

Mujeres musulmanas en Granada: discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa

Gunther Dietz
Universidad de Granada

RESUMEN

En los últimos veinte años España ha experimentado un marcado incremento de inmigrantes, entre los que destacan los magrebíes musulmanes. Asimismo, desde finales del franquismo en ciudades como Granada se ha observado una tendencia de conversión al Islam entre la población autóctona. Ambos fenómenos vienen acompañados por actitudes islamofóbicas que afectan particularmente a las mujeres musulmanas. Este estudio etnográfico explora la vida cotidiana de estas mujeres en el contexto de una sociedad que se encuentra en proceso de secularización pero que sigue siendo católica. A través de los discursos de las mujeres musulmanas y de sus experiencias interreligiosas e interculturales se analizan las formas de discriminación, así como las pautas de exclusión social, tanto en la sociedad no musulmana dominante como en las comunidades musulmanas. Por último, estas experiencias discriminatorias son contrastadas con las actividades desarrolladas por las organizaciones no gubernamentales y las instituciones públicas de España.

Palabras clave: 1. migración internacional, 2. discriminación, 3. mujeres musulmanas, 4. España, 5. Granada.

ABSTRACT

During the past 20 years, Spain has experienced a marked increase in immigration, particularly, by the Maghreb Muslims. Since the end of Franco's regime, in cities such as Granada, one can also see a tendency to convert to Islam on the part of the autochthonous population. Both phenomena are accompanied by Islamophobic attitudes, which especially affect Muslim women. This ethnographic study explores the daily life of those women in the context of a society that continues being Catholic, but finds itself in the process of secularization. The forms of discrimination as well as the rules of social exclusion for both the dominant non-Muslim society and the Muslim communities themselves are analyzed through the discourses of the Muslim women and their intercultural and inter-religious experiences. Finally, these discriminatory experiences are compared to the activities developed by non-governmental organizations and public institutions in Spain.

Keywords: 1. international migration, 2. discrimination, 3. Muslim women, 4. Spain, 5. Granada.

*Introducción*¹

En los últimos veinte años España ha experimentado un considerable incremento en la población inmigrante, de la que los magrebíes musulmanes conforman un porcentaje significativo (Izquierdo, 1992; Corneliussen, 2004). Paralelamente, desde el final del régimen franquista se está produciendo una notable tendencia de conversión a la religión musulmana en ciudades andaluzas tales como Córdoba o Granada. Junto con estos dos fenómenos, en amplios sectores de la sociedad española prevalecen actitudes antisemitas y antiárabes, una combinación de diferentes grados de discriminación étnica, religiosa y nacionalista (ASEP, 1998). Estas actitudes, de hecho, están profundamente arraigadas en estigmatizaciones históricas del “otro”. Como muestra Stallaert (1998), desde 1492 el temprano proyecto español de Estado-nación fue fundado en una mezcla de “arabofobia” e “islamofobia”, que se legitimaría con “leyes de pureza de sangre” que constantemente solapan y funden una terminología supuestamente biológica, étnica y religiosa.

Esta islamofobia² histórica reaparece con la percepción de las migraciones contemporáneas como “retorno de los moros” o “moriscos”. La islamofobia reemergente afecta especialmente a las mujeres musulmanas, de quienes la mayor parte de la sociedad tiene una visión reducida a la maternidad y a la obediencia al marido. Durante muchos siglos, no sólo el Islam, sino sobre todo las mujeres musulmanas fueron percibidas, instrumentalizadas y malinterpretadas como la cara opuesta del autorretrato de Occidente como una civilización global, moderna y secularizada (Martín Muñoz, 1999). Independientemente de su edad, profesión, etnia o clase social de origen, de su ciudadanía y estatus nativo o migratorio, las mujeres musulmanas son representadas como el prototipo de la “otredad” de Occidente. Pero en el transcurso de la reciente feminización de la migración magrebí, y en particular de la marroquí,³ son precisamente las mujeres inmigrantes –percibidas de forma reduccionista como “la mujer musulmana”– las que se convierten en importantes protagonistas del proceso de formación de nuevas comunidades, sean éstas musulmanas, inmigrantes o marroquíes (Ramírez Fernández, 1998).

En este estudio etnográfico⁴ se pretende indagar en los mundos de vida de estas mujeres musulmanas en una sociedad, como la andaluza,

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada como ponencia en el III Congreso Español de Migraciones, celebrado en Granada en noviembre de 2002, e incluida en las actas del mismo (García Castaño y Muriel López, 2002).

² El término es introducido en el debate británico (Runnymede Trust, 1997; Halliday, 1999).

³ El contexto más amplio de las cambiantes pautas migratorias en la región mediterránea se analiza en King (2000).

⁴ Agradezco la colaboración en la realización del estudio aquí resumido de Nadia El-Shohoumi, Eva González Barea, Sonia Martín Lavi, María Luisa Pérez Armenteros y Ja-

que se encuentra en vías de secularización pero que sigue estando profundamente marcada por el catolicismo. En este contexto, estudiamos cómo las actitudes discriminatorias –por razones de género, etnia y/o religión– y las correspondientes formas de exclusión son continua y mutuamente reforzadas tanto desde fuera, por la sociedad mayoritaria no-musulmana, como desde dentro, en el seno de las comunidades de minoría musulmana. Por ello, el énfasis de la presente investigación está puesto en la perspectiva *emic*, interna, propia de los actores (Geertz, 1983).⁵ No las estructuras globales ni los marcos jurídicos y políticos, sino la (apenas estudiada) percepción y la autodefinición de las actitudes y prácticas discriminatorias de las propias mujeres musulmanas conformarán nuestro principal foco de interés.

El marco geográfico elegido para este estudio es Granada. Esta ciudad, a diferencia de otros contextos locales españoles, ofrece “ventajas comparativas” para emigrar que se derivan de su carácter como ciudad universitaria y de comercio. Por un lado, el mercado de la vivienda se ha adaptado a las demandas de la mayoría de los cerca de 60 mil estudiantes que buscan un alquiler económico, situación que también ha beneficiado a los inmigrantes;⁶ por otro, la universidad ha atraído a un número elevado de inmigrantes calificados, mientras que el legado *orientalista* de la ciudad se ha convertido en un punto de confluencia de los conversos musulmanes (González Barea y Dietz, 1999; Said, 1978).

1. *El Islam entre discurso y praxis*

A pesar de que sus orígenes políticos e ideológicos son completamente diferentes, los representantes de las instituciones públicas y los de las

vier Rosón Lorente. Este estudio se inserta originalmente en el proyecto “Multilevel Discrimination Against Muslim Women in Europe”, coordinado por Jochen Blaschke, patrocinado por la Comisión Europea (proyecto VS/1999/0659) y realizado entre 1999 y el 2000 en Berlín, Copenhague, Florencia, Birmingham y Granada (Blaschke, 2001). La continuación del estudio local en Granada forma parte del proyecto “Análisis del impacto de las políticas públicas en la reproducción y el cambio de las desigualdades de género: acción social, cooperación al desarrollo e inmigración”, coordinado por Carmen Gregorio Gil y patrocinado por el Instituto de la Mujer (Madrid, proyecto 45/01). Véase también Dietz y El-Shohoumi (2002 y 2003).

⁵ En el marco del trabajo de campo se han realizado entrevistas etnográficas, escasamente preestructuradas, con los siguientes actores: mujeres musulmanas, tanto inmigrantes como conversas; organizaciones no-gubernamentales (ONG) y asociaciones de inmigrantes y/o musulmanes relacionadas con estas mujeres, e instituciones públicas que intervienen en ámbitos que las afectan. Aquí se hace énfasis en los discursos de las propias mujeres, precisamente, porque éstos son los que suelen silenciarse en el debate sobre el Islam en Europa y la islamofobia. Para más detalles sobre la metodología, la perspectiva *emic* elegida y el proceso de investigación, véase Dietz y El Shohoumi (2003).

⁶ Para datos estadísticos locales, véase García Castaño (2001).

ONG coinciden en una percepción homogénea y bastante estereotipada de las mujeres musulmanas que atienden. Todos ellos mencionan la diferencia que supuestamente existe, no sólo entre el Islam y el cristianismo, sino también entre el Islam y la modernidad. Incluso, aquellos que rechazan la opinión simplista acerca del supuesto carácter opresivo del Islam frente a las mujeres musulmanas tienden a establecer diferencias culturales entre las regiones musulmanas más atrasadas o subdesarrolladas, por un lado, y las más “modernas”, por otro. Las mujeres musulmanas son percibidas como víctimas –reales o potenciales– de su propia religión y de sus prácticas “machistas”. El autoritarismo político y la opresión religiosa legitimadas contra las mujeres “son las dos caras de la misma moneda”, como indica un activista de una ONG.⁷

Esta homogeneización obvia en la percepción externa, expresada por miembros de la sociedad mayoritaria no-musulmana, contrasta profundamente con la enorme diversidad de autodefiniciones y discursos identitarios ofrecidos por las mujeres musulmanas. La identidad religiosa expresada por las mujeres musulmanas, altamente influida por su socialización, se ha generado y perfilado en la mayoría de éstas antes de migrar a España. Estas mujeres de origen árabe –en su mayoría marroquíes– perciben al Islam como una parte “normal” de su identidad y autodefinición (Geertz, 1968). Desde la adolescencia, las prescripciones y rituales religiosos, como las prácticas oratorias y el ayuno, con las que se transmite la herencia cultural familiar y/o comunitaria, están integrados en las rutinas de la vida cotidiana de la mujer. Como explica una mujer de origen pakistaní, el Islam es “un sistema de organización” que ayuda a estructurar la actividad cotidiana y a organizar la propia vida de acuerdo con principios y directrices de moral y respeto mutuo. Es de esta manera que la mayoría de las mujeres consideran que la distinción entre las religiones musulmana y cristiana obedece a un simple accidente geográfico. La religión no se considera fruto de una elección sino de una herencia, como enfatiza una mujer marroquí que trabaja en una ONG española:

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

La conexión íntima que supone la unidad del Islam como un sistema religioso, por un lado, y los orígenes nacionales y culturales de las mu-

⁷ Por razones de espacio, prescindimos en lo siguiente de las citas de los y las informantes. Para dichos detalles, véase Dietz y El-Shohoumi (2003).

jes musulmanas, por otro, sólo son cuestionados por dos tipos de entrevistadas:

- las de nacionalidad española y orígenes culturales y religiosos católicos que se han convertido al Islam,⁸ y
- las que han emigrado del noreste de Marruecos o del norte de Argelia, cuya lengua materna es el tamazigh y que se identifican a sí mismas, en términos étnicos, no como árabes sino como amazigh.⁹

Sin excepción alguna, las españolas conversas o neomusulmanas acentúan la tensión que originan las diferencias entre el Islam y el cristianismo. Las experiencias personales de conversión religiosa se expresan en términos de “liberación” de la tradición. El proceso de conversión se recuerda como una profunda crisis de identidad personal y como un “despertar” de un pasado superficial y de una religiosidad meramente pragmática. Muchas de las católicas se convierten al Islam en el periodo de transición de la dictadura franquista a la democracia, cuando perciben al catolicismo como una reliquia vacía de la época premoderna, como recuerda una mujer andaluza:

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

En el proceso de búsqueda de nuevas creencias de estas mujeres, el Islam se vuelve una herramienta de lucha, no solamente contra la superficialidad de los ritos católicos tradicionales de sus familias de origen, sino también contra el machismo dominante. Desde el punto de vista de las neomusulmanas, las actitudes sexistas y autoritarias hacia las mujeres son parte de la religión católica. El Islam, por el contrario, promueve un “respeto mutuo entre ambos sexos”. Como para las con-

⁸ Allievi (2000) analiza el papel desempeñado en general por los conversos en la reinterpretación del Islam.

⁹ La influencia de la cultura e identidad amazigh en la septentrional región del Rif marroquí y su relación con la cultura árabe hegemónica es descrita por Hart y Raha Ahmed (1999).

versas el Islam no es una parte integral de la tradición familiar, sostienen que existen dos maneras diferentes de practicarlo: la “religión para los inmigrantes”, por una parte, donde la cultura y la religión están supuestamente “mezcladas”, y el Islam “desnudo”, por otra, que no debe ser asociado a ninguna cultura en particular, como destaca una mujer sevillana que vive en Granada:

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

La diversidad regional y las distinciones étnicas que prevalecen en el Islam son tematizadas también por las amazigh, sean de Argelia, de Marruecos o de Melilla (Lippman, 1995). Ellas tienden a coincidir con las neomusulmanas en que una gran parte de las prácticas religiosas distintivas, de sus creencias y reglas, no tienen orígenes musulmanes sino árabes, que se las han impuesto a lo largo del proceso de conquista árabe del Magreb y que siguieron diferenciándose hasta la fecha de las prácticas culturales amazigh. Por otro lado, el afán de presentar al Islam como una “manera de vivir” culturalmente “neutra” y contemporánea sólo se puede observar en mujeres jóvenes urbanas de clase media y alta, que en la mayoría de los casos cursan estudios universitarios en Granada. Todas las demás mujeres musulmanas, que provienen de contextos rurales o de clases bajas urbanas, tienden a identificar al Islam con la tradición.

Debido a la divergencia en los orígenes personales y culturales, se pueden observar aún más diferencias entre la manera en que el Islam es vivido y percibido por las neomusulmanas y cómo lo practican y perciben las inmigrantes. Para la gran mayoría de las mujeres musulmanas inmigrantes, la instrucción religiosa no es una tarea distintiva en el proceso de socialización. Sus descripciones de la vida religiosa y sus marcos institucionales se vinculan íntimamente con el contexto de origen. Mientras que el hogar de la mujer se menciona como un lugar fundamental para la formación religiosa, la mezquita y la escuela se recuerdan como agentes sociales menores en términos religiosos. La mezquita, como punto de encuentro público y como institución religiosa comunitaria, se asocia con frecuencia a actividades masculinas. Una mujer de Nador se siente extraña rezando en una mezquita, ya que es “más apropiada para hombres”. Aparte de ello, muchas mujeres admiten que sus conocimientos del Corán son bastante selectivos y reflejan actitudes muy pragmáticas. Las conversas españolas, al contrario, critican a menudo esta

actitud laxa con respecto a las creencias religiosas. Ellas han experimentado la conversión como una iniciación en el más clásico sentido de “rito de paso”, y para ello requieren el apoyo de una persona o comunidad iniciada capaz de enseñar la lengua árabe y las escrituras sagradas (Van Gennepe, 1966).

Las descripciones de y las opiniones sobre las creencias y prácticas religiosas presentan una vez más un campo altamente diversificado de actitudes y experiencias. Con la excepción de las conversas, para las musulmanas la familia es siempre el origen en el que se forman los ritos particulares y las prácticas habituales (Rippin, 2001). Muchas mujeres recuerdan el papel del padre como crucial en los primeros años de plena participación en la vida religiosa, mientras que la continuación de las prácticas religiosas es asociada a la madre. En una abrumadora mayoría de familias, las obligaciones religiosas se han practicado siempre de una manera bastante flexible. Tras emigrar de Marruecos, Argelia o de otros países con mayoría musulmana, lo que había sido hasta entonces una práctica más o menos rutinaria a menudo se convierte en un desafío para el propio sentido del deber. Una mujer árabe del centro de Marruecos describe su reencuentro con el Islam así:

...lo que cojo del Islam muy bien, es que cojo muy bien al Dios, mucho; lo creo mucho, me pasa... y lo he sentido muy bien cuando salgo de mi casa y empiezo a vivir aquí, sola..., he sentido mucho, mucho, que tengo al Dios conmigo, ¿no? Me pasan muchas cosas, y al final esas cosas son bien para mí. Antes conocía al Islam, al Dios, pero antes no lo sentía; ahora lo siento mucho, muy bien, al Islam... lo creo muy bien, y algunas veces quiero hacer el Islam muy bien. Lo que pasa es que la vida me..., significa mucho en todo; respetar a la familia, el padre; que sea el padre como sea; si está bien o no, el Islam dice que tienes que respetar al padre, ayudarlo, y a las madres.

Se desarrollan diferentes estrategias para hacer frente a este desafío. Algunas de las mujeres intentan compensar el vacío del contexto de las raíces culturales interiorizando sus creencias (Lacomba, 2001). Una joven de Nador explica que desde que vive en el sur de España se ha dado cuenta de que “el Islam se localiza en el corazón y no en la familia ni en la vecindad”.

Sin embargo, en muchos casos, la repentina desvinculación de la familia y los lazos de la infancia y el aislamiento personal despiertan la necesidad de una praxis cotidiana del Islam. Esta sensación de pérdida —en apariencia, sólo temporal— de los soportes sociales se profundiza por la falta de una comunidad inmigrante, apenas existente en muchos casos. El aún reciente establecimiento de mezquitas, asociaciones, carnicerías *halal* y productos de la región de origen apoyan la sensación de que se trata de un proceso de desarraigo y redefinición de sus prácticas

religiosas. A diferencia de las conversas, que ven este “cambio de cara de su ciudad” como un necesario regreso a sus “raíces orientales”, algunas de las inmigrantes se sienten incluso instrumentalizadas por las políticas locales de turismo que pretenden explotar el legado orientalista de barrios como el Albayzín (Dietz, 2001).

El sentido de pérdida también es reforzado por el contexto social circundante. La sociedad mayoritaria local a menudo muestra, no un rechazo, sino una total ignorancia y un gran desinterés con respecto a los musulmanes. Ante este trasfondo, muchas mujeres abandonan costumbres como el Ramadán o el uso del *hijab* o pañuelo.¹⁰ Otras desarrollan una especie de “doble estándar”, cumpliendo con las expectativas de la propia familia en el lugar de origen y, a la vez, satisfaciendo los requisitos de la sociedad de acogida. Esta estrategia, sin embargo, no es solamente el resultado de la migración a España; muchas de las entrevistadas reconocen que en su adolescencia cambiaron sistemáticamente sus códigos de conducta al pasar algún tiempo fuera de la esfera directa de la influencia paternal.

La aproximación pragmática y selectiva a las tradiciones y obligaciones islámicas no existe en el caso de las mujeres neomusulmanas (Lippman, 1995). Ellas no perciben sus deberes religiosos como algo negociable frente a “las fuerzas de la tradición” y/o el “contexto social circundante”, sino como el resultado de una elección individual. De la misma manera que la conversión en sí misma es narrada en términos místicos, la vida religiosa se considera la única oportunidad de encontrar lo divino en la rutina diaria.

Otro de los puntos más discutidos es el significado y la necesidad del uso del *hijab*. A pesar de que en España apenas se han dado conflictos como los surgidos en otros países europeos,¹¹ la mayoría de las mujeres consideran que el uso del pañuelo es un obstáculo a la hora de buscar un empleo o de alquilar un departamento. Una mujer argelina narra su impresión:

Entonces, he visto... que muchísimas veces [hay] discriminación por el velo..., porque eso dificulta su integración; pero esto es un discurso hipócrita. Yo no he tenido..., porque aparentemente yo no soy... Ahora... llevo el gorro o el pañuelo, pero como no lo llevo como una marroquí, pues nadie puede decirme nada; pero yo sé que muchas mujeres, aquí en Granada..., llevan el pañuelo así... También

¹⁰ Una visión panorámica de los usos del *hijab* en la situación migratoria se encuentra en De Botton, Puigvert y Taleb (2004).

¹¹ Un resumen de este conflicto en diferentes países europeos es proporcionado por Verlot (1996) y De Botton, Puigvert y Taleb (2004). El Guindi (1999) presenta la evolución y diversidad de las interpretaciones y usos del pañuelo en los respectivos contextos de origen.

hay reflexiones a veces desagradables, ¿no? Los propios granadinos... dicen de las mujeres que se han convertido al Islam: “las moras estas”. Entonces, hasta el momento directamente no la he vivido; pero la discriminación, sobre todo en cuanto al pañuelo...

Las instituciones y ONG ven el “problema del pañuelo” como un indicador de las actitudes racistas, pero también de la “voluntad de integración”. Aunque se exprese siempre una tolerancia acerca del uso del pañuelo, algunos representantes institucionales alegan que la mujer musulmana “no debería exagerar” ni vestirse “como si estuviera en Marruecos”, ya que eso dificulta que los vecinos católicos la acepten. Una trabajadora social que trata con mujeres musulmanas, incluso, opina que algunas de ellas cubren su cabeza para “autoaislarse”.

Para evitar este tipo de discriminación, algunas mujeres inmigrantes se quitan el pañuelo en ciertas ocasiones, algo que obviamente no impide la equiparación subyacente de la prenda con supuestas distinciones fenotípicas, con actitudes islamofóbicas y con el rechazo abierto hacia los marroquíes. Mientras que la mayoría de las mujeres perciben el pañuelo como una parte integral de su identidad religiosa y de género, y de esa manera, como una parte incuestionable de sus tradiciones, una minoría de las mujeres, fundamentalmente de origen amazigh, rechaza el uso del pañuelo identificándolo como “algo impuesto por los árabes” y, sobre todo, como un símbolo de “las actitudes machistas de los esposos musulmanes”. Para ellas, la preservación de ese símbolo religioso arcaico, que nada tiene que ver con diferencias de religiosidad, impide a la mujer musulmana liberarse. Esta interpretación, que es asombrosamente similar a la opinión pública de la mayoría de los no-musulmanes que victimizan a las mujeres musulmanas, es contrarrestada por la de las mujeres que enfatizan la variedad en el uso del pañuelo, tan sujeto a modas y elecciones como cualquier otra vestimenta. Una mujer marroquí recuerda estas “modas” en su propia familia:

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

No obstante, en el contexto migratorio de una sociedad no-musulmana, algunas mujeres entienden el pañuelo, no como un objeto de moda o de costumbres, sino como un símbolo estrictamente religioso para identificarse como no-cristianas, una actitud que es compartida por las españolas conversas. Esta tendencia a usar el *hijab* como distinción reli-

giosa o como “marcador étnico” en contextos interreligiosos es, sin embargo, rechazada abiertamente por otras mujeres musulmanas (Eriksen, 1993). Desde el punto de vista de éstas, ello convierte al uso del pañuelo en una cuestión superficial de pertenencia confesional, sin tener en cuenta ni la fe individual ni la actitud personal con respecto a la religión.

A pesar de estas diferencias a la hora de percibir y practicar el Islam, casi todas las mujeres entrevistadas aprecian enormemente su religión como fuente de seguridad y confianza en su actual situación de pertenencia a una minoría religiosa, sea como mujer migrante o como conversa. No existe una opinión común, sin embargo, en lo que concierne a la relación entre religión y género (*i.e.*, las normas y valores islámicos directamente relacionados con la mujer). En general, la mayoría de las mujeres están de acuerdo en la necesidad de distinguir roles específicos para cada sexo. Ellas aceptan la asignación diferencial de tareas sociales y económicas y ven las diferencias de género expresadas en dichas tareas, públicas o privadas, como algo “natural” o “práctico”. Casi todas las conversas comentan su impresión de que mediante la conversión han sido liberadas de la omnipresencia del hombre y de la competencia entre sexos que caracteriza a las sociedades cristianas.

Cuando se comparan los roles femeninos, sus derechos y deberes, muy pocas de las mujeres entrevistadas –todas ellas de origen étnico amazigh– identifican al Islam como una fuente de discriminación sexual y de machismo. Al contrario, desde el punto de vista de la mayoría, los hombres musulmanes, y no el Islam en sí, son clasificados como los perpetradores de la discriminación sexual. Así, el control social es el que convierte a la diferenciación de roles en una sumisión de la mujer. De esta manera, todas las mujeres conversas y algunas inmigrantes insisten en la necesidad de distinguir entre el Islam como sistema de creencias y su respectiva realización en los diferentes contextos culturales y geográficos.

2. Hacia la formación de comunidades

Casi todas las mujeres inmigrantes solteras, e incluso algunas de las jóvenes que estudian en la Universidad de Granada y que se sienten integradas, sufren la soledad, el desarraigo de sus familias y las escasas relaciones de comunidad que caracterizan a su vida cotidiana en la ciudad de acogida. Este problema es afrontado con el desarrollo y cultivo de nuevas redes migratorias de tipo transnacional y transmediterráneo,¹²

¹² González Barea (2003) aplica el concepto de las “redes migratorias transnacionales” al análisis que realiza de los estudiantes marroquíes que viven en ambas costas del Mediterráneo.

mediante intercambios con y visitas periódicas a la región de origen. Por otra parte, las mujeres que emigran en contextos de reagrupación familiar tienen más dificultades para establecer relaciones sociales o vecinales. Ello se debe a su fuerte dependencia de las relaciones sociales y laborales de sus maridos o a la índole de los trabajos que consiguen en la economía informal. En todas las entrevistas se refleja la necesidad de y el interés por construir una nueva comunidad en su destino migratorio.

Sin embargo, hasta la fecha, la escasa vida comunitaria y asociativa sigue estando fuertemente fragmentada según los intereses de los primeros inmigrantes marroquíes, en su gran mayoría varones asalariados. Los departamentos de asuntos de inmigración de la Unión General de Trabajadores (UGT) y de Comisiones Obreras (CC.OO.), los sindicatos mayoritarios, continúan bajo el dominio de los hombres y se centran en las actividades sectoriales del tradicional empleo de los inmigrantes masculinos (Watts, 2000). Por otra parte, la vida religiosa se encauza a través de diversas mezquitas y comunidades musulmanas, así como mediante redes y foros más amplios, tales como el Consejo Islámico de Granada, en el ámbito local, o la Comunidad Musulmana de España, que también en su mayoría son dominados por hombres (Morera, 1999; Rosón Lorente, 2000). Estas estructuras de organización no pueden satisfacer las necesidades de las mujeres inmigrantes, que a través de incipientes asociaciones de mujeres musulmanas y/o inmigrantes expresan el deseo de acceder a lugares de encuentro propios, para conocerse, intercambiar opiniones y relacionarse fuera de las redes y estructuras masculinas. Una mujer amazigh que trabaja en una ONG granadina resalta los obstáculos para el asociacionismo:

El problema no es el ofrecimiento, sino la aceptación de ese ofrecimiento. Como la mujer musulmana, muchas siguen las reglas y está prohibido que salgan, hay mujeres que no asisten a asociaciones; hay casos raros, pero... la mayoría no asiste a asociaciones, [...] no tienen contacto con asociaciones, ni [con] ONGs, ni siquiera saben dónde viven. La única manera de llegar [a ellas], que se planteó en Holanda, en Alemania..., la tele. Había una programación exclusiva para ellas, para las mujeres musulmanas; para saber cuándo era el Ramadán, para saber cuándo era la fiesta tal, para saber cómo llamar a los bomberos...

La participación de las mujeres musulmanas en algunas actividades organizadas por asociaciones de inmigrantes y/o por las ONG granadinas es todavía escasa, sea por reticencia de sus cónyuges, sea por desconocimiento de la existencia de dichas organizaciones. Aparte, las connotaciones asistencialistas que se les atribuye a este tipo de organizaciones generan a veces la sensación en las mujeres de que son estigmatizadas cuando recurren a ellas, y ello es aún más evidente en el caso de muchas ONG de origen católico y de orientación caritativa (Dietz, 2000). Acti-

tudes similares generan los servicios sociales públicos. Además de que muchas mujeres inmigrantes nunca habían oído hablar de estos servicios, las que los conocen tratan de ignorarlos y/o evitarlos. En algunos casos, como admite una trabajadora social, esta resistencia proviene del miedo de los inmigrantes indocumentados a ser denunciados y deportados con la ayuda de las instituciones públicas.

No obstante, ambas partes, tanto los representantes de las ONG como algunas de las musulmanas, coinciden en que, en primer lugar, los espacios asociativos dominados por españoles deberían ser complementados con asociaciones de, por y para las mujeres inmigrantes, y en que, en segundo lugar, las mujeres inmigrantes deberían incorporarse a la labor de estas ONG. De acuerdo con las mujeres musulmanas, los problemas más importantes que estas asociaciones emergentes deben tratar son los relacionados con cuestiones legales y burocráticas, como los permisos de residencia y de trabajo, y los derechos de las divorciadas, abandonadas y/o madres solteras. También mencionan de forma recurrente las cuestiones relativas a la alfabetización y a la enseñanza del castellano, sobre todo en el caso de las mujeres mayores.

En tanto que algunas mujeres critican la práctica frecuentemente observada en muchas ONG de “derivarlas” de una organización o institución a otra, las ONG y las instituciones públicas, en cambio, encuentran problemáticas sus relaciones con las asociaciones de las mujeres musulmanas a causa de su falta de estabilidad y continuidad, así como por su fragmentación en diversos grupos y organizaciones. Así, según la directora de un centro de servicios sociales comunitarios, la diversidad de las comunidades musulmanas les impide tener un mayor impacto en los asuntos locales:

Es complicado, muy difícil, porque son doce grupos diferentes; además, cada uno con sus historias. No hay un punto de convergencia. Sí, para muchos el punto de convergencia es Alá, y yo les digo: “Mira, ¡iros a la porra! Ya veo lo que es Alá”. Por eso te digo que mientras ellos mismos no sean capaces de, para determinadas cosas, estratégicamente elegir un camino y decir ‘por aquí’, y tener... ser unos interlocutores respecto a.... dejarse de zarandajas folklóricas y ser representantes de una comunidad con las características que tiene esa comunidad, con la flexibilidad que tiene que tener esa comunidad en el conjunto de otras, siendo consciente de mil cosas, y... ¡no es fácil! Y están ahí, que no terminan de dar el paso adelante porque, claro, diez por aquí, cien por allí, los que son más... y cada uno con su... Bueno, ya te digo, yo soy muy flexible y hablo con mucha confianza, y se lo digo a [X]; le digo, una vez que me leí seis o siete libros sobre el Islam y me estudié algunas cosas y eso: “[X], ¡estáis lo mismo que en tiempos de Mahoma! Esto es alucinante, matados vivos, el mayor enemigo sois vosotros mismos”. Así te puedes explicar que no evolucionen.

Aparte de las divisiones internas, hay una distinción fundamental que sigue separando a las musulmanas inmigrantes de las neomusulmanas: sus diferentes puntos de vista acerca del Islam. De hecho, los conversos han sido el único sector musulmán que ha tenido éxito a la hora de generar comunidades estables y fuertes, aunque bastante reducidas en su tamaño y alcance. La fuerte cohesión interna de dichas comunidades, producto en parte del carácter iniciático y colectivo del propio proceso de conversión, es también el resultado de la necesidad de compensar el desarraigo familiar y social inherente a toda conversión.

3. *¿Islamofobia institucionalizada?*

La impresión que tienen las entrevistadas de los entramados institucionales, tanto de las agencias gubernamentales como de las ONG, a la hora de atender a la población inmigrante y/o a la minoría religiosa es sumamente negativa. Casi todas las mujeres se quejan de la manera caótica y burocrática en que funcionan estas instituciones, y muchas evitan ser atendidas por ellas pues les resultan incomprensibles e ineficientes en sus funciones de prestación de servicios. Sólo las mujeres que están plenamente integradas en la sociedad de acogida y que conocen el idioma español aceptan los servicios de estas instituciones, y únicamente en situaciones de extrema necesidad, como en los casos de enfermedades, renovación de documentos, regulación de papeles o amenazas de deportación, acuden en última instancia a recibir una ayuda puntual.

Esta actitud de rechazo, tanto de mujeres inmigrantes como de conversas, se justifica a veces por experiencias de discriminación institucional o por incidentes racistas y/o sexistas directos con cuerpos oficiales como la policía. Si bien algunas mujeres —en especial, aquellas que nunca han sufrido períodos de “ilegalidad” o “indocumentación”— afirman no haber tenido experiencias personales de rechazo o maltrato de las instituciones públicas, casi todas las neomusulmanas enfatizan que las diversas formas de discriminación oficial son una respuesta institucional a la percepción generalizada de los conversos e inmigrantes como los “nuevos invasores que vienen a la reconquista de Granada”,¹³ como destaca una mujer andaluza: “Aquí, con el tema de las instituciones... ha quedado claro que hay una especie de miedo, que el ideal ha contribuido a plantear como una nueva invasión de los musulmanes en Granada”.

Para los representantes de las instituciones y de muchas ONG la población inmigrante “es un problema”. En su trabajo diario, se quejan de

¹³ Agrela (2001) analiza la percepción institucional de la inmigración en el sur de España.

que las mujeres musulmanas son “sumisas” y de que siempre van acompañadas por sus maridos o por algún pariente, quienes las privan de tener sus propias experiencias y de expresarse, así como de establecer un contacto personal y directo con los miembros de las instituciones. Como consecuencia de esta percepción, que convierte a la inmigración en un problema institucional, tanto las instituciones públicas como las organizaciones no gubernamentales (ONG) parecen coincidir en la necesidad de subdividir los de por sí endebles y escasos servicios sociales en dos sectores, uno “generalista”, abierto a todo el público necesitado, y otro “orientado a las minorías particulares”, como “los inmigrantes” y/o “los gitanos” (Dietz, 2000). Esta división, sin embargo, como admite el presidente de una ONG proinmigrante, tendría un “impacto negativo en cuanto a la cantidad y la calidad de servicios, ya que así son sobre todo los inmigrantes, como no-ciudadanos, los que pasan de los servicios públicos a los privados, que intentarán prestar estos servicios de la forma más precaria y barata posible”.

Otro problema especialmente relevante para las inmigrantes lo constituye el sistema de salud pública, del que son oficialmente excluidas si no son contribuyentes. En el caso de las mujeres que acompañan a sus maridos o que se acogen a medidas de reagrupación familiar, sólo tendrán acceso si sus respectivos maridos están empleados en el sector económico formal. Los estudiantes marroquíes tienen cobertura sanitaria sólo hasta los 28 años, sin importar que algunos necesitan más tiempo para terminar sus estudios universitarios. La recién introducida “tarjeta sanitaria”, basada en un convenio entre la administración pública del sistema sanitario y algunas ONG, amplía la cobertura sanitaria en casos de precariedad, pero también distingue, a la hora de prestar los servicios, entre autóctonos y forasteros.

Mientras que algunas mujeres inmigrantes que disfrutan de la cobertura sanitaria hacen especial hincapié en la utilidad de las campañas de información y prevención oficiales, otras se quejan de “que siempre nos mandan de un lado a otro cuando necesitamos a un especialista” y del trato recibido del personal hospitalario. Paradójicamente, el mismo personal que insiste en que ellas lleven a sus maridos para que hagan de traductores las critica cuando acuden a la cita médica rodeadas de su familia. Además, el personal sanitario enfatiza la supuesta inadaptación de “la mujer musulmana” a las reglas oficiales del sistema hospitalario y a sus horarios. Según la institución, las musulmanas suelen acudir al servicio médico demasiado tarde o se niegan a aceptar los distintos papeles desempeñados por médicos generalistas, especialistas y farmacéuticos.

Por su parte, algunas mujeres musulmanas, tanto conversas como inmigrantes, mencionan la carencia de doctoras, particularmente en las

unidades de ginecología y obstetricia, como otro problema, pues el ser atendidas por un médico masculino les parece vergonzoso e inusual. Por último, el rito de la circuncisión también puede ser fuente de un trato discriminatorio. De acuerdo con las conversas, algunos anestelistas se niegan a tratar con las musulmanas para preparar una circuncisión. Esto es percibido por una sevillana conversa como un acto evidente de discriminación religiosa:

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

4. Conflictos confesionales en escuelas aconfesionales

Dado que el asentamiento de familias inmigrantes y la reagrupación familiar en Granada son fenómenos muy recientes, la educación y la formación apenas están siendo atendidas. Las escuelas que reaccionan ante el “desafío” que supone la adaptación, integración y educación de los niños inmigrantes carecen de cualquier experiencia en el ámbito de la educación bilingüe, inter o pluriconfesional. Sólo unas pocas escuelas, ubicadas en barrios con mayor “visibilidad” de población inmigrante, incluyen alguna actividad particular dirigida a la minoría de niños inmigrantes. El carácter intercultural de estas actividades es, sin embargo, bastante dudoso. Por ejemplo, para el director de un colegio público de educación primaria en el barrio del Albayzín, la inclusión expresa del alumnado musulmán en festividades como la Navidad al mismo tiempo que en las fiestas del calendario ritual islámico contribuye de manera suficiente a crear un “currículum intercultural” en su escuela y a erradicar la discriminación entre niños y adultos.

Por otro lado, las madres musulmanas, que denuncian el hecho de que ni la educación intercultural, ni las clases bilingües ni las medidas que promueven la “lengua y cultura de origen” de los diferentes alumnos son contempladas en las escuelas de sus hijos, discrepan en cuanto a la necesidad de interculturalizar las actividades escolares (Franzé Mudano, 1999). Algunas mujeres marroquíes están satisfechas con la división entre escuela y familia, pues en ésta cada una impone sus diferentes tareas y reglas educativas de forma complementaria. Ellas insisten en que es necesario distinguir entre su tarea de transmitir la lengua

materna según sus orígenes culturales y religiosos y las tareas de las escuelas españolas en cuanto a la adquisición de habilidades y conocimientos de la sociedad de acogida. Así, una mujer amazigh insiste en el papel de la familia a la hora de transmitir la lengua materna: “Lo primero que aprenderían mis hijos es mi lengua materna, que sería su lengua materna: es fundamental, y después el hecho de no dejarlos aquí, porque tienen que saber sus raíces también, tienen que ver las costumbres aunque no les gusten, aunque no las compartan, pero que son sus raíces; tienen que vivir allí un tiempo”.

Las madres neomusulmanas, en cambio, hacen énfasis en los problemas y conflictos relacionados con la escuela que sufren sus hijos. Muchas de ellas rechazan la escolarización obligatoria hasta los 16 años, sea en escuelas públicas o concertadas. Se quejan de la discriminación abierta que sufren sobre todo sus hijas, a menudo tildadas de “moras”. Tampoco se respetan en los comedores escolares las normas alimenticias musulmanas, ni se incluyen sus prescripciones religiosas en las actividades escolares. Una mujer del norte de España recuerda un conflicto surgido en una escuela primaria pública: “El desencadenante de los problemas en el Colegio Gómez Moreno fue una celebración de la toma de Granada..., incluso, ellas llegaron a freír morcilla que no se la iban a comer... pero los otros, [a] lo único que era comestible para los musulmanes, que era arroz, le echaron cerdo... Simplemente, ese hecho...”

Además, las madres conversas critican la tradición monolingüe que persiste en el sistema educativo español y que sólo recientemente se combate, en favor del inglés, marginando con ello lenguas como el árabe. Ellas también desconfían de las escuelas públicas por su implícita y persistente orientación confesional, algo obvio y oficialmente reconocido por el simple hecho de que la instrucción religiosa sólo se imparte desde una perspectiva católica y por maestros dependientes del Episcopado Español.

Como reacción a estas experiencias de parcialidad implícita en el sistema educativo público, que formalmente es “neutro”, en 1997-1998 un grupo de familias musulmanas conversas de Granada y sus alrededores decidieron implantar su propia enseñanza alternativa. Para ello se elaboró un proyecto-piloto para una escuela primaria pública del Albayzín, en el que se proponía adaptar el currículum para incluir la enseñanza de la religión islámica, así como clases de lengua árabe, como alternativa para los niños musulmanes, los cuales podrían así ser “coeducados” junto con los alumnos no-musulmanes en todas las demás materias. Aparte, el comedor escolar respetaría las reglas dietéticas islámicas en un menú alternativo para los niños musulmanes. Sin embargo, tras la primera fase experimental, considerada exitosa por las madres participantes y en la que un profesor neomusulmán impartió las

clases de enseñanza islámica y lengua árabe, ante las protestas de los padres de familia no-musulmanes, el proyecto fue repentinamente cancelado por la Consejería de Educación. El principal motivo aducido fue el miedo a que por su carácter de proyecto-piloto la escuela pudiera atraer a demasiados alumnos musulmanes de otros barrios y pueblos aledaños, lo que acrecentaría el riesgo de “guetización” del barrio.

Según la opinión de las madres conversas, que han sido las que más activamente participaron en dicha experiencia, esa actitud refleja de nuevo, no sólo el miedo de la sociedad mayoritaria, sino también una ancestral fobia al “retorno de los moros”. Las autoridades educativas, por otro lado, justifican retrospectivamente la cancelación del proyecto pues lo consideran un intento de una minoría de neomusulmanes por controlar la escuela pública del barrio. Desde el punto de vista de la Consejería, estos proyectos no tendrán el respaldo institucional mientras las comunidades musulmanas asentadas en Andalucía “no hablen con una sola voz” y no accedan a negociar la incorporación de sus enseñanzas religiosas en la escuela pública a través de un órgano representativo único y legítimo, como lo es la Conferencia Episcopal Española.

Cuando el proyecto fue rechazado definitivamente, la alternativa elegida por las familias neomusulmanas fue dar de baja de manera repentina a todos los alumnos musulmanes de la escuela pública para matricularlos en una escuela coránica privada y no reconocida oficialmente. Después de amenazas de acciones legales y policiales para defender el derecho a la educación de los niños, los servicios sociales intervinieron y lograron finalmente que los alumnos volvieran a aquellas escuelas en las que estaban matriculados antes de la implantación del proyecto-piloto.

5. Entre género, religión y etnicidad: experiencias de discriminación y racismo

En congruencia con la opción metodológica elegida para elucidar la perspectiva *emic* de las propias mujeres musulmanas, nuestra tarea no puede ni debe consistir en contrastar, por último, dicha visión subjetiva con un punto de vista *etic*, externo y ajeno a las propias actoras, para distinguir entre los fenómenos de discriminación supuestamente “reales” y los sólo percibidos como tales. Nuestra opción contrasta, por tanto, con otros enfoques académicos, pero también con el punto de vista de varias instituciones y ONG que tienden a subrayar una supuesta “hipersensibilidad” como causante de la sensación de discriminación múltiple que padecen las mujeres musulmanas consultadas (Moller y Togeby, 1999). Estas mujeres definen y equiparan la discriminación con situaciones de inferioridad y desigualdad, con un tratamiento abusivo y ar-

bitrario, consciente y a menudo explícito, del que son objeto como miembros de una minoría. Según sus relatos, la discriminación percibida es, antes que nada, personal y sólo en segundo plano es institucional en cuanto a su origen. La discriminación puede consistir en meros chistes y *topoi* repetidos hasta la saciedad en situaciones de interacción cotidiana, pasando por distinciones jurídicas entre españoles y forasteros, hasta incluso amenazas o ataques abiertamente racistas. Una mujer de Tetouan relaciona la discriminación cotidiana con los actos racistas perpetrados en el 2000 contra trabajadores agrícolas marroquíes en la vecina provincia de Almería:

Ahora, en España, los inmigrantes marroquíes, por ejemplo, se sienten discriminados totalmente por la sociedad española..., [es] una discriminación muy fuerte, porque esa gente no tiene que sentirse discriminada, porque han venido aquí para cambiar su situación, por ejemplo económica, o su situación social; eso no quiere decir que deben de sentirse discriminados por la sociedad española. La discriminación, por ejemplo..., con lo ocurrido en El Ejido, aunque no tengo... esa situación, me sentía discriminada por lo ocurrido... Porque yo veía... a la gente que le han quemado las casas, las cosechas, que a algunas chicas [las] han echado del trabajo solamente por ser marroquíes... me sentía discriminada por... el hecho de ser marroquí solamente. Yo me he identificado mucho con esos inmigrantes. La discriminación tenemos que quitarla; antes de quitarla de los diccionarios tenemos que quitarla de nuestra mente.

Las mujeres musulmanas consideran que estos incidentes no se pueden atribuir sólo al mero desconocimiento y desinterés mostrado por la sociedad de mayoría no-musulmana. Las mujeres conversas, sobre todo, destacan el papel nocivo desempeñado por los medios masivos de comunicación en la reproducción continua de una imagen negativa, estereotipada y por completo sesgada del mundo árabe-musulmán contemporáneo, en la cual se mezclan y solapan permanentemente prejuicios religiosos, étnicos, culturales y de género.¹⁴

Muchas mujeres se sienten insultadas y cansadas de verse constantemente obligadas a contrarrestar alusiones al “macho musulmán” y la “mora sumisa”, al “árabe pérfido y astuto” y a la “lascividad” de la mujer árabe. Incluso, tienen que rectificar con frecuencia el extraño rumor según el cual “los moros” o “algún jeque saudí” están financiando la “invasión” de la península pagándoles a mujeres musulmanas embarazadas para que inmigren ilegalmente, etcétera. Una mujer amazigh recuerda la cotidianidad del racismo imperante en la sociedad anfitriona:

Algunos son muy racistas. Nada más... les dices que soy marroquí, pues te miran como un bicho..., y cuando te ven muy bien vestida y arregladita, les parece muy

¹⁴ Said (1997) ilustra hasta qué grado los medios de comunicación occidentales contribuyen a mantener y promover la percepción estereotipada y sesgada del Islam.

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

A diferencia de las mujeres inmigrantes, las neomusulmanas interpretan estos estereotipos como expresión de una discriminación estructural e institucional más profunda. Ellas a menudo tienen que enfrentarse a reproches de “deslealtad” y “traición nacional” por haberse “sumado a los moros”; ello demostraría la continuidad y persistencia histórica de fobias antiguas, expresadas en la cultivada autopercepción monocultural y monorreligiosa de la sociedad española mayoritaria. Esto lo destaca una mujer andaluza:

El problema es que nosotros somos españoles y nos damos cuenta de todas estas barbaridades porque conocemos al pueblo español cómo actúa. También es una cosa de educación. En mi generación, cuando hablábamos de los ocho siglos de la España musulmana, hablábamos de la España árabe; entonces, ¿cómo se puede mantener este discurso en el que se habla de 800 años de invasión? Que los invasores lleguen y que se mantengan por encima de la gente 800 años es muy fuerte, con todo lo que significa el término “invadir”. Ese discurso es el oficial, y hay una idea de no desmontarlo. Siempre que se habla de Islam, aquí se habla de invasión; no es una invasión con la espada, pero sí es una invasión de *pateras*, etcétera. No tiene nada que ver con nosotros. Nosotros somos blancos, impolutos y cristianos católicos, y nos invaden. Entonces, lo que es imperdonable es que salga gente de entre los blancos impolutos diciendo: “No, mire usted; yo digo que soy musulmán, y además con pleno derecho me voy a construir una mezquita”. Y esto nos remite de una forma muy interesante a lo que es la democracia realmente. Es decir, [a] la cultura del blanco occidental, y el que no la tiene impuesta es un retrasado que está fuera de los cánones de la civilización.

La confusión y mezcla permanente de dimensiones nacionales, étnicas y religiosas en la percepción que de la identidad de la minoría tiene la mayoría consolida y profundiza la percepción del “otro” como algo es-

tigmatizado y esencializado. Para esbozar de forma sistemática estas diferentes dimensiones discriminatorias, recurrimos en lo siguiente a una doble distinción: por una parte, las formas exógenas y endógenas de discriminación —*i.e.*, las actitudes discriminatorias que se originan fuera o dentro de la comunidad musulmana de la que forman parte las mujeres del estudio— y, por otra, las prácticas discriminatorias de motivación etnorreligiosa frente a las basadas en relaciones de género.

En el ámbito de las formas exógenas de discriminación etnorreligiosa, nuestros datos especifican, por lo menos, cinco dimensiones diferentes de distinción, desigualdad y supuesta superioridad, que se combinan y tematizan mediante estereotipos generalizados y dirigidos contra las mujeres musulmanas:

- la línea divisoria religiosa y/o “civilizatoria” (Huntington, 1996) trazada entre musulmanes y cristianos/católicos (*i.e.*, entre Oriente y Occidente);
- la delimitación étnica entre “árabes” y “castellanos”, que se remonta a connotaciones históricas en torno a “ellos” y “nosotros” (Stallaert, 1998);
- la percepción racializada de una supuesta bipolaridad entre “blancos” y “no-blancos”, sean éstos “moros”, “semitas”, “negros”, etcétera (Hall, 1996);
- la distinción y discriminación jurídica entre “ciudadanos” y “no-ciudadanos”, ya materializada en la Constitución Española (Agréla, 2001),
- y el abismo presente en el imaginario colectivo de la opinión pública entre una minoría “inmigrante”, cuya mera existencia supuestamente constituye ya un problema *per se*, y la mayoría “sedentaria”, encargada de resolver los problemas relacionados con las migraciones (Dietz, 2000).

El solapamiento de las distinciones religiosas y etnoculturales en torno a la mujer “musulmana-árabe-magrebí-mora” no se limita a la sociedad mayoritaria. También en las emergentes comunidades inmigrantes existen fuerzas endógenas que utilizan e invocan al Islam como marcador étnico *vis-à-vis* la sociedad de acogida. Como resultado, desde su aparición, las nacientes comunidades inmigrantes son “etnificadas” tanto desde fuera como desde dentro (Rosón Lorente, 2000). En el caso de las mujeres musulmanas, ello implica que determinados rasgos culturales de un tipo de sociedad patriarcal, limitados a ciertas regiones, tradiciones y/o costumbres —árabes, amazigh o de otro origen cultural—, son transmitidos y adquiridos como si formaran parte del legado definitorio del Islam (Jawad, 1998).

Las formas exógenas de discriminación de género han sido ya mencionadas arriba; suelen basarse en estereotipos distintivos sobre hombres y mujeres musulmanes-*cum*-árabes, que trazan una profunda línea divisoria entre ambos sexos. Mientras que el hombre musulmán-árabe es estigmatizado como potencialmente violento, criminal y vengativo, la mujer musulmana-árabe es percibida como inherentemente ambigua: detrás de la “máscara” del pañuelo, la orientalista mirada masculina y cristiana pretende adivinar lascivia, lujuria y promiscuidad potenciales.

Sin embargo, aparte de estas fuentes externas, varias de las mujeres musulmanas entrevistadas tienden a definir algunas normas y prácticas –“femeninas”, según los miembros masculinos de su comunidad– como formas endógenas de discriminación de género. Sobre todo, las jóvenes marroquíes critican el trato desigual y las pobres perspectivas educativas, así como la falta de libertad personal, que han estado sufriendo a lo largo de su adolescencia en comparación con sus hermanos. Una mujer árabe del norte de Marruecos recuerda el papel que su padre jugaba en su educación:

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

Aquellas mujeres que confirman la existencia de prácticas discriminatorias –vigentes en su región de origen o en la comunidad inmigrante actual– con frecuencia hacen hincapié en que no es el Islam el que las origina o legitima, sino que son producto de la aplicación sesgada e interesada de las tradiciones islámicas y de las interpretaciones coránicas por parte de los hombres musulmanes (Jawad, 1998). Una mujer pakistaní recuerda que el poder establecido tiende a abusar del Islam con fines nada religiosos:

El Islam [dicta] normas igual al hombre que a la mujer... comportarse bien, y ya está; todo lo demás es cultura, no tiene nada que ver con el Islam. [...] el Islam en ningún sitio pone que la mujer no puede entrar a una cafetería o que no puede ir tranquilamente por la calle, sino al contrario, lo que se dice [es] que los hombres tengan la mirada recatada y que no molesten a las mujeres, y las mujeres igual. Eso no tiene que ver; es la cultura de cada país... hay muchas culturas que son preislámicas, y sigue habiendo mucha influencia. Yo soy mujer musulmana, y si en Francia o en España se me ocurre salir a las dos de la mañana a darme una

vuelta, porque me da la gana o porque no tengo sueño o por lo que sea, pues si en ese país hay seguridad puedo hacerlo, y eso no tiene nada que ver con el Islam, sino con la cultura... Hay muchas cosas que hay que eliminar en muchos países. Igual que aquí, en otro tipo de cosas, hay cosas del Islam que están mal entendidas, y yo creo que la religión es un arma muy fácil de utilizar; la guerra, pues, en nombre de Dios. Si a ti te apetece matar, pues el justificante más sencillo es Dios. Entonces, lo de la mujer es igual; si quieren controlar a la mujer, pues la religión es lo más fácil de utilizar: 'tienes que obedecerme', 'tienes que cubrirte, trabajar o dejar de trabajar, o tener amigas o no'. Todo eso es como un arma; se le atribuye todo a Dios porque es una forma de manejar.

Una opinión similar es expresada por las neomusulmanas, cuya tendencia a disociar completamente al Islam de los contextos regionales concretos de los países de mayoría islámica ya se ha analizado arriba como parte de su particular proyecto de identidad religiosa. Por último, tanto las mujeres conversas como las inmigrantes coinciden en identificar los intereses masculinos como fuerzas que siempre —en diferentes regiones, religiones y culturas— han acabado por “manipular” y reinterpretar las distinciones de los roles de género, que en teoría no son discriminatorias *per se*, pero que *de facto* se han convertido en fuentes de discriminación de género. Así, “the problem of women in Islam is not a religious but a social issue—*i.e.* religion being used by a patriarchal society” (Martín Muñoz, 1999:13).

Conclusiones: respuestas sociales y perspectivas institucionales

El análisis ha demostrado cómo el continuo solapamiento de las dimensiones de género, etnoculturales, nacionales y religiosas se refleja en las vivencias y experiencias de “otredad” relatadas por las mujeres musulmanas entrevistadas; un solapamiento de adscripciones externas que es reforzado y profundizado por la a menudo constatada concatenación de fuentes y formas, tanto endógenas como exógenas, de discriminación. Ello acaba esencializando las imágenes y estereotipos existentes en la sociedad mayoritaria, a la vez que restringe decisivamente los espacios y las pautas de interacción y participación de las propias mujeres.

Como último paso, estas experiencias de prácticas discriminatorias son contrastadas, por una parte, con las definiciones y posiciones oficiales ante la discriminación y, por otra, con la sensibilización que muestran los actores gubernamentales y no-gubernamentales ante la discriminación etnorreligiosa y la exclusión por motivos de género. A pesar de lo estipulado en los artículos 14 (sobre derechos y libertades, limitadas a la ciudadanía española) y 16 (que garantiza la libertad de culto y religión, pero en el que se menciona sólo una religión: la católica) de la

Constitución –Constitución Española, 1991 (1978)–, hasta la fecha no existe una definición específica oficializada ni de la discriminación ni de la antidiscriminación. Aparte de la figura del “defensor del pueblo”, tampoco existen instituciones particular y monográficamente dedicadas a la implementación de políticas antidiscriminatorias. El debate en torno a la necesidad de introducir criterios y procedimientos específicos para delimitar actividades discriminatorias y antidiscriminatorias en la legislación española, tal como se ha ido desarrollando en la última década en otros Estados de la Unión Europea, apenas está iniciándose (Schulte, 1995; Fathi, 1998). Hasta la fecha, dicho debate se circunscribe a tres ámbitos aún aislados, cuyos solapamientos y confluencias prácticas apenas son percibidos o tematizados por los actores institucionales:

- En lo referente a la legislación que asegura la igualdad de oportunidades para la mujer, el marco jurídico actual y sus instrumentos de implantación concreta incorporan ya los estándares internacionales (Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer-UNESCO, 1995).
- El racismo sigue debatiéndose en relación *a)* con las relaciones y conflictos étnicos, sobre todo gitano-payos, y *b)* con su faz más visible y brutal, los ataques violentos y los pogromos (Calvo Buezas, 1989; San Román, 1996).
- El único ámbito en el que se ha tematizado de forma explícita la discriminación de la población inmigrante es el de las relaciones laborales (Colectivo IOE, 1995 y 1996); en este caso, la presión internacional y las actividades de presión nacional ejercidas por los sindicatos y exitosamente canalizadas a través de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) han resultado de importancia decisiva.

De forma similar al precedente de la OIT, la aprobación reciente de una directiva comunitaria sobre trato igualitario en términos de “raza” y “origen étnico”, destinada a armonizar las legislaciones nacionales aún muy heterogéneas de los Estados-miembro (EC Directive, 2000/53/EC), obligará al legislador español a desarrollar su propio marco jurídico en relación con la discriminación, el racismo y la xenofobia motivadas por razones etnorreligiosas.

La percepción diferenciada e interrelacionada de las experiencias, prácticas y actitudes discriminatorias de origen tanto exógeno como endógeno que relatan las mujeres musulmanas no es compartida por las organizaciones e instituciones relacionadas con ellas. Dependiendo de su procedencia gubernamental o no-gubernamental, así como de sus protagonistas musulmanes o no-musulmanes, estos actores institucionales

tienden a percibir sólo una de estas formas y fuentes del fenómeno multidimensional de la discriminación contra las mujeres musulmanas. Así, el representante local del departamento de migración de uno de los sindicatos mayoritarios argumenta que, entre los inmigrantes, son los hombres, no las mujeres, los que más discriminación sufren, dado que se enfrentan a mayores problemas al encontrar un trabajo: “De hecho, existe más discriminación con el hombre musulmán que con las mujeres, sobre todo si éstas son guapas [risas]. Las mujeres tienen menos problemas que los hombres a la hora de trabajar”.

Desde este punto de vista, compartido por gran parte de las asociaciones de (hombres) inmigrantes consultadas, la discriminación que padecen los musulmanes es de tipo únicamente exógeno: proviene de la sociedad mayoritaria y es de naturaleza racista, no sexista.

Las instituciones públicas españolas, al contrario, tienden a hacer hincapié, sobre todo, en el origen interno, endógeno, de las prácticas discriminatorias dirigidas contra la mujer musulmana por motivos de género, que supuestamente son el resultado de la “cultura del magrebi”. Bajo este punto de vista, la discriminación no genera exclusión social, sino que, por el contrario, el enclaustramiento social y la “autoguettización” son los que generan el rechazo externo. Aun cuando se reconoce la existencia de actitudes e incluso de prácticas racistas en el seno de la sociedad mayoritaria, los representantes de sus instituciones en general niegan que haya cualquier tipo de racismo en sus organismos, por lo que tampoco perciben necesidad alguna de evaluar y/o monitorear tales prácticas. Paradójicamente, son estos mismos representantes institucionales quienes en las entrevistas se aferran a los arriba analizados estereotipos de la mujer musulmana “sumisa”, “pasiva” y “cargada de críos”, una visión que evidentemente combina elementos islamófobos y arabófobos.

La perspectiva de las ONG que trabajan directamente en el ámbito de la inmigración es mucho más diferenciada y equilibrada al respecto. A diferencia de las instituciones gubernamentales, todas las ONG consultadas admiten que existe una importante discriminación exógena dirigida contra las mujeres inmigrantes y/o musulmanas. La fuente de dicha discriminación es percibida como de índole jurídico-política. En este sentido, las mujeres musulmanas inmigrantes están expuestas a prácticas de discriminación jurídica porque carecen de los derechos ciudadanos básicos; por ello, su condición de inmigrantes y no-ciudadanas, no su género ni su religión, dan origen a la discriminación que padecen. En segundo lugar, sin embargo, también se percibe una fuente interna de discriminación: el trato desigual que, según las ONG, confiere “el Islam” a “la mujer” tanto en su país de origen como en su comunidad inmigrante actual propicia prácticas discriminatorias de género.

A lo largo de esta comparación de las experiencias de las propias mujeres musulmanas con las de sus contrapartes institucionales y asociativas locales se ha ido esbozando la complejidad de los particulares mundos de vida que este nuevo actor social va perfilando en estrecha relación con el proceso de formación de comunidades etnorreligiosas minoritarias en el seno de la sociedad no-musulmana. En el caso estudiado, esta complejidad reside, ante todo, en una “doble dicotomía” coincidente y, a la vez, contradictoria, a la que se ven expuestas las mujeres musulmanas en su proceso de integración a la sociedad mayoritaria de acogida:

- en primer lugar, se ven inmersas en la (falsa, pero persistente y, tras el 11 de septiembre, incluso creciente) dicotomización entre integralidad religiosa “oriental” *versus* secularización “occidental”;
- en segundo lugar, están sometidas a la dicotomía de las ambiguas y difusas, pero tajantes, categorizaciones etnorreligiosas que distinguen lo cristiano-español de lo árabe-musulmán.

Como enfatizan, primero que nadie, los representantes institucionales, el “retorno del Islam” a la Península Ibérica desafía el proceso de secularización en el que el Estado y la sociedad se encuentran aún inmersos. Desde esta perspectiva, se postula una contradicción supuestamente inherente entre una cosmovisión integral y totalizadora –antes el catolicismo, hoy el Islam–, por una parte, y el laicismo occidental arreligioso y metaconfesional, por otra (Waardenburg, 2000). En la práctica cotidiana, sin embargo, esta supuesta dicotomía es constantemente refutada por una antigua bipolarización que ha sido constitutiva en el surgimiento e imposición de la identidad nacional española (Stallaert, 1998), pero que hasta la fecha persiste en la sociedad mayoritaria: el supuesto antagonismo que existe en la relación del Islam, percibido como lo “árabe” y/o lo “moro”, con el cristianismo en general y el catolicismo en particular, identificado con la etnicidad hegemónica, la española-castellana. Los resultantes conflictos étnicos, interculturales y/o interreligiosos, que se expresan en las discriminaciones arriba analizadas, tienen un impacto particularmente negativo en las mujeres musulmanas. Dichos conflictos moldean sus mundos de vida precisamente en el momento en que comienzan a desarrollar sus propias estructuras comunitarias y a apropiarse de espacios y redes sociales en un contexto no-musulmán. Tal como se ha ilustrado con las experiencias de estas mujeres con formas exógenas y endógenas de la discriminación, las percepciones etnificadas de la alteridad religiosa y cultural y las tendencias generizadas de exclusión y victimización de las mujeres musulmanas acaban reforzándose mutuamente. Es de temer que ello restringirá decisivamente el despliegue y cultivo de los incipientes mundos de vida

interculturales y plurirreligiosos que apenas están retoñando en los antiguos huertos de Al-Andalus.

Bibliografía

- Agrela, Belén, *Spain as a Recent Country of Immigration: How Immigration Became a Symbolic, Political, and Cultural Problem in the "New Spain"*, CCIS Working Paper, 57, San Diego, Center for Comparative Immigration Studies-UCSD, 2001.
- Allievi, Stefano, *Nouveaux protagonistes de l'Islam européen: naissance d'une culture euro-islamique? Le rôle des convertis*, Florencia, European University Institute, 2000.
- ASEP, *Actitudes hacia los inmigrantes*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales/Observatorio Permanente de la Inmigración, 1998.
- Blaschke, Jochen (ed.), *Multi-Level Discrimination Against Muslim Women in Europe*, Berlín, Edition Parabolis, 2001.
- Calvo Buezas, Tomás, *Los racistas son los otros: Gitanos, minorías y derechos humanos en los textos escolares*, Madrid, Editorial Popular, 1989.
- Colectivo IOE, *La discriminación laboral a los trabajadores inmigrantes en España*, Ginebra, OIT, 1995.
- , *Actividades de formación antidiscriminatoria en España*, Ginebra, OIT, 1996.
- Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer-UNESCO, *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres y recomendaciones: Manifiesto hacia una cultura de la igualdad entre mujeres y hombres mediante la educación*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1995.
- "Constitución Española", en *Declaración Universal de los Derechos Humanos - Constitución Española - Estatuto Autonómico de Andalucía*, Málaga, Arguval, 1991, pp. 17-105.
- Cornelius, W. A., "Spain: The Uneasy Transition from Labor Exporter to Labor Importer", en W. Cornelius, P. Martin, J. Hollifield y T. Tsuda (eds.), *Controlling Immigration: A Global Perspective*, 2ª ed., Stanford (Calif.), Stanford University Press [en prensa], 2004.
- De Botton, Lena, Lidia Puigvert y Fátima Taleb, *El velo elegido*, Barcelona, El Roure, 2004.
- Dietz, Gunther, *El desafío de la interculturalidad: el voluntariado y las organizaciones no-gubernamentales ante el reto de la inmigración – el caso de la ciudad de Granada*, Granada/Barcelona, Laboratorio de Estudios Interculturales/Fundación "la Caixa", 2000.
- , *Frontier Hybridization or Culture Clash? Trans-National Migrant Communities and Sub-National Identity Politics in Andalusia, Spain*,

- CCIS Working Paper, 35, San Diego, Center for Comparative Immigration Studies-UCSD, 2001.
- Dietz, Gunther, y Nadia El-Shohoumi, "Door to Door With Our Muslim Sisters: Intercultural and Inter-Religious Conflicts in Granada", *Studi Emigrazione*, 39(146), 2002, pp. 77-105.
- , "Stepdaughters of Al-Andalus: Muslim Women in Southern Spain between Community Formation, Gender-Based Exclusion and Ethno-Religious Discrimination" (manuscrito), Granada, Laboratorio de Estudios Interculturales, 2003.
- El Guindi, Fadwa, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford/Nueva York, Berg, 1999.
- Eriksen, Thomas H., *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Londres/Boulder, Pluto, 1993.
- Fathi, Ali, "Politik gegen Diskriminierung: Traditionen, Entwicklungen und Gesetzgebung in den Ländern der EU", en Friedrich Ebert Stiftung y Büro gegen Ethnische Diskriminierungen (eds.), *Migration und Antidiskriminierungspolitik in Europa*, Berlin, Friedrich Ebert Stiftung y Büro gegen Ethnische Diskriminierungen, 1998, pp. 8-20.
- Franzé Mudano, Adela, "Políticas educativas e inmigración: Algunas notas sobre la enseñanza de la lengua y cultura de origen", *OFRIM Suplementos*, noviembre-diciembre de 1999, pp. 83-97.
- García Castaño, F. Javier, "Algunos datos aproximativos a la presencia de extranjeros en España, Andalucía y Granada", en F. J. García Castaño et al., *Inmigración extranjera en Granada*, Granada, Ayuntamiento de Granada, pp. 41-56.
- , y Carolina Muriel López (eds.), *La inmigración en España: contextos y alternativas (Vol. II, Ponencias)*, Granada, Universidad de Granada/Laboratorio de Estudios Interculturales, 2002.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- , "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", en Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983, pp. 55-70.
- González Barea, Eva, "El proceso migratorio de los/as estudiantes marroquíes a la Universidad de Granada: ¿Hacia una comunidad transnacional?", tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 2003.
- , y Gunther Dietz, "Eine Grenzüberschreitende Bildungselite: Studierende aus Marokko an der Universität Granada", *Der Überblick*, 35(4), 1999, pp. 26-28.
- Hall, Stuart, "Introduction: Who Needs Identity?", en S. Hall y P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996, pp. 1-17.

- Halliday, Frederick, "Islamophobia Reconsidered", *Ethnic and Racial Studies*, 22(5), 1999, pp. 892-902.
- Hart, David Montgomery, y Rachid Raha Ahmed, *La sociedad bereber del Rif marroquí: Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*, Granada, Universidad de Granada, 1999.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996.
- Izquierdo, Antonio, *La inmigración en España. 1980-1990*, Madrid, Trotta, 1992.
- Jawad, Haifa A., *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, Hampshire/Nueva York, Macmillan/St. Martin's Press, 1998.
- King, Russell, "Southern Europe in the Changing Global Map of Migration", en R. King, G. Lazaridis y Ch. Tsardanidis (eds.), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*, Hampshire/Nueva York, Macmillan/St. Martin's Press, 2000, pp. 1-26.
- Lacomba, Joan, *El Islam inmigrado: Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2001.
- Lippman, Thomas W., *Understanding Islam: An Introduction to the Muslim World*, Nueva York, Meridian, 1995.
- Martín Muñoz, Gema, "Islam and the West: An Intentional Duality", en Gema Martín Muñoz (ed.), *Islam, Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium*, Londres/Nueva York, I. B. Tauris, 1999, pp. 3-21.
- Moller, Birgit, y Lise Togeby, *Perceived Discrimination: A Study among Ethnic Minorities in Denmark*, Copenhagen, Danish Board for Ethnic Equality, 1999.
- Moreras, Jordi, *Musulmanes en Barcelona: Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona, CIDOB, 1999.
- Ramírez Fernández, Ángeles, *Migraciones, género e Islam: Mujeres marroquíes en España*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1998.
- Rippin, Andrew, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, Routledge, 2001.
- Rosón Lorente, F. Javier, *¿El retorno de Tariq? Las comunidades musulmanas en la ciudad de Granada*, Granada, Laboratorio de Estudios Interculturales, 2000.
- Runnymede Trust, *Islamophobia: A Challenge for Us All*, Londres, Runnymede Trust, 1997.
- Said, Edward W., *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Nueva York, Pantheon, 1978.
- , *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how We See the Rest of the World*, Nueva York, Vintage, 1997.

- San Román, Teresa, *Los muros de la separación: Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Schulte, Axel, "Staatliche und Gesellschaftliche Massnahmen gegen die Diskriminierung von Ausländern in Westeuropa", *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 48 (95), 1995, pp. 10-21.
- Stallaert, Christine, *Etnogénesis y etnicidad en España: Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Proyecto A, 1998.
- Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- Verlot, Marc, "The Hijab in European Schools: A Case for the Court or a Challenge for the School?", en J. de Groof y J. Fiers (eds.), *The Legal Status of Minorities in Education*, Leuven/Amersfoort, Acco, 1996, pp. 147-156.
- Waardenburg, Jacques, "Islam in Europe: Some Muslim Initiatives and European Responses", *IMIS Beiträge*, 15, 2000, pp. 111-125.
- Watts, Julie R., *An Unconventional Brotherhood: Union Support for Liberalized Immigration in Europe*, San Diego, Center for Comparative Immigration Studies-UCSD, 2000.

Fecha de recepción: 8 de septiembre de 2003

Fecha de aceptación: 29 de enero de 2004