagen transmitida acerca de las personas originarias de minorías es ansiogénica, además de descompuesta. Para nuestros entrevistados, no está en adecuación con quienes son, y no deja entonces, visibilidad pública al islam positivo y mayoritario. Efectivamente, aunque los musulmanes encuentren gran parte de sus normas de conducta en el Corán, y que este tenga declaraciones controvertibles, los entrevistados evocan que se rigen tanto por sus orientaciones propias que, por las normas fundamentales de su fe, y que no han de seguir ciegamente todas las escrituras hasta el extremo. Lo que contrarresta indudablemente la oposición que los medios y ciertas franjas políticas construyen frente al islam.

De hecho, se podría argüir que las sociedades de acogida también conocen sus derivas, y no conocen tales críticas. De acuerdo con Weber (1959), el catolicismo dejó de ser religión oficial para dejar espacio a las demás creencias; por ejemplo, en Francia, con la ley de 1905, la conciencia pasa a constituir una libertad pública efectiva, y la diversidad de los cultos es entonces reconocida, pero es de observar que la práctica difiere, y que el poder público nunca alcanzó la neutralidad. Por extensión, de acuerdo con Baubérot (2012), la esfera pública ya no pertenece a la sociedad, sino al gobierno que restringe la libertad de culto, y dificulta la tolerancia interponiendo el miedo y el odio: así, aunque los entrevistados no presenten veleidades políticas, se ven todavía enfrentados a incordios. Parece incluso justificado preguntarse si el hecho de usar las leyes para dividir y causar daño, más que para instaurar el respeto, ¿no se podría calificar de acto intolerante? Kintzler (2007) incluso resalta la poca libertad de expresión de la que disponen las comunidades externas al modelo republicano, y que podemos observar en la apagada voz que tienen los entrevistados, y los migrantes musulmanes en general.

El universalismo republicano demostró que no funciona con aquellos que supuestamente tiene que proteger, las leyes con las que se pensaba liberar contribuyen ahora a oprimir, y por ello, es necesario reconsiderar las aplicaciones que se hacen de la laicidad y volver a la garantía de la libertad de conciencia y de tolerancia frente al otro. Por extensión, la identidad cultural de los ciudadanos no constituye un rechazo de la integración, pero lo que debería ser evidencia no lo es. Fournier (2009) reflexiona por ejemplo acerca de la institucionalización efectiva del islam para permitir al migrante musulmán vivir plenamente en las sociedades de acogida, pero es bien conocido que leyes y buenas intenciones no son suficientes, y que es necesario de-construir las lógicas sociales basadas sobre la raza y lo diferente, porque constituyen reacciones sistémicas y estructurales en las que estamos encerrados.

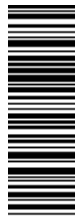
Tania Curiel



No obstante, esto también implica el aval por parte de las autoridades islámicas oficiales. Tal y como lo enunciaba Bidar (2012), es pertinente cuestionar el carácter tradicional de las autoridades musulmanas, porque ellas tampoco parecen corresponder a la nueva diversidad de sus creyentes, y constituyen factores de conflictividad: transmitir el deber de seguir unas leyes morales inspiradas en lo divino, no plantea problemas hasta que las culturas chocan: en manos de fanáticos, las leyes soberanas pueden llevar a juicios morales y conflictos; y tanto los mandamientos como las leyes nacionales pueden crear brechas.

La integración es una cuestión donde deben actuar aquellos concernidos, sobre las experiencias que conocen y padecen. No son debates abstractos, sino que se refieren a experiencias reales, por lo que la lógica no es de repartir la culpabilidad, sino de adentrarse en la responsabilidad y hacer leíbles estas experiencias.

Tania Curiel



CONCLUSIONES.

La población migrante procedente del mundo islámico se enfrenta en las sociedades occidentales a distintos modelos de religiosidad e integración. Así, aunque en teoría, el islam constituye una religión que concede gran importancia a la práctica de la fe, en las sociedades española y francesa estas prácticas han de desplazarse hacia un nuevo contexto de pluralidad religiosa, e incluso, de ende mayoritariamente católica en el primer caso, y profundamente laica en el segundo. El culto musulmán pasa a constituir una minoría, lo que supone diversas dificultades para los migrantes musulmanes: en primer lugar, una generalización de los extremos a la condición musulmana: énfasis sobre la retórica violenta del islam. En segundo lugar, un creciente malestar frente al islam y una conflictividad política: islamofobia renovada tras los atentados del 11 de septiembre de 2001. Y finalmente, dificultades estructurales para la práctica de su religión debido a las diferencias culturales y a la falta de configuración de las sociedades.

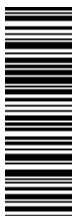
En el caso francés, existe además una idea de lo que es la “identidad francesa” basada sobre los valores republicanos de libertad, igualdad y fraternidad, además de un compromiso ciudadano. El islam pasó a constituir la segunda religión más practicada en el país, pero sin ningún cambio subsecuente en los derechos, infraestructuras y libertades otorgadas, debido a la percepción de esta religión como un problema para la estabilidad política del país, y una consecuente falta de motivación para facilitar su integración. Para contrarrestar la dinámica conflictiva que tiene lugar en las migraciones con intercambio religioso.

En España, la influencia del catolicismo es una causa histórica de la conflictividad entre el otro y la presunta identidad nacional, que conlleva a una estrecha visión de estas comunidades a nivel de la sociedad civil, y conflictos corrientes.

Así, responder a las demandas de esta franja de la sociedad civil y favorecer su plena integración constituye un desafío pendiente en la agenda.

Por otra parte, y de acuerdo con mi primera hipótesis, podemos observar cambios en la práctica del islam respecto a los valores tradicionales: todos los entrevistados y la literatura científica existente resaltan cambios de mentalidad generacionales, con unas prácticas ahora flexibles, fruto del pragmatismo y del individualismo moderno. Aunque es de subrayar que era, en gran medida, un bagaje existente a la hora del desplazamiento, lo que atesta de la diversidad de los creyentes y de la multiplicidad de factores que actúan sobre ellos en la

Tania Curiel



actualidad. De hecho, es necesario señalar que estos resultados también presentan la limitación del número de entrevistas realizadas.

No es una anomalía de la historia, sino la “occidentalización” de la práctica: en otras palabras, los cambios ocurridos en la práctica del islam conocen un paralelo con la propia secularización del cristianismo. Concretamente, estos cambios son los siguientes: concentración sobre los valores morales (sobre la bondad y la piedad en particular) y los dogmas percibidos como esenciales (como son: unas oraciones episódicas, el ayuno durante el Ramadán y no comer cerdo), relajación de los dictámenes (en cuanto a la prohibición del alcohol y del tabaco, y los valores tradicionales en torno a las costumbres sociales) y de la práctica comunitaria (léase la asistencia a la mezquita), y finalmente, relegación al ámbito privado. Todos derivan a su vez de una forma de pragmatismo respecto a la modernidad: la religión ya no constituye la clave de lectura del mundo, o el primerísimo marcador identitario del individuo, sino un credo más. A su vez, deriva de la aceptación de la existencia legítima de otras creencias. De forma concurrente, supone un acercamiento práctico a las costumbres occidentales, por mucho que la prensa y los discursos políticos establezcan una interacción complicada entre las sociedades europeas y los migrantes musulmanes. Efectivamente, es de obviar el papel activo de los medios de comunicación a la hora de socavar la conciencia y la información alrededor de las diferentes culturas y de los diversos cultos existentes.

Así, respecto a la interacción propiamente dicha entre la migración y la religión, observamos cierta influencia sobre la identidad del migrante, y por extensión, sobre su religión: la migración ayuda a encontrarse, es el contraste de quien es uno mismo respecto a la interacción con nuevas culturas y nuevos valores. La migración constituye el detonador inconsciente para construirse individualmente. En cuanto al sentido de su religión, la migración genera un cuestionamiento del legado y una mayor apropiación de la creencia. He aquí el verdadero efecto de la migración sobre la religión.

Respecto a la práctica, los ciudadanos musulmanes se enfrentan a dificultades estructurales en las sociedades de acogida que determinan en gran medida el buen seguimiento de los dogmas: diferencias entre los calendarios (que complican las oraciones y la práctica del Ramadán), falta de autorizaciones de ausencia para las fiestas musulmanas, trabas para los rituales mortuorios, falta de disponibilidad y variedad de la carne *halal*...

De acuerdo con mi segunda hipótesis, según la cual los modelos de integración español y francés intuyen procesos identitarios específicos, observamos demandas específicas en cuanto a su integración, con diferencias según la ubicación: acercamiento legal y apertura social en el caso español, y mayor adecuación política en el caso francés; derivadas de las

Tania Curiel



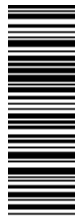
dificultades a las que se enfrentan los migrantes musulmanes en estos países. Paradójicamente, desde el otro lado del espejo, estas reclamaciones por parte de los migrantes demuestran su plena voluntad de integración y de participación ciudadana.

Las soluciones que se implementaron hasta ahora no fueron suficientes, o incluso sufrieron derivas: en Francia, por ejemplo, la Ley de 1905 es un tema recurrente, y resume casi todos los enfrentamientos respecto a las migraciones de ende musulmana: aunque la laicidad trataba, en un primer momento, de establecer la coexistencia pacífica de las identidades religiosas, a través de la libertad de conciencia y la libertad de culto. En Francia la política es primordial, es casi intrínseca a la identidad ciudadana, así que una religión con pretensiones políticas, por muy apagadas que sean, se percibe como un riesgo para el modelo nacional existente. Por ello, se trató de extender la laicidad a la sociedad civil, suspendiendo la libertad de expresión de los ciudadanos creyentes en los espacios públicos.

España constituye un país aún en vía de secularización y con primerísimas generaciones de migrantes musulmanes, por lo que estos enfrentamientos en el ajedrez político no son aún palpables. No obstante, tomando en cuenta que los recorridos individuales se inscriben en los patrones bien conocidos en Francia (primacía de la integración económica de los migrantes más que de su bienestar sociocultural), no parece inverosímil estudiar la cuestión con vísperas a una futura conjetura.

Hay mucha minimización acerca de esta cuestión: fruto de noticias candentes y de un análisis conceptual flemático, hemos llegado a templar un debate ruidoso; cuando el miedo hacia el islam constituye una realidad, y que el malestar que descende de la migración es palpable y manifiesto. No se trata aquí de oponer la concreción de cada uno frente a los derechos del Hombre universal, sino efectuar unos cambios positivos en las políticas de integración y revalorar la laicidad para adaptarla, esta vez, al islam, y dejar de edificar al migrante y al creyente musulmán como meros instrumentos de acción pública. Se trata de acompañar realmente a aquellos que son oprimidos, y contrarrestar la violencia e injusticia que se instauró hasta entonces.

Tania Curiel



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados, Sección de actualidad (2015). Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www.unhcr.org/fr/news/stories/2015/6/5581a037c/deplacements-populations-importantes-jamais.html>

Baubérot, J. (2012), "*La laïcité en France, un athéisme d'Etat?*", entretien pour Le Monde des religions.

Disponible en (27 de abril de 2020): http://www.lemondedesreligions.fr/entretiens/la-laicite-en-france-un-atheisme-d-etat-30-01-2012-2207_111.php

Bava, S. y Capone, S. (2010), "*Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement*", *Autrepart*, 56(4), 3-15. doi:10.3917/autr.056.0003.

Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www-cairn-info.ressources-electroniques.univ-lille.fr/revue-autrepart-2010-4-page-3.htm>

Benzine, R.; Delorme, C. y Deway, O. (2010), "*Mohammed Arkoun, tisseur de passerelles*", *Afrique contemporaine*, 235(3), 11-26. doi:10.3917/afco.235.0011.

Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www-cairn-info.ressources-electroniques.univ-lille.fr/revue-afrique-contemporaine-2010-3-page-11.htm>

Benzine, R. (2016), "*La peur de l'islam, ferment d'un nouveau lien identitaire en France?*". Dans: Pascal Blanchard éd., *Vers la guerre des identités: De la fracture coloniale à la révolution ultranationale* (pp. 101-109), Paris: La Découverte. Chapitre 6.

Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www-cairn-info.ressources-electroniques.univ-lille.fr/vers-la-guerre-des-identites--9782707188120-page-101.htm>

Bidar, A. (2012), "*Merah, un monstre issu de la maladie de l'islam*", *Le Monde*.

Disponible en (27 de abril de 2020): http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/03/23/un-monstre-issu-de-la-maladie-de-l-islam_1674747_3232.html

Blanc, M. (2018), "*L'islam dans une France et une Europe laïques: comment déjouer les pièges de l'extrémisme prétendu musulman?*", *Pensée plurielle*, 47(1), 179-200. doi:10.3917/pp.047.0179.

Tania Curiel



Boyer, A. (1998), *“L'Islam en France”*, Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www-cairn-info.ressources-electroniques.univ-lille.fr/l-islam-en-france--9782130497646.htm>

Comisión Europea, Eurostat, Sección Estadísticas de asilo (2019).

Disponible en (27 de abril de 2020): https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Asylum_statistics/es

Comte-Sponville, A. (2001), *“Dictionnaire philosophique”*, Presses Universitaires de France, Perspectives critiques, Quadrige.

Debray, R. (2013), *“Éloge des frontières”*, Folio.

Dietz, G. (2004), *Mujeres musulmanas en Granada: discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa*, Migraciones internacionales, volumen 2, número 6,

Universidad de Granada.
Disponible en (27 de abril de 2020): <https://migracionesinternacionales.colef.mx/index.php/migracionesinternacionales/article/view/1260/715>

Durkheim, E. (1912), *“Les Formes élémentaires de la vie religieuse”*, PUF.

Fournier, L. (2009), *“Une gestion publique de l'islam entre rupture et rhétorique”*, L'Homme & la Société, 174(4), 41-62. doi:10.3917/lhs.174.0041.

Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www-cairn-info.ressources-electroniques.univ-lille.fr/revue-l-homme-et-la-societe-2009-4-page-41.htm>

Gauchet, M. (1998), *“La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité”*, Folio essais, Gallimard.

Joly, D. (2005), *Hacia un paradigma de lo musulmán en Francia y Gran Bretaña*, Migraciones, Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones, (18), 7-46.

Disponible en (27 de abril de 2020): <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/3000>

Tania Curiel



Kakpo, N. (2007), *“L’islam, un recours pour les jeunes”*, Paris: Presses de Sciences Po. Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www-cairn-info.ressources-electroniques.univ-lille.fr/revue-savoir-agir-2007-2-page-139.htm>

Kepel, G. (2013), *“Quatre-vingt-treize”*, Gallimard.

Kintzler, C. (2007), *“La laïcité face au communautarisme et à l’ultra-laïcisme”*, Mezetulle. Disponible en (27 de abril de 2020): <http://www.mezetulle.net/article-13078343.html>

Lacomba, J. (2005), *La inmigración musulmana en España. Inserción y dinámicas comunitarias en el espacio local*, Migraciones, Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones, (18), 47-76. Disponible en (27 de abril de 2020): <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/3001/2784>

Manent, P. (2001), *“Cours familier de philosophie politique”*, Capítulo II, Gallimard.

Michel, P. (2008), *“Religion, identités nationales, identité européenne”*, Dans: Antonela Capelle-Pogăcean éd., *Religion(s) et identité(s) en Europe: L’épreuve du pluriel* (pp. 313-333), Paris: Presses de Sciences Po. Conclusion.

Miranda, S.; Romay, J.; Valero, J. y Universidad de Valladolid-GICIPORE (2012), *La identidad religiosa de la inmigración en España: el caso de Castilla y León*, JSTR: Journal of the Sociology and Theory of Religion (1). Disponible en (27 de abril de 2020): <https://revistas.uva.es/index.php/socireli/article/view/685/666>

Moreno, L. (2016), *El islam positivo: la religión de los jóvenes musulmanes en España*, Migraciones, Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, [S.l.], n. 10, p. 249-294, ISSN 2341-0833. Disponible en (27 de abril de 2020): <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/4381/4202>



Naciones Unidas, Sección Migración (2018).
 Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/migration/index.html>

Plácido, D. (2009), *Odisea de Homero*, La esfera de los libros, ISBN 9788497348904.

Ramadan, T. (2012), "*Il faudra que la France comprenne que Mohamed Merah était un enfant de la France, non de l'Algérie...*", Entretien pour Le Monde des religions.
 Disponible en (27 de abril de 2020): http://www.lemondedesreligions.fr/entretiens/tariq-ramadan-il-faudra-que-la-france-comprenne-que-mohamed-merah-etait-un-enfant-de-la-france-non-de-l-algerie-28-03-2012-2388_111.php

Real Academia Española, Entrada Migración.
 Disponible en (27 de abril de 2020): <https://dle.rae.es/migración>

Romero Valiente, J. (2003), *Migraciones. Tendencias demográficas durante el siglo XX en España* (209-253), ISBN 84-260-3632-5.

Roy, O. (2007), "*Le découplage de la religion et de la culture : une exception musulmane?*", *Esprit*, mars/avril(3), 242-252, doi:10.3917/espri.0703.0242.
 Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www-cairn-info.ressources-electroniques.univ-lille.fr/revue-esprit-2007-3-page-242.htm#no4>

Saint-Blancat, C. (2008), "*L'islam diasporique entre frontières externes et internes*", Dans : Antonela Capelle-Pogăcean éd., *Religion(s) et identité(s) en Europe: L'épreuve du pluriel* (pp. 41-57), Paris: Presses de Sciences Po. Chapitre 1.
 Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www-cairn-info.ressources-electroniques.univ-lille.fr/religions-et-identites-en-europe--9782724610505-page-41.htm>

Savidan, P. (2009), "*Multiculturalisme libéral et monoculturalisme pluriel*", *Raisons politiques*, 35(3), 11-29, doi:10.3917/rai.035.0011.

Testot, L. (2009), "*Quand Dieu refuse de mourir*", *Sciences Humaines*, 01/2009.

Testot, L. (2011), "*Migrations et transformations des paysages religieux*", *Revue du mois, Sciences humaines*, n°224, 3.



Weber, M. (1959), *«Le Savant et le politique»*, Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences humaines».

Referencias de tipo legal:

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>

Ley del 9 de diciembre de 1905 sobre la separación de las Iglesias y del Estado. Disponible en (27 de abril de 2020): <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749>

Tania Curiel



ANEXOS.

A1 Diccionario temático

Tabla 2. Diccionario temático		
Temática	Idea	Declaración
Religión	Vínculo	<p>Karim: “La religión y yo somos dos. Soy musulmán, pero no estoy a tope con la religión; no soy realmente practicante y no tengo muchas nociones sobre esto”. “En realidad, yo aparte de la oración, soy un buen musulmán. Lo esencial es tener fe, está en mi corazón”.</p> <p>Lina: “Soy musulmana, porque creo en los valores que me inculcaron mis padres y que transmite el islam. Intento ser buena con la gente, y no solo con la familia o los amigos. La verdad es que es algo que aplico en mi día a día, de forma inconsciente, y que está entonces en adecuación con mis creencias personales y con las del islam”.</p> <p>Oumayya: “Me parecía más sano creer en Dios, incluso me relajaba. Hay gente que te dice que el Corán es esto, eso y aquello, pero yo elegí entenderlo a mi manera, como un estilo de vida. Por ejemplo, si ves a niños o a personas mayores está bien sonreír y hacer sonreír, es un estilo de vida que está dentro de la religión”. “No voy a decir que mi práctica es regular, porque mucha gente lo es más que yo, pero sí diría ocasional”.</p> <p>“El islam es otra religión de las muchas que hay en el mundo, y los que la practican no son quienes la hacen, sino personas que practican, y no son la definición de la religión. No hay que creérselo todo, hay gente que tiene que llevar el <i>hiyab</i> porque su familia se lo dijo, pero también otras personas decidieron llevarlo. También es eso, la persona no refleja a la religión sino a si misma”.</p> <p>Sami: “Para mi, ser musulmán es intentar seguir las normas de la religión, es ser buena persona, ayudar a aquellos que lo necesitan, desear lo mejor para la gente”. “Mi práctica es simple, pero privada. Vivo mi religión y dejo vivir a los demás. Evidentemente mi práctica no es perfecta, pero considero ser un buen musulmán, o eso espero”.</p>
	Transmisión	<p>Karim: “Por herencia familiar y por la escuela”. “Y lo que me transmitió son pilares sólidos: creer en Dios, creer en el profeta, solo hacer cosas buenas en su vida, no traicionar, la serenidad, la seriedad; el peregrinaje ya es quien pueda cumplirlo”.</p> <p>Lina: “Mi familia es musulmana, y me educaron entonces en esta tradición. En el Líbano cohabitan varias religiones, por lo que siempre estuve acostumbrada a visualizar los demás cultos, y, por otra parte, el islam también forma parte del decorado”.</p> <p>Oumayya: “Padres, escuela, contexto en general, es normal supongo, pero mi práctica no es la misma que la de mis padres. En el sistema educativo marroquí tenemos una clase de estudio islámico: es la comprensión del Corán y de las palabras del profeta, algo de familiarización”.</p>

Tania Curiel



		<p>Sami: "Pienso que es lo mismo para todas las religiones, por tradición familiar. Pero uno puede cambiar, supongo que depende la persona, personalmente tengo amigos que se sienten mejor como ateos y que pasaron a serlo".</p>
	Implicación en la vida cotidiana	<p>Karim: "nada particular".</p> <p>Lina: "Sabes, asocio mucho mi religión a valores como la bondad y la paciencia, y es algo que encuentro en mi día a día. Rezo a menudo, aunque no las cinco veces al día que se recomiendan, porque no puedo, y porque no siento la necesidad. En el Líbano, cuando paso tiempo en familia, quizás está más presente, porque forma parte de las costumbres de la casa, pero mi sensación al respecto es la misma".</p> <p>Oumayya: "Comprar carne <i>halal</i>, y las pequeñas expresiones como <i>insha'allah</i>, <i>hamdullah</i>, y cosas como, el Ramadán ahora, es decir, ayunar, y normalmente rezar, pero no soy muy rigurosa, también llamar a mis padres cuando puedo. Para mi, la religión, a diario es hacer las cosas de forma correcta".</p> <p>Sami: "Debido a mis propias creencias, me gusta mantenerme lo más neutro posible, y me siento más a gusto haciéndolo así. No hace falta practicar de forma pública para ser bondadoso".</p>
	Rezar	<p>Karim: "No rezo, porque no siento la necesidad de hacerlo. Mi fe me acompaña en otros momentos de mi vida, es algo que está contigo siempre".</p> <p>Lina: "Rezo a menudo, aunque no las cinco veces al día que se recomiendan, porque no puedo, y porque no siento la necesidad". "Claro ahora estamos en Ramadán, rezo y ayuno, forma parte mi tradición".</p> <p>Oumayya: "No siempre rezo. Porque por lo general son 5 oraciones, y de forma regular la primera es antes de que se levante el sol, y otra que es sobre las 10, y esas oraciones son mis <i>challenge</i> porque soy un poco perezosa. Tampoco me gusta tocar el agua, y antes de rezar tienes que hacer las abluciones. Además, cuando estás en cualquier sitio, los horarios y la vida cotidiana no ayudan en nada. No conviene. Algo importante es que cuando no haces una, se va sumando, y se van acumulando. Lo que puedes hacer, es rezarla al día siguiente. Pero a mi me gusta hacerlo correctamente, y al querer funcionar así pues ya no las hago".</p> <p>Sami: "Este mes es Ramadán, así que retomé las oraciones y soy bastante regular, sobre todo comparado a antes. Con el máster y el ritmo que tengo en España es complicado compaginar las dos cosas, pero admito que tampoco era muy regular en casa".</p>
	Mezquita	<p>Karim: "No voy, y tampoco iba en Argelia. No es algo que pegue conmigo, soy bastante solitario, y, además, no rezo, así que no voy por qué iría".</p> <p>Lina: "Bueno, sobre esta cuestión soy un poco particular, porque voy, pero tampoco cada semana. En el Líbano iba algo más, porque mi hermana suele ir a menudo, y es algo que hacemos juntas; pero si tenía otra cosa que hacer, o trabajo, pues no iba y tampoco pasa nada. Aquí, con el trabajo, no puedo, y admito que cuando llego a casa estoy cansada, tengo poco tiempo libre, así que me da pereza ir hasta allí porque no tengo a ninguna cerca, y prefiero entonces dedicarme a otra cosa. Como te lo decía antes,</p>



		<p>es una opción entre otras”.</p> <p>Oumayya: “Cuando mi madre se iba, me dejaba con mi hermana que era pequeña, y creo que perdí mi momento. Y ahora que soy una mujer, no me gusta ir a sitios a los que no estoy acostumbrada, porque tienes que saber que la mezquita es la del barrio, está toda la gente que conoces, y que tus padres conocen, y al asistir por primera vez una vez adulta, la gente va a hablar de ti (...), y solo por evitar todo eso, no voy”.</p> <p>Sami: “Personalmente en Marruecos, no lo hacía. De hecho, la última vez que lo hice fue en Francia”.</p>
	Viernes	<p>Karim: “Para mí, todos los días significan lo mismo. Sé que el viernes es el día de la oración, pero como no la hago, es lo mismo para mí”.</p> <p>Lina: “Parecido a la pregunta sobre la mezquita. En el Líbano iría a la mezquita para acompañar a mi hermana, aunque no cada semana. Pero en mi mente lo asocio sobre todo a la familia, a las cenas y el tiempo que pasamos juntos. Y aquí, pues la verdad es que un día como los demás, o más bien, es el principio del fin de semana y entonces de mi descanso (risas)”.</p> <p>Oumayya: “¡Pues este año los viernes significan un máster! Normalmente, en Marruecos, culturalmente, implica cuscús, tiempo en familia e ir a la mezquita, aunque yo no vaya”.</p> <p>Sami: “Normalmente los viernes, la gente va a la mezquita para las oraciones en grupo, pero personalmente en Marruecos, no lo hacía”.</p>
	Ramadán	<p>Karim: “Significa muchas cosas, abstenerse de muchas cosas: comer, beber, decir palabrotas, tener relaciones sexuales”. “Cogí la costumbre de hacerlo desde pequeño, así que no voy a cambiar ahora. No porque esté en Francia, donde todo es más abierto, voy a permitirme comer durante el Ramadán. Es sagrado para mi, no lo puedo tocar, forma parte de mi religión”.</p> <p>Lina: “Pues claro, ahora estamos en Ramadán, rezo y ayuno, forma parte mi tradición. Es una costumbre a la que no fallo. Desde pequeña hago el Ramadán, y sabes, aunque esté en Francia y mi familia en el Líbano, es algo que asocio a ellos, es compartir algo con ellos. Y no es tan difícil como se suele decir”.</p> <p>Oumayya: “Ramadán es fácil”. “Ahora es ayunar, y normalmente rezar, pero no soy muy rigurosa (...)”.</p> <p>Sami: “Hago el Ramadán, así que ayuno y rezo”. “El significado es aquel que le da el islam, sentir lo que la gente pobre siente, entender que pueden pasar todo el día sin encontrar comida”.</p>
	Halal	<p>Karim: “Diría que procuro comprar <i>halal</i>, pero si llego tarde del trabajo y que no tengo nada en la nevera, pues compraré lo que encuentre en el supermercado. También es complicado si quiero salir a comer con amigos que no son musulmanes, porque iremos a sitios que no manejan esta carne, y por no marear y marearme cederé o simplemente pediré platos sin carne; es lo que suelo hacer de hecho”.</p> <p>Lina: “Como poca carne, y cuando lo hago suele ser <i>halal</i>, pero también hago excepciones cuando quiero probar una receta</p>

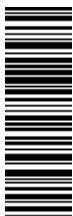
Tania Curiel



	<p>especial y que no tengo carnicería <i>halal</i> cerca. No tengo problema con esto, después de todo, en Francia comer fuera es una costumbre, y me gusta hacerlo con amigos, y nunca se me ocurrió preguntar por el origen de la carne, porque sé que no es <i>halal</i>, y no me plantea problema”.</p> <p>Oumayya: “Yo compro solo carne halal, pero porque quiero, elijo este estilo de vida porque es el que conozco bien”.</p> <p>Sami: “Compro la carne corriente del supermercado como todo el mundo, pero en lo que respecta al cerdo, no lo toco”.</p>
<p><i>Hiyab</i></p>	<p>Lina: “Mi hermana lo lleva, pero yo no. Y esto más en Francia que en el Líbano. Lo asocio a mi religión, a momentos clave, tampoco es que allí lo lleve siempre. Aquí, trabajo, quedo con amigos y estudio, no son momentos de intercambio, así que no siento la necesidad de llevarlo”.</p> <p>“Es una pregunta que se me hace a menudo, y creo que es porque no se sabe por qué lo llevamos, en mi caso nadie me obliga, a mi hermana tampoco, ella lo lleva porque es más practicante que yo, pero las dos creemos en los mismos valores. Simplemente, me siento mejor así”.</p> <p>“Aquí pasa algo curioso, siempre que llevo el <i>hiyab</i> me hacen preguntas, o la gente simplemente se fija, en el Líbano esto no pasa”.</p> <p>Oumayya: “Yo no suelo llevar el <i>hiyab</i>”.</p> <p>“Y al casarme con un americano, tener planes de vivir allí, no llevar el <i>hiyab</i> me simplificaba la vida”.</p> <p>“Es una decisión, es personal, pensé que no estaba lista a las críticas, no estaba lista a aceptarlas, porque estaba en España y mis amigas que sí que lo llevaban estaban en depresión”.</p>
<p>Prohibiciones</p>	<p>Karim: “Como musulmán, no es una obligación, es por convicción que uno respeta esas prohibiciones”.</p> <p>Lina: “Bueno, yo no bebo, y tampoco fumo, es cierto que en un primer momento fue porque mi religión lo prohibía. Pero crecí, y llevo aquí 6 años, donde fui a la universidad, así que te dejo imaginar el ambiente en el que me puedo mover. Y la verdad es que nunca me atrajo, me parece malo para la salud, y los estados en los que te puedes llegar a meter no me interesan. Pero tengo muchos amigos musulmanes que sí que lo hacen, simplemente porque les gusta; es algo voluntario. En cuanto a las relaciones sexuales, bueno, no creo que quieras los detalles (risas), pero cada uno es como es, hay una renovación respecto a esto, porque también cambian nuestras relaciones y costumbres sociales, como en todas partes de hecho. Pero sí que noto diferencias en las relaciones amorosas, y siempre trato de explicar mi punto de vista a mi pareja. Aunque sabes, creo que ella es algo más cultural que religioso”.</p> <p>Oumayya: “Culturalmente, aquí en España, tapas y copas no es solo comer y beber, sino también hacerse un grupo, hacerse amigos, tener contactos, amicales o de trabajo, es algo obligatorio, y para mí, pues no hay problema, voy a salir contigo y no voy a beber, ni fumar porque no fumo, pero tú harás lo que quieras. (...) Tampoco entiendo cuál es el sentimiento de estar completamente borracha, porque no confío lo suficiente para dejarme llevar y estar en ese estado rodeada de gente. Además, a la mañana siguiente, están enfermos y no se acuerdan de nada. Otra cosa,</p>



		<p>ahora por ejemplo que vivo con una española, pues cocina mucho cerdo, mucha grasa, mucho vino, e incluso el olor me da asco, y no puedo estar en la cocina a la hora que lo prepara porque me dan ganas de desmayarme, y por lo general, no lava bien los utensilios, así que le pido que no utilice mis utensilios que me compro especialmente”.</p> <p>Sami: “La única respuesta que pueda dar es que, en el Corán, se dice que comer cerdo está prohibido, sin explicaciones. Es verdad que la gente empezó a explicarlo o a tratar de explicarlo, pero simplemente, personalmente no lo como. También hay otras cosas, drogas, alcohol, pero mi respuesta es la misma”.</p>
	Público/privado	<p>Karim: “No hago distinción, aunque son una persona que me gusta guardar mi intimidad para mí, y mi religión forma parte de ello. Pero aún así, no tengo ningún problema en decir que soy musulmán o decir que hago el Ramadán por ejemplo”.</p> <p>Lina: “Bueno, se podría decir por mis costumbres que mi religión es algo privado, pero tampoco lo hago adrede. Para mi rezar es algo personal, cuando siento la necesidad, así que lo hago. Pero no escondo el hecho de ser musulmana, de hecho, suelo invitar a mis amigos a conferencias de la universidad sobre el islam, o incluso cuando estaba en residencia organizaba mis comidas en función del Ramadán sin problema alguno”.</p> <p>Oumayya: “Al principio intenté solo practicar en privado; porque, por ejemplo, antes de comer o de beber, decimos <i>bismillah</i>, y cuando voy al restaurante con amigos, es algo que digo porque es natural para mí, y la gente siempre me pregunta, y empiezo a explicar, pero ahora lo digo de forma que nadie lo oiga, para no tener que dar estas explicaciones. Y creo que va con la privatización de la religión. Incluso si voy a rezar, me aseguro de que mi puerta está cerrada y que no me van a ver con el <i>hiyab</i> después. O cuando voy al restaurante y pregunto si tal cosa tiene <i>bacon</i>, me responden inmediatamente que soy musulmana, y yo les digo que tengo alergias. Ahora creo que es algo más privado efectivamente”.</p> <p>Sami: “Debido a mis propias creencias, me gusta mantenerme lo más neutro posible, y me siento más a gusto haciéndolo así. No hace falta practicar de forma pública para ser bondadoso”.</p>
	Instrumentos	<p>Karim: “Pienso que sí tengo todo que necesito los instrumentos; sabes son muchos musulmanes, hay muchos lugares de culto... no sé la comunidad musulmana es importante en Francia”.</p> <p>Lina: “Vivo en París, por lo que hay mucha oferta que en otras ciudades o regiones de Francia. Pero aún así... la mezquita más cerca de mi casa está a 20 minutos en transportes. La carne <i>halal</i> no es la más común en los supermercados, pero algo encuentro. Sinceramente, lo más problemático es que ser musulmán aquí no es evidente, no se me ocurriría pedirle a mi jefe un permiso para ausentarme un día de fiesta, por ejemplo, porque sé que me diría que no. Tampoco están adaptados los locales, pero bueno, no es molesto, lo peor es saber que se armaría un jaleo terrible si pidiésemos algo así.</p> <p>“En el Líbano nos enseñan estas tradiciones, y las de las demás religiones en las clases de teología, por eso creo que entendemos mejor estas temáticas, lo veo ahora que hablo con gente que nunca tuvo este tipo de clases, y que no entienden. Incluso genera</p>



		<p>en ellos otros reflejos que me obligaban a justificarme, y eso creo que es algo que se puede mejorar”.</p> <p>Oumayya: “Por ejemplo, cuando tenemos clase, ¿dónde voy a rezar? No voy a volver casa”. “Por ejemplo, para rezar y hacer las abluciones, los servicios, en el aeropuerto, en la universidad, lugares públicos, pues no hay facilitación, no hay nada. Creo que una vez me encontré con una estación de oración mixta, para todas las religiones, que es algo muy guay, pero que la gente usa para dormir. Hay otras cosas, por ejemplo, para encontrar carne <i>halal</i> es un <i>challenge</i>. Cuando en Corea del Sur, que es Corea del Sur, hay supermercados con carne <i>halal</i>, es incluso algo económico, porque los turistas de Oriente gastan mucho, y orientaron su estrategia turismo hacia lo musulmán, y bueno, pues al menos es útil”.</p> <p>Sami: “Pienso que todo está disponible para practicar normalmente, aunque admito que mi forma de practicar ocupa un papel importante en esto. No soy regular, y entonces no me cuesta adaptarme”.</p>
País de origen	Sentimientos anteriores	<p>Karim: “En Argelia, la verdad, que estaba bien. No faltaba de nada”.</p> <p>Lina: “Líbano es mi casa, me parece un país precioso, y en Beirut está toda mi familia, y la verdad es que la oferta cultural es muy rica. No tenía problemas en particular, pero estudié en un liceo francés, y la universidad francesa me parecía una mejor opción. Sobre todo, en el sector de la química, porque al menos estaba segura de encontrar un trabajo después. Y quería independizarme”.</p> <p>Oumayya: “Agadir es una ciudad más o menos pequeña (...). Y no había suficientes oportunidades de trabajo (...)”.</p> <p>Sami: “Después de 8 meses en el extranjero, y de vuelta a Marruecos, era un periodo un poco difícil, de hecho, solo encontré un trabajo 11 meses después, y aún así, cuando lo obtuve, seguía teniendo la idea de volver a Europa”.</p>
	Perspectivas de vida	<p>Karim: “Estoy seguro de que, si me hubiese quedado, (...) no habría tenido necesidad de trabajar, habría sido una vida fácil”.</p> <p>Lina: “Si me hubiese quedado, habría vivido en casa de mis padres el tiempo de mi carrera, ¡y ahora tengo 28 y sigo estudiando (risas)! Sinceramente, siempre fue una evidencia para mí y para mi familia que me iría a estudiar a Francia una temporada. Además, en el Líbano tenemos cortes de electricidad y de agua a menudo, y ahora la situación está tensa, en ciertas cosas me siento más a gusto aquí”.</p> <p>Oumayya: “Pensé que no quería trabajar en el sector turístico si era el turismo actual, de masa, de lujo; y por eso elegí estudiar un máster diferente, de acuerdo con mis valores”.</p> <p>Sami: “No podría decir exactamente por qué quise migrar, sino que me siento más a gusto aquí, y en Europa en general. Porque pienso que tendré un futuro mejor, una vida mejor”.</p>
	Opciones de regreso	<p>Karim: “Un día u otro volveré a casa, pero me lo estoy pensando, mi futuro está entre mi hogar y España. Podría jubilarme allí, pero aún no tomé la decisión, ¡soy joven aún! Además, si me fuese</p>

Tania Curiel



		<p>mañana, ¿qué haría? Ni siquiera tenemos presidente allí”.</p> <p>Lina: “De momento soy muy joven, me incorporé en el mercado laboral hace un par de años y me gusta mi situación aquí. Vuelvo una vez al año a casa, y mi familia viene a verme también, estoy bien. Seguramente vuelva a casa mucho más adelante, o me mude a otro sitio si mis sentimientos cambiasen”.</p> <p>Oumayya: “A medio plazo mi marido y yo tenemos planeado ir a vivir a EE.UU.”.</p> <p>Sami: “Sinceramente, de ninguna manera volveré a Marruecos, y espero poder encontrar una solución para quedarme. Si me tuviese que desplazar, no lo sé todavía, Francia y Bélgica son opciones más lógicas porque son países francófonos. Aunque mi español mejora poco a poco”.</p>
	Práctica religiosa	<p>Karim: “Cuando estaba en el pueblo, no bebía, ni rezaba, pero sí hacía el Ramadán”.</p> <p>Lina: “Creo que no cambié mucho, antes quizás practicaba más, pero porque lo hacía en familia más que por necesidad. Bueno, de esto me di cuenta aquí, cuando estaba allí simplemente era una costumbre y no lo tenía tan claro como ahora. Rezo lo mismo que en casa, iría a la mezquita si quisiese, y hago el Ramadán”.</p> <p>Oumayya: “En Marruecos, somos una familia musulmana, mi madre y mi hermana llevan el <i>hiyab</i>. Y cuando me iba a casar, Francis se convirtió, (...) lo puse ante la situación de que no podía pasar nada porque, aunque no sea muy religiosa, no quería vivir con alguien que no tenga los mismos valores que yo”.</p> <p>Sami: “Sin familia, las fiestas religiosas y el mes de Ramadán son un poco difíciles; es la primera vez que lo hago sin mi familia, y confinado, además”. “No hubo verdaderamente algún cambio”.</p>
	Evolución de los vínculos	<p>Karim: “Ha reforzado la relación. A partir del momento que estás lejos estimo que solo puede reforzar los vínculos”.</p> <p>Lina: “En parte hecho de menos aspectos de Beirut que antes tenían importancia, y minimiza un poco todo lo que me molestaba porque ya no lo vivo. Pero es verdad que echo de menos a mi familia, y seguimos en contacto a diario”.</p> <p>Oumayya: “Creo que, me gusta más Marruecos (...). En el tercer año (de carrera), me pasé a Rabat, la capital, y fue ahí, cuando me di cuenta de que era un poco diferente, (...) y ahí empecé a preciar mi región: las tradiciones, el idioma... cosas que me representaban. Y luego me fui a Corea del Sur, y era la única marroquí, e incluso africana, y empecé a preciar otras cosas de mi cultura: por ejemplo, hablo francés, árabe e inglés, y en Corea del Sur no hablan ni inglés, coreano y basta. Y los otros extranjeros, eran un mix, americanos, turcos, poloneses, y se ve cada persona es única en ciertos aspectos. Y cuando me fui a España, noté otra vez esa diferencia, y pienso que es la mejor cosa que pude aprender viajando y pasando largas estancias en contextos totalmente diferentes”.</p> <p>Sami: “Sinceramente, de ninguna manera volveré a Marruecos, y espero poder encontrar una solución para quedarme”. “¡La verdad es que uno se acostumbra! (a los cambios en las</p>



Migración	Razones del desplazamiento	<p>relaciones familiares)”. Karim: “Tenía familia en Francia, y quería ser más independiente, sólo allí podía serlo”.</p> <p>Lina: “(...) estudié en un liceo francés, y la universidad francesa me parecía una mejor opción. Sobre todo, en el sector de la química, porque al menos estaba segura de encontrar un trabajo después. Y quería independizarme”.</p> <p>Oumayya: “No quería irme, había un programa de intercambio Erasmus Mediterráneo con mi universidad (...). Mi coordinador era muy crítico, y decía que nadie quería hacer este programa y que lo iban a perder, así que me decidí a mandar mi candidatura para que deje de presionar a la clase. En la clase éramos 20 y nadie quería postular, porque en el turismo, en Marruecos, tú te vas un año y los puestos de trabajo vuelan. Además, a Francis²² le enviaron a Alemania y España estaba muy cerca. La decisión para este segundo máster fue una mezcla de: las Baleares fueron una experiencia positiva y Francis sigue en Alemania.”</p> <p>Sami: “Sin poder dar una respuesta exacta, pero puedo decir que es porque me siento mejor aquí”.</p>
	Situación en el país de destino	<p>Karim: “Ya me siento como en casa en Francia, soy independiente, me gusta mi trabajo y conocí a mi mujer. Claro que hay problemas, ¡los impuestos te persiguen a cualquier lado! (risas), pero de momento estoy bien”.</p> <p>Lina: “(...) me incorporé en el mercado laboral hace un par de años y me gusta mi situación aquí”.</p> <p>“Me gusta vivir en Francia, estuve en Lille y en París y en los dos sitios hay mucha oferta cultural, que es algo que a mi me gusta, y gracias a mi residencia conocí a gente de muchos países, y aprendí mucho. Siempre corro de un lado para otro, porque así es el ritmo aquí, pero me conviene”.</p> <p>“Bueno, no sé si es el instituto, mi familia, o simplemente porque la presencia francesa fue importante en el Líbano, pero nos parecemos, y la comunidad musulmana o incluso la mezcla de culturas es tan importante en Francia que no tuve problemas para acostumbrarme”.</p> <p>Oumayya: “España no está muy lejos, culturalmente somos muy próximos: la siesta, llegar tarde...”.</p> <p>“Mallorca era verdaderamente parecido: el sol, muchos turistas, era muy similar a mi ciudad, incluso la comida, el café con leche, tostadas de tomate, aceite de oliva en todo... Era una muy buena experiencia, estaba bien, (...) no había shock cultural, me sentía bien, tranquila”.</p> <p>“Aquí, en Valladolid, el tiempo es un horror, fueron 7 meses de invierno, incluso tormentas durante el confinamiento. Toda esta región no me gustó, además del estrés del máster, y de no haber vuelto a Marruecos desde septiembre”.</p> <p>Sami: “Sinceramente, cuando llegué a España, era algo difícil, no hablaba español, y buscar pisos compartidos, y todo el proceso de inscripción en la universidad se complicaban. Luego se añadieron los viajes de León a Valladolid para asistir al máster”.</p> <p>“Mi cambio de estatuto, de asalariado a estudiante, no me</p>

²² Francis es el marido de Oumayya.



		<p>molesta, pero espero ver un cambio cuando termine el máster. De momento, la situación es un poco borrosa, pero espero poder quedarme legalmente”.</p>
	Balance	<p>Karim: “No perdí nada al irme de Argelia, y si gané algo, es mi independencia”.</p> <p>Lina: “¡Perdí mi tiempo libre (risas)! En realidad, gané muchas cosas aquí, una carrera interesante, un trabajo que me gusta, amigos... pero estoy segura de que en el Líbano habría conocido cosas interesantes también. Estoy bien, sobre todo ahora que veo las revueltas que puede haber en mi país. Bueno, digo eso, pero aquí también se manifiesta mucho. De hecho, me políticé aquí, es algo que pienso que gané en cierto modo, porque me interesa la actualidad y ahora la veo de forma diferente. Es cierto que también echo de menos el ambiente del Líbano y a mi familia, pero en cierto modo, aún estoy en contacto con ello aquí”.</p> <p>Oumayya: “Pues perdí mi francés por ejemplo (risas). Creo que los amigos son algo que he perdido y que he ganado a la vez: antes tenía muchos amigos y amigas, tenía una necesidad de tener un grupo de amigos en permanencia conmigo, pero después, con el primer año en España, me di cuenta de que podía vivir sin amigos, pero no sin mi familia, porque si tenía un problema a las 4 de la mañana, no iba a llamar a una amiga, sino a mi primo, a mi hermana. Al principio pensé que era la distancia, pero gané otros amigos; y otros que conozco desde primaria, cuando nos hablamos, es como si nos viésemos a diario. También, aprecio el tiempo que paso con mi familia cuando vuelvo a Marruecos, aunque no esté orgullosa, realmente no pasaba tiempo con ellos. Respecto a mi religión, soy más consciente. En cuanto a mi personalidad, paso más tiempo sola, y no me molesta”.</p> <p>Sami: “Faltan cosas, es otra cultura, pero personalmente me adapté bastante bien a la cultura española. Además, como hay cafés y tiendas marroquíes ayuda un poco, crea una atmósfera magrebí”.</p>
	Cambios en la práctica de la religión	<p>Karim: “Para mí, sinceramente, no cambió nada, es lo mismo: no bebo, ni rezo y hago el Ramadán”. “No soy alguien que cambie así porque sí, porque tengo amigos que beben y nunca me tentó, no puede cambiarme”.</p> <p>Lina: “Creo que no cambié mucho, antes quizás practicaba más, pero porque lo hacía en familia más que por necesidad. (...) Rezo lo mismo que en casa, iría a la mezquita si quisiese, y hago el Ramadán”.</p> <p>Oumayya: “Creo que antes no me planteaba realmente la cuestión, no estaba muy consciente de la cuestión. Pero cuando se abrió el mundo de internet y empecé a tener amigos extranjeros, pues me hicieron preguntas, y me dije a mi misma «hazte esas preguntas»”.</p> <p>Sami: “No ha cambiado nada, vivo normalmente, como si estuviese en Marruecos. Hago el Ramadán, así que ayuno y rezo. Aunque, pienso que aún puedo mejorar, porque este mes es Ramadán, así que retomé las oraciones y soy bastante regular, sobre todo comparado a antes.”</p>
	Presión	<p>Karim: “No hay presión social. Ya sabes que los musulmanes</p>

Tania Curiel



	<p>están en armonía con la sociedad francesa, no hay problema en cuanto a esto”.</p> <p>Lina: “Diría que sí y que no. La verdad es que la imagen que se tiene en Francia de los musulmanes es extraña, porque cuando hablo con la gente, sea quien sea, no hay problema alguno. Aquí la diversidad está muy presente, salta a la vista, por lo que no hay problemas en sitios públicos, al salir, al conocer a gente nueva. Incluso en el trabajo. Pero, en la televisión y en los periódicos ya es otra cosa. En los medios de comunicación, lo típico de «islam y <i>djihad</i>», cuando el último también nos parece un horror a nosotros y no representa a la religión. De hecho, estoy segura de que si lees la Biblia y decides aplicarla en su sentido radical, también veras estos horrores, y sería la elección de uno, no de todos. En los discursos políticos y en las decisiones que se toman, ahí veo que algo no va bien”.</p> <p>Oumayya: “Cuando pasas a estar en el mundo, las personas no saben lo que es el islam; y por ejemplo, no comer X alimento implica explicaciones, y no es algo al que estaba preparada. Nadie te dice que cuando vas a viajar, cada pequeña cosa implicará una pregunta. Además, no tengo suficientes explicaciones, porque nunca me planteé esas preguntas, y no veo por qué tengo que convencer. No estaba preparada a que me pregunten por qué X persona lleva el <i>hiyab</i> en las noticias. Se me puede preguntar por qué yo no lo llevo, pero no puedo hablar de los demás; la religión es la religión, y yo cómo la interpreto o cómo la practico, no tiene por qué ser igual en los demás. Y esto es un <i>shock</i>. Y también el emparejamiento entre religión y cultura, a veces, hago cosas por cultura o tradición, y la gente me dice «pero eso no está en tu religión». O «¿por qué haces eso cuando tu religión dice esto?»”.</p> <p>“Muy a menudo me dijeron «estudio islámico, pero eso es <i>brainwashing</i>», cuando hay clases de estudio del cristianismo, y me pregunto, si es más lógico estudiar algo o simplemente recibir la información”.</p> <p>“A veces es mejor conocer a gente que no sabe nada de la religión que conocer a alguien que sepa un poco y que te bombardea con esa escasa información. No es un problema que me pregunten que explique las cosas, pero se ha de entender un poco el contexto antes de juzgar. Venir a juzgarme cuando no se me conoce... no es aceptable. Por ejemplo, cuando a mi amiga, por ser marroquí, la asocian automáticamente al islam, pues quiero decirles que no va de sí, no es una nacionalidad”.</p> <p>Sami: “Es verdad que a veces la gente pregunta, pero no impongo mis ideas a los demás, ni tampoco intento dar clases a la gente. Pienso que cada uno tiene el derecho a seguir una religión, o de no ser adepto de ninguna”.</p>
Medios de comunicación	<p>Karim: “En cuanto a opinión, no tengo realmente, que seas musulmán, cristiano u otro, es lo mismo para mí, del momento que hay respeto entre las comunidades, el resto me da igual. Aunque deberías preguntarle a Eric Zemmour²³, tiene un problema con los musulmanes, se toma por Le Pen²⁴”.</p> <p>Lina: “En los medios de comunicación, lo típico de «islam y <i>djihad</i>», cuando el último también nos parece un horror a</p>

²³ Periodista político francés, asociado a diversas polémicas, considera que la asimilación es la única respuesta a la inmigración, y que el islamismo va en contra de los valores republicanos.

²⁴ Político y candidato del Frente Nacional, partido de extrema derecha francés.



	<p>nosotros y no representa a la religión”.</p> <p>Oumayya: “Al principio no me parecía justo, porque, estoy dentro del islam y no es para nada eso. Tenía alguna pega. Y después pasé a «no, no, me da igual, nunca respondí y nunca voy a responder, no me voy a exponer y me voy a distanciar lo mejor que pueda de esto», porque no necesito más razones para estresarme (risas). Si le prestas atención es una depresión y nunca tiene fin, es una tormenta de la que no puedes salir, y también es tomar conciencia que no es mi trabajo de educar”.</p> <p>Sami: “Al llegar a España, me encontré con muchas ideas sobre cómo es el islam o incluso Marruecos, pero la mayoría son falsas”.</p>
Integración	<p>Karim: “Me siento integrado, lo único es que no bebo alcohol”. “Ambas culturas no me molestan, de otra manera no estaría aquí”. “Además, muchas cosas de las que hacemos no están en realidad vinculadas con la religión: «criminal musulmán hizo tal cosa», pero no es eso, es una persona y es un criminal. Si añades la religión es como si tratases de explicar sus actos, y no es así, simplemente esa persona no es buena. No iría hasta decir que es un problema de la política francesa, porque ocurre a menudo, pero evito hablar de esto, porque se asociaría a mi religión, y no tiene por qué”.</p> <p>Lina: “Me siento integrada, como te lo decía antes, tengo muchos amigos, y me muevo en diferentes círculos y nunca me sentí presionada, pero a nivel de la administración, por llamar así a la política, pues me siento mal identificada, y me freno un poco a la hora de este tema por ejemplo”.</p> <p>“(…) cuando hablo con la gente, sea quien sea, no hay problema alguno. Aquí la diversidad está muy presente, salta a la vista, por lo que no hay problemas en sitios públicos, al salir, al conocer a gente nueva. Incluso en el trabajo”.</p> <p>Oumayya: “Sabes ya no es tan común que los marroquíes estén en comunidad; bueno, la generación de mis tíos sí, pero los de mi edad no. Porque es muy difícil. No debemos estar tan aparentes. Por ejemplo, un grupo de marroquíes en el centro de la ciudad es bandera roja. Y también, creo que, para hacer una comunidad marroquí, la tienes que buscar, y no es algo que hagamos”.</p> <p>“Comparando con las Baleares, allí son más tolerantes, porque cuando chicas con <i>hiyab</i> subían al bus no pasaba nada, pero aquí, ya vi al menos dos veces mujeres con <i>hiyab</i> y nadie al lado suya e incluso cuando el bus iba lleno. Y yo, porque no llevo el <i>hiyab</i>, no sé por qué, no piensan que soy musulmana o incluso marroquí, piensan que soy española. Una vez, estaba en el supermercado, había una mujer con <i>hiyab</i> bastante lenta, y justo detrás una abuela, se dio la vuelta y me dijo «qué mierda», y me quedé como «¿me hablas a mí?» Y no sabía qué hacer. Otra vez, en el aeropuerto, había un hombre con barba y el tono de piel algo mate, y hablaba por teléfono bastante fuerte, aunque no creo que fuese árabe, y otro abuelo se dio la vuelta y me dijo «estos moros no tienen respeto». Y otra vez, «¿me hablas a mí?». Tengo una amiga en León marroquí, pero no musulmana, sale y bebe, y me cuenta que cuando sale y que chicos españoles se interesan por ella, no saben que es marroquí, pero cuando lo notan debido al idioma, y que les cuenta le responden: «¿por qué estás aquí? ¿Por qué bebes?», pues porque es marroquí y no musulmana”.</p>

Tania Curiel



		<p>Sami: “Diría que estoy en medio, en algunas cosas me siento más cercano a mi sociedad de origen, porque está claro que mi cultura y mi tradición no están en España, pero en otras cosas coincido con España”.</p> <p>“Me siento integrado, porque creo que la gente joven es tolerante para todo. En lo que a mi me respecta, me da igual la religión de una persona por ejemplo”.</p>
<p><i>Fuente: elaboración propia.</i></p>		

