

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

Analizando nuevas subjetividades políticas. Comunidades musulmanas en la esfera pública española

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Johanna Martine Lems

DIRECTORA

Laura Mijares Molina

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**ANALIZANDO NUEVAS SUBJETIVIDADES POLÍTICAS.
COMUNIDADES MUSULMANAS EN LA ESFERA
PÚBLICA ESPAÑOLA**

Memoria para optar al grado de doctor presentada por

Johanna Martine Lems

Directora

Laura Mijares Molina

2020

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones



TESIS DOCTORAL
**ANALIZANDO NUEVAS SUBJETIVIDADES
POLÍTICAS**
**COMUNIDADES MUSULMANAS EN LA ESFERA
PÚBLICA ESPAÑOLA**

Memoria para optar al grado de doctor presentada por
JOHANNA MARTINE LEMS

Directora
DRA. LAURA MIJARES MOLINA

2020

“Moving from silence into speech is for the oppressed, the colonized, the exploited, and those who stand and struggle side by side a gesture of defiance that heals, that makes new life and new growth possible. It is that act of speech, of “talking back”, that is no mere gesture of empty words, that is the expression of our movement from object to subject – the liberated voice.”

(Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black, bell hooks 2015: 9)

“Pero también sé que si no hablo, hablarán por mí, y cuando hablan por mí, ya he visto cómo va la cosa. Por eso decido tomar la palabra.”

(Mírame a los ojos. No es tan difícil entendernos, Miriam Hatibi 2018)

“We know of course there's really no such thing as the 'voiceless'. There are only the deliberately silenced, or the preferably unheard.”

(The 2004 Sydney Peace Prize Lecture, Arundhati Roy 2004)

ÍNDICE

Agradecimientos	12
Nota sobre la transcripción de las palabras árabes	14
Resumen	15
<i>Abstract</i>	17

I. PRIMERA PARTE: EL MARCO DE LA INVESTIGACIÓN

1. INTRODUCCIÓN, HIPÓTESIS, OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DE LA TESIS	20
1.1 MUSULMANES E ISLAM EN ESPAÑA	21
1.1.1 Marco legal	25
1.1.2 Financiación institucional	28
1.2 HIPÓTESIS Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN	30
1.3 ESTADO DE LA CUESTIÓN	32
1.4 OTROS CONTEXTOS	35
1.5 EN LOS TIEMPOS DE LA COVID-19	36
1.6 ESTRUCTURA DE LA TESIS	37

INTRODUCTION, HYPOTHESIS, OBJECTIVES AND THESIS STRUCTURE

1.1 <i>MUSLIMS AND ISLAM IN SPAIN</i>	40
1.1.1 <i>Legal framework</i>	43
1.1.2 <i>State funding</i>	46
1.2 <i>HYPOTHESIS AND RESEARCH OBJECTIVES</i>	48
1.3 <i>STATE OF THE QUESTION</i>	50
1.4 <i>OTHER CONTEXTS</i>	52
1.5 <i>IN TIMES OF COVID-19</i>	53
1.6 <i>THESIS STRUCTURE</i>	54

2. EL MARCO TEÓRICO	57
2.1 LA ESFERA PÚBLICA	60
2.2 SUBJETIVIDAD POLÍTICA	63
2.3 LO POLÍTICO Y LA POLÍTICA	68
2.4 INTERPELACIÓN Y RACIALIZACIÓN	71
2.5 REACCIONES AL DISCURSO HEGEMÓNICO	73
2.6 ISLAMOFOBIA	75
2.7 LA MUSULMANIDAD	81

3.	EL MARCO METODOLÓGICO	86
3.1	INVESTIGACIÓN DOCUMENTAL	86
3.2	GRUPO DE DISCUSIÓN	88
3.3	OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y PARTICIPACIÓN OBSERVANTE	90
3.3.1	Observación participante	93
3.3.1.a)	<i>Cambio Futuro</i>	95
3.3.1.b)	<i>Juntas por la Mejora</i>	96
3.3.2	Participación observante	97
3.3.2.a)	<i>Stop Islamofobia</i>	98
3.4	ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA	100

II. SEGUNDA PARTE: SUBALTERNIDAD Y POBLACIONES MUSULMANAS EN MADRID

4.	LA REALIZACIÓN DE LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN	106
4.1	LA COMPOSICIÓN DE LOS GRUPOS Y EL MATERIAL OBJETO DE ANÁLISIS	106
4.2	ANÁLISIS EN DOBLE VERTIENTE	109
5.	CONCIENCIA DE SUBALTERNIDAD Y DIVERSIDAD DE REIVINDICACIONES	110
6.	OPCIONES DE AGENCIA ANTE LA RACIALIZACIÓN	114
6.1	ENTRE LA CRIMINALIZACIÓN Y LA “OSTRACIZACIÓN”	
6.1.1	Las interpelaciones negativas	115
6.1.2	Las no interpelaciones	116
6.1.3	Asimetría	118
6.1.4	Espacios	119
6.1.5	Interpelación errónea	120
6.1.6	Interpelaciones desde otros contextos	121
6.2	REACCIONES ANTE LA RACIALIZACIÓN	121
6.2.1	“Yo oigo, veo y callo”	122
6.2.2	Contestar cuestionando	125
6.2.3	Ignorar; aceptar	127
6.2.4	“La culpa es nuestra”	127
6.2.5	Ante la “ostracización”	128
7.	CONCLUSIONES	129

III. TERCERA PARTE: EL CAMPO

8.	LA ENTRADA EN EL CAMPO	133
9.	FRENTE A LA ISLAMOFOBIA	136

9.1	VOCES DIVERSAS CONTRA LA DISCRIMINACIÓN ANTIMUSULMANA	136
9.1.1	El comienzo de la lucha	137
9.1.2	Contra el discurso de odio y a favor de los derechos religiosos	141
9.1.3	Monitorización de los datos islamóforos	148
9.1.4	Espacios seguros	150
9.1.5	La lucha “mora” antirracista	154
9.1.6	Otros proyectos de sensibilización	156
9.2	LUCHAR CON VOZ PROPIA	158
9.2.1	La representación que importa	160
9.2.2	Objetivo y actividades	163
9.2.3	El capital humano	166
9.2.4	Alianzas internacionales y locales	169
9.2.5	“Sin datos no existe la islamofobia”	178
9.2.6	Otras reivindicaciones	186
9.3	CONCLUSIONES	188
10.	FRENTE A LA POBREZA	191
10.1	SUPERVIVENCIA ASOCIATIVA	191
10.2	OBJETO DE POLÍTICA	196
10.3	RELACIONES CON LAS ONG	199
11.	FRENTE AL FUTURO	203
11.1	RESPONSABLES DEL MUNDO	203
11.2	EN TRANSFORMACIÓN	206
11.3	NUEVO COMIENZO	213
12.	LA POLÍTICA REPRESENTATIVA	215
12.1	INTRODUCCIÓN	215
12.2	EL PRUNE	219
	12.2.1 El comienzo	219
	12.2.2 Elecciones	220
	12.2.2.a) <i>En busca de votantes</i>	222
	12.2.2.b) <i>La campaña #cedenostuvoto</i>	223
	12.2.3 El PRUNE en la actualidad	224
12.3	OTRO CONTEXTO, OTRAS OPCIONES	226
12.4	CIRCULO PODEMOS MUSULMANES	229
12.5	“OSTRACIZACIÓN” POLÍTICA	230
12.6	A LA HORA DE VOTAR	231
12.7	CONCLUSIONES	234

IV. CUARTA PARTE: CONCLUSIONES	
13. CONCLUSIONES	237
CONCLUSION	247
V. QUINTA PARTE: BIBLIOGRAFÍA Y ANEXOS	
14. BIBLIOGRAFÍA CITADA	256
15. ANEXOS	279
15.1	Lista de acrónimos y siglas
15.2	Lista de tablas
15.3	<i>UCFR</i> – comunicado sobre declaraciones Bargalló y Valls
15.4	<i>Musulmanes Contra la Islamofobia</i> – Modelo solicitud Asignación tributaria para la CIE
15.5	<i>Musulmanes Contra la Islamofobia</i> – Modelo comunicación Enterramiento islámico
15.6	<i>Tayba</i> – comunicado Votar correctamente

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quisiera expresar mi enorme gratitud a Laura Mijares, directora de esta Tesis y la persona que me animó a emprender este viaje de aprendizaje personal y profesional. Gracias a su sugerencia, guía y apoyo para presentar el proyecto de tesis a la convocatoria de ayudas de Formación del Profesorado Universitario, una vez que el mismo fue aprobado he podido dedicarme estos años a la investigación y docencia. De su inquietud investigadora y perspectiva crítica he aprendido a cuestionar las certezas.

Gracias al Programa de Formación de Profesorado Universitario del Ministerio Educación por la ayuda FPU15/01243, que ha hecho realidad el proyecto que hoy concluyo y presento.

También deseo expresar mi agradecimiento a Virtudes Téllez, Adil Moustououi, Daniel Gil-Benumeya del grupo de investigación Complutense GRAIS, por su sabiduría, humor y cariño. Es todo un lujo trabajar con y aprender de ellos; a Daniel Ahmed, Salvatore, Fátima y Lucía del equipo de investigación del proyecto de investigación CSO2014-52998-C3-1-P de la Universidad Autónoma de Madrid, y con especial cariño a las investigadoras principales Ana I. Planet y Ángeles Ramírez, de las que tanto aprendo; a Martijn de Koning, por su supervisión de mi estancia en la Universidad de Amsterdam y por haberme recibido con tanta hospitalidad. De su mano he podido conocer espacios y contextos fundamentales para esta Tesis; al Instituto Universitario de las Ciencias de las Religiones, a la anterior coordinadora, Julia Mendoza, y al actual, Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, por estar ahí respondiendo y ayudándome con mis dudas, así como a su secretario Enrique Santos y a Nuria Martínez de Castilla, tutora de esta Tesis por parte del Instituto; a las y los compañeros del Área de Estudios Árabes e Islámicos por haberme acogido durante estos años de la ayuda FPU como una más del equipo; a Hisham por compartir sus conocimientos, a Abderrahim por su ayuda con la lengua árabe y a mi compañera de viaje doctoranda Marianne, compartiendo retos y agobios; a mis queridos padres, Jan y Cor, que me enseñaron aceptar los

retos a través de los valores del trabajo, honestidad y perseverancia, encontrando siempre en la diversidad la riqueza que esconde y que tan importante ha sido en este viaje; a Nacho, mi amor y apoyo en todos los sentidos, sin él esta Tesis no sería realidad. A nuestros queridos hijos Juan, Isabel y Daniel Ayodele, por vuestro cariño, paciencia y los momentos de distracción. Perdonad mi ausencia durante estos últimos meses.

Finalmente y sobre todo, quiero agradecer a las maravillosas mujeres que he podido conocer a lo largo del trabajo de campo, fundadoras o miembros activas de las asociaciones con las que he estado y estoy en contacto. Incansables y generosas con su tiempo, esfuerzo y medios, los cuales no siempre les sobran. Las verdaderamente comprometidas con la lucha por la justicia social: Wahiba, Sara, Rahma y muchas otras. Es a ellas que dedico esta investigación. Espero poder seguir aprendiendo de vosotras.

Nota sobre la transcripción de las palabras árabes

Esta Tesis Doctoral contiene varios términos árabes. En cuanto a la transcripción de estos términos y en caso de existir ya una palabra en castellano (por ejemplo, hiyab o chií) se usa ésta (en vez de una transcripción más estricta, que en este caso sería *ḥiǧāb* o *šīī*). Para los términos árabes que no tienen su equivalente en español, se intenta reproducir el sonido más fiel que tengan estas palabras según la lengua castellana (por ejemplo, *halaqa* o *iftar*). Respecto a la palabra árabe *šayḥ*, que califica generalmente a las personas con un título en las ciencias islámicas, no se usa en este trabajo la palabra española jeque (aunque proviene del mismo término) sino el vocablo que reproduce su sonido más fiel (*shey*).

RESUMEN

ANALIZANDO NUEVAS SUBJETIVIDADES POLÍTICAS. COMUNIDADES MUSULMANAS EN LA ESFERA PÚBLICA ESPAÑOLA

En la última década han surgido en España formas alternativas de protesta y activismo, así como nuevos actores políticos y movimientos sociales que han contribuido a transformar el paisaje político español. El movimiento *Indignados* o 15-M impulsa desde mayo de 2011 un ciclo de protestas contra las políticas de privatización y los permanentes recortes de derechos, con la intención de promover las condiciones necesarias para una construcción política basada en la participación de personas diferentes. En esta investigación doctoral he indagado en la participación política de los y las musulmanas, con el objetivo de averiguar si las nuevas formas de movilización que surgen en 2011 tienen o no una vertiente musulmana. Puesto que en el Estado español habitan más de dos millones de personas musulmanas con o sin nacionalidad española (Observatorio Andalusí 2020) y puesto que una parte importante de estas vive numerosas desventajas causadas por diferentes prácticas de marginación, he querido analizar si el nuevo ciclo político ha permitido el surgimiento de una subjetividad política musulmana.

En esta Tesis se utiliza como marco teórico el concepto de subjetividad política para comprender las dinámicas de inclusión y exclusión existentes en una sociedad y para describir la manera en la que las personas se relacionan con las autoridades. Los análisis sobre subjetivación política señalan los procesos mediante los que una persona o un grupo de actores se sitúa en una posición desde la cual ganar voz y reclamar sus derechos (Krause y Schramm 2011: 128).

Partiendo la hipótesis de que en la esfera pública española se están produciendo nuevos procesos de participación política, se analiza si existe o no una posición subjetiva “musulmana” que permite a determinadas personas o colectivos alzar su voz para reivindicar derechos y justicia. Para ello, he estudiado las actividades y los discursos de personas musulmanas fuera del ámbito religioso, al tiempo que se intenta comprender la expresión religiosa en el marco del espacio público

y político institucional. El último objetivo es ahondar en la dimensión política de la categoría analítica de “musulmán” o “musulmana” como base de participación y resistencia en la esfera pública española, para una comprensión más crítica y menos estigmatizadora sobre el islam y las personas musulmanas que viven en España.

El material sobre el que se basa esta Tesis se ha recogido mediante distintas técnicas de investigación sociológica y antropológica, que incluyen el grupo de discusión, la observación participante y la entrevista semiestructurada, Asimismo, durante 16 meses se ha llevado a cabo una participación observante como voluntaria en una asociación musulmana con sede en Madrid.

El análisis realizado del conjunto de datos obtenidos evidencia que la mayoría de las personas musulmanas que viven en España se sienten discriminadas en casi todos los espacios de su vida cotidiana. La criminalización, extranjerización y ostracización social a las que están sometidas estas poblaciones, son mecanismos que eliminan las condiciones materiales e inmateriales para que puedan ser escuchadas. Adicionalmente, las conclusiones de esta investigación demuestran que, a pesar de estas prácticas discriminatorias, parte de las poblaciones musulmanas que viven en España está alzando su voz, actuando para cambiar las situaciones de vulnerabilidad y subordinación en las que se encuentran y, por tanto, construyendo nuevos espacios de subjetividad política. Sin embargo, solo una parte de estas poblaciones asume en su discurso la categoría de “musulmán” o “musulmana” como base de su resistencia y participación en la esfera pública.

ABSTRACT

ANALYZING NEW POLITICAL SUBJECTIVITIES. MUSLIM COMMUNITIES IN THE SPANISH PUBLIC SPHERE

During the last decade, alternative forms of protest and activism have emerged in Spain, as well as new political actors and social movements that have contributed to transforming the Spanish political landscape. Since May 2011, the *Indignados* or *15-M* movement has been promoting a cycle of protests against privatization policies and the permanent curtailment of rights, trying to create the necessary conditions for a political construction based on the participation of different people. In this doctoral research I have explored the political participation of Muslims in Spain, to find out whether the new forms of mobilization that emerged in 2011 include a “Muslim dimension” or not. Taking into account that an important part of the two million Muslims living in Spain, with or without Spanish nationality (Observatorio Andalusí 2020), suffer a number of disadvantages caused by different marginalization practices, the purpose of this investigation was to analyse whether the new political cycle has allowed the emergence of a Muslim political subjectivity.

In this connection, I use the concept of political subjectivity as a theoretical framework to understand the dynamics of inclusion and exclusion existing in a society and to describe the way in which people relate to authorities. By analysing processes of political subjectivation, we learn about the ways in which a person, or a group of actors, enters a position from which to gain a voice and claim their rights (Krause and Schramm 2011: 128).

Starting from the hypothesis that new processes of political participation are taking place in the Spanish public sphere, I have studied if, how and where “Muslim political subjectivities” are formed, that allow certain (groups of) actors to raise their voices to demand rights and justice. Therefore, I have analysed the activities and discourse of Muslims outside the religious sphere, while trying to understand religious expression within the framework of the institutional public and political space.

The ultimate objective of this Thesis is to delve into the political dimension of the category of analysis of "Muslim" as a basis for participation and resistance in the Spanish public sphere, and for a more critical and less stigmatizing understanding of Islam and Muslims who live in Spain.

The material on which this investigation is based, has been obtained through various sociological and anthropological research techniques, which include discussion groups, participant observation and semi-structured interviews. In addition, I have carried out an observant participation for 16 months as a volunteer with a Muslim association based in Madrid.

My analysis of the data obtained shows that most Muslims in Spain feel discriminated against in almost all spaces of their daily life. The criminalization, foreignization and social ostracization to which these populations are subjected are mechanisms that seek to eliminate the material and immaterial conditions which are necessary to be heard. In addition, the conclusions of this research show that, despite these discriminatory practices, part of the Muslim populations in Spain are gaining voice, acting to change the situations of vulnerability and subordination in which they find themselves and, therefore, building new spaces of political subjectivity. However, only part of these populations assumes in their discourse the category of "Muslim" as the basis of their resistance and participation in the public sphere.

I. PRIMERA PARTE: EL MARCO DE LA INVESTIGACIÓN

1. INTRODUCCIÓN, HIPÓTESIS, OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DE LA TESIS

Esta Tesis no es un estudio sobre el islam institucionalizado en España. Varios trabajos recientes (Contreras Mazarío 2018; Planet Contreras 2018; Salguero 2018; Astor y Griera 2016; Gómez 2014; Tarrés y Rosón 2014; Corpas Aguirre 2010) tratan detenidamente el marco jurídico y político de gestión por parte del Estado español de la religión musulmana y de sus federaciones y demás entidades religiosas islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. Estos estudios describen, además, la constitución y el desarrollo del único órgano interlocutor reconocido por la Administración, que es la Comisión Islámica de España (en adelante, CIE) y que desde el año 1992 representa las comunidades de confesión musulmana ante el Estado español.

Tampoco es ésta una investigación sobre la religiosidad de las personas que se autodefinen como musulmanas, en el sentido de estudiar a través del prisma de la religiosidad cómo, dónde y cuándo realizan las prácticas individuales y colectivas en cumplimiento de los preceptos islámicos en su vida cotidiana.

No obstante, tanto el impacto de la mencionada institucionalización como la relevancia de la tradición islámica discursiva en las vidas de las personas musulmanas en España repercuten de manera significativa en la temática de esta investigación doctoral, cuyo objetivo principal es ahondar en la dimensión

política de la categoría analítica de “musulmán” o “musulmana”, como base de participación y resistencia en la(s) esfera(s) pública(s) española(s).

Después de que el Estado hubiese reconocido en 1980 a las confesiones judía y evangélica y en 1989 a la confesión islámica como religiones de *notorio arraigo*¹ en España, la forma en la que éste gestiona las minorías religiosas no es nueva ni desconocida. La incorporación hoy día de determinados colectivos musulmanes en instituciones erigidas para comunicarse como único interlocutor con el Estado se hace de manera análoga a la inclusión en el pasado de otras minorías religiosas.

A partir de la práctica teológica católica de las “intercesiones”, las minorías judías en diferentes lugares de Europa tuvieron un representante, llamado el *shtadlan* (en *yiddish*), para tratar con la autoridad los asuntos de su comunidad (Topolski 2018: 2180). Aunque antes del siglo XVII la comunidad judía podía elegir ella misma a su representante, a partir del siglo XVII será la autoridad quien nombre al *shtadlan*, incluso sin consultarlo con la propia comunidad a la que iba a representar. De esta manera, *shtadlanut*² era el proceso mediante el cual desde arriba se obligaba a una población heterogénea a organizarse en una estructura de poder homogenizada vertical y controlada. Se trata de un mecanismo político y estructural de gestión de minorías que según Topolski (2018: 2181) busca negarle al “otro” su agencia y por ende su potencial resistencia. De esta manera, la autoridad consigue silenciar las voces que están en desacuerdo con su gestión.

1.1 MUSULMANES E ISLAM EN ESPAÑA

La Comisión Islámica de España, erigida específicamente para funcionar como única interlocutora con el Estado, en realidad no representa a la totalidad de los más de dos millones de personas musulmanas que viven actualmente en

¹ Véase art. 7.1 de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa <https://www.boe.es/buscar/pdf/1980/BOE-A-1980-15955-consolidado.pdf> [última consulta: 26 de septiembre de 2020]

² *Shtadlanut* es el plural de *shtadlan* y remite al proceso de intercesión en representación de la comunidad judía en cuestión (Topolski 2018).

España. En su informe correspondiente al 31 de diciembre de 2019, el Observatorio Andalusí señalaba que el total de personas musulmanas viviendo en España era de 2.091.656, de un total de 47.329.981 habitantes.³ Es decir, un 4.4% de la población total en España era musulmana. El Observatorio Andalusí, que depende de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE),⁴ una de las principales federaciones musulmanas españolas, prepara cada año un “estudio demográfico sobre conciudadanos musulmanes”. Para realizar sus estimaciones, este Observatorio emplea como indicador de la musulmanidad⁵ de una persona el criterio del país de origen de las y los inmigrantes o de sus descendientes, independientemente de sus prácticas y/o creencias religiosas.⁶

Aunque aceptemos, por no tener alternativa en la actualidad, estas estimaciones, esto no significa que todas estas personas se identifiquen como musulmanas. Por otro lado, una parte de las entidades religiosas islámicas en España ha optado por no adherirse a la CIE (Planet Contreras 2018). Asimismo, de acuerdo con las noticias recientes,⁷ existen indicadores de un (creciente) malestar y cuestionamiento entre al menos una parte de las poblaciones musulmanas en España hacia el funcionamiento y la organización de esta estructura institucional que concede a la CIE la exclusividad en lo que respecta a la interlocución con el estado. Esto ha quedado patente durante las últimas elecciones para elegir al nuevo presidente, tras el fallecimiento del anterior, el Sr. Riay Tatary, el pasado 6 de abril por la enfermedad de la COVID-19. Igualmente, tras las demandas judiciales⁸ presentadas por la Federación Española de Entidades Religiosas

³ Según la información del Instituto Nacional de Estadística (INE) respecto a la misma fecha.

⁴ <http://ucide.org/> [última consulta: 24 de septiembre de 2020]

⁵ Sobre el concepto de la musulmanidad, véase el capítulo 2.7 de esta Tesis.

⁶ Desde las Naciones Unidas, el Relator Especial sobre cuestiones de las minorías, en su informe de marzo de 2020 <https://undocs.org/en/A/HRC/43/47/Add.1> [última consulta: 31 de agosto de 2020] ha instado al gobierno español a recopilar información más precisa sobre la población, necesaria para formular políticas y programas gubernamentales mejor adaptados y eficaces. La adscripción religiosa puede eliminarse de los datos censales y otras recopilaciones de datos desglosados útiles, como se hace con los datos sobre el género en otros muchos países. Para Sayyid (2010) no solo es una cuestión de “protección de datos”, sino también una cuestión teórica.

⁷ <https://www.islamnews.es/articulo/sociedad/mayoria-musulmanes-identifican-cie-ni-depositan-confianza-ni-expectativas-ella-said-ratbi-miembro-comision-permanente-cie/20200616122728006869.html> [última consulta: 11 de agosto de 2020]

⁸ <http://feeri.es/reflexiones-del-secretario-de-la-junta-directiva-de-la-cie/> [última consulta: 11 de agosto de 2020]

Islámicas (FEERI)⁹ en contra de la legalidad de los estatutos de la CIE que, para sustituir a los anteriores, se inscribieron en 2016 en el Registro de Entidades Religiosas.

De los dos millones de personas categorizadas por el Observatorio Andalusi como musulmanas, en enero de 2020 un 27% residía en Cataluña, un 16% en Andalucía, un 14% en Madrid y un 11% en Valencia. La siguiente tabla muestra el porcentaje de la población musulmana en relación con la población total de cada comunidad o ciudad autónoma.

Tabla 1. *Regiones del estado español con mayor población musulmana*

Enero 2020	Total núm. habitantes	Total núm. musulmanes	%
Cataluña	7.652.069	564.055	7.4
Andalucía	8.476.718	341.069	4.0
Madrid	6.747.425	299.311	4.4
Valencia	5.028.650	221.355	4.4
Ceuta	84.032	36.822	43.8
Melilla	84.496	44.958	53.2

Fuente: elaboración propia con datos del Instituto Nacional de Estadística y del Observatorio Andalusi (2020)

En cuanto a las nacionalidades de las personas musulmanas que viven en el estado español, las principales eran la española (42%) y la marroquí (36%). En Cataluña la comunidad musulmana de nacionalidad pakistaní era el tercer grupo más grande y ascendía a un 9%, tras la española (36%) y la marroquí (40%). En Madrid las principales nacionalidades fueran la española (60%), la marroquí (26%) y la nigeriana (3%), mientras que en Andalucía aparte de las nacionalidades española (44%) y marroquí (43%), la senegalesa era la tercera nacionalidad más presente, alcanzando un 4% del total de la población musulmana en aquella región.¹⁰

⁹ <http://feeri.es/> [última consulta: 24 de septiembre de 2020]

¹⁰ Estos porcentajes se han calculado con datos del informe más reciente del Observatorio Andalusi (2020: 9).

De los 2.100.000 de personas musulmanas que viven en España, unas 880.000 poseen la nacionalidad española y, por tanto, tienen legalmente reconocido el pleno acceso a los derechos políticos, personales y europeos. No obstante, con o sin la ciudadanía legal española, una gran parte de las y los musulmanes viven numerosas desventajas causadas por diferentes prácticas de marginación. El complicado acceso al mercado laboral, especialmente para mujeres que llevan el hiyab¹¹ (FRA 2017), los mecanismos de disciplinamiento aplicados a las alumnas marroquíes con hiyab en algunos centros educativos (Mijares 2014; Ramírez 2016), la sujeción a determinados mecanismos de control como la vigilancia de mezquitas y de otras actividades comunitarias (López Bargados 2014) o la regulación de la educación islámica (Téllez Delgado and Madonia 2018), son ejemplos de prácticas que condicionan la agencia de las personas musulmanas y que terminan repercutiendo en su invisibilidad política. Es decir, mientras su presencia en la sociedad se ha (hiper)visibilizado, sus voces no se escuchan.

Una proporción relativamente pequeña de las personas musulmanas con nacionalidad española son nuevas musulmanas. En esta Tesis se utiliza este término para referirse a las personas que han abrazado el islam y a las que frecuentemente se denomina conversas. De esta manera, se atiende a las críticas a esta denominación que recuerdan el esencialismo que dicho concepto puede representar al presuponer la existencia de otra pertenencia religiosa previa.

No es mi intención reducir la condición de las personas musulmanas a su identidad religiosa, pero tampoco debe obviarse la relevancia de la religión y la religiosidad en las vidas de una parte de las personas que se autodefinen como musulmanas. En esta Tesis analizo los procesos de subjetivación política, con la intención de ir más allá de la mera asociación de las y los musulmanes con las reclamaciones identitarias religiosas. En este caso, y con el objetivo de analizar cómo las personas musulmanas que viven en España participan en dichos

¹¹ El hiyab, en árabe حجاب (literalmente, cubierta o cortina), es el pañuelo que pueden llevar algunas mujeres musulmanas y que cubre su pelo. En esta tesis, usaré la palabra hiyab o pañuelo indistintamente, y a veces *hiyabí* para referirme a la mujer que lleva este pañuelo.

procesos de subjetivación, se utiliza la propia categoría de “musulmán” o “musulmana” como objeto de análisis.

Utilizo el concepto de subjetividad política como marco para la comprensión de las dinámicas de inclusión y exclusión existentes en la sociedad y con el fin de poder describir la manera en la que las personas se relacionan con las autoridades. Ello es así porque la teoría sobre los procesos de subjetivación política señala cómo una persona o un grupo de actores se incorpora en una posición desde la cual poder alzar la voz y reclamar sus derechos (Krause y Schramm 2011: 128).

1.1.1 Marco legal

En lo que respecta a la libertad religiosa en España, el artículo 16.1 de la Constitución Española (de 29 de diciembre de 1978)

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

El apartado 3 de dicho artículo (así como el art. 1 apartado 3 de la Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa) confirma el carácter aconfesional del Estado diciendo que

“ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.”

Adicionalmente, el art. 9 apartado 2 establece la obligación de los poderes públicos de

“promover las condiciones para que a libertad y la igualdad del individuo o el grupo en el que se integra, sean reales y efectivas [...]”

De esta manera, la aconfesionalidad del Estado implica que el reconocimiento, la protección y promoción de la libertad religiosa requiere de la cooperación del Estado con todas las confesiones (Contreras Mazarío 2018: 24). Después de varios años de negociación entre el Estado y representantes de las comunidades islámicas españolas sobre el contenido de dicha cooperación, en 1992 se creó la Comisión Islámica de España (CIE) para funcionar como única interlocutora con la Administración, con el fin de firmar el Acuerdo de Cooperación¹² y realizar el seguimiento de su cumplimiento. La CIE fue constituida por las dos federaciones de entidades religiosas islámicas más grandes en su momento (y en la actualidad), que son la FEERI y la UCIDE. De acuerdo con sus estatutos más recientes, aprobados en 2016,¹³ la CIE cuenta con una Junta Directiva (de siete cargos);¹⁴ una Comisión Permanente de 25 miembros;¹⁵ cinco Comisiones Técnicas, así como con diferentes Delegaciones Territoriales. Esta organización representativa e institucional musulmana sigue dominada por hombres. Incluso después de las últimas elecciones a la presidencia de la CIE,¹⁶ celebradas en julio de 2020, sigue sin haber ninguna mujer en la Junta Directiva y solo dos en la Comisión Permanente.

A finales de 2019 estaban inscritas en el Registro de las Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia¹⁷ unas 1.774 entidades islámicas, de las cuales 340 tenían su sede en Cataluña, 265 en Andalucía, 235 en Valencia, 142 en Madrid, 128 en Murcia y 116 en Castilla-La Mancha (Observatorio Andalusí 2020). Adicionalmente, de acuerdo con los datos del Observatorio del Pluralismo

¹² <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1992-24855#:~:text=Ley%2026%2F1992%2C%20de%2010,Ver%20texto%20consolidado> [última consulta: 24 de septiembre de 2020]

¹³ La aprobación de estos estatutos ha sido impugnada por la FEERI ante el Juzgado de 1ª Instancia de Madrid, y está pendiente de sentencia. <https://www.islamnews.es/articulo/sociedad/cie-temor-incertidumbre/20200715214136007034.html> [última consulta: 24 de septiembre de 2020]

¹⁴ Presidente, secretario, vicesecretario, tesorero, vicetesorero y dos vocales.

¹⁵ En proporción con el número de las comunidades religiosas Actualmente la UCIDE tiene 14 miembros y la FEERI 5 en dicha Comisión.

¹⁶ Fue elegido Ayman Adlbi, quien sucede en el cargo a Riay Tatary, fallecido en abril de 2020 por coronavirus.

¹⁷ <https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/es/areas-tematicas/libertad-religiosa/registro-entidades-religiosas/informacion-relativa> [última consulta: 26 de septiembre de 2020]

Religioso en España, a fecha de diciembre de 2018, existían en el territorio del estado español 1.632 lugares de culto musulmanes.¹⁸

El marco legal establecido por la Constitución Española, la mencionada Ley Orgánica de Libertad Religiosa y el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España firmado el 10 de noviembre de 1992 (Ley 26/1992), otorga a las personas musulmanas residentes en España (no se precisa la nacionalidad española) una serie de derechos relacionados con su religión y con la preservación y el fomento del patrimonio histórico y artístico islámico. Estos derechos incluyen derechos individuales, como el reconocimiento a efectos civiles del matrimonio celebrado según el rito islámico y, sobre todo, derechos colectivos, como la educación religiosa islámica y la disponibilidad de un menú halal¹⁹ en los centros educativos públicos y concertados, la asistencia religiosa en hospitales, prisiones o en el ejército, así como el establecimiento de lugares de culto y cementerios islámicos (Contreras Mazarío 2018). No obstante, casi treinta años después de la firma de este Acuerdo de Cooperación en 1992 entre el Estado y la CIE, la mayoría de los derechos religiosos no se aplican en la práctica. Por ejemplo, el 95% de las comunidades islámicas no dispone de espacios en un cementerio para los enterramientos islámicos; en numerosas comunidades autónomas no se atienden las solicitudes de educación religiosa islámica presentadas por familias musulmanas y no hay ningún imam²⁰ que preste asistencia religiosa en el ejército (Observatorio Andalusí 2020). En la parte analítica de esta Tesis veremos cómo determinadas personas y entidades musulmanas reivindican el cumplimiento de dichos derechos religiosos como, por ejemplo, el relativo al rito funerario islámico, cuya situación se ha visto agudizada por la pandemia de la COVID-19.

¹⁸ Esto supone el 22.56% del total de lugares de culto pertenecientes a las confesiones minoritarias. Los evangélicos cuentan con 4.238 lugares de culto (el 55.56%) y los testigos de Jehová con 627 (8.67%). La Iglesia Católica informa de 23.019 parroquias en España. <http://www.observatorioreligion.es/upload/71/73/ExplotacionDic2018.pdf> [última consulta: 26 de septiembre de 2020]

¹⁹ Halal (en árabe حلال) significa literalmente cosa lícita o acto legítimo y se refiere a lo que no está prohibido en el islam.

²⁰ En el islam sunní, el imam (en árabe إمام) es la persona que dirige la oración del viernes (colectiva) en la mezquita o el dirigente religioso de la comunidad.

1.1.2 Financiación institucional

La financiación que reciben las confesiones minoritarias que cuentan con un Acuerdo de cooperación con el Estado español (la judía, la evangélica y la musulmana), se ha canalizado a través de la Fundación Pluralismo y Convivencia, una entidad del sector público estatal creada en 2004 y que depende del Ministerio de Justicia. La misión de esta fundación es

“incentivar el reconocimiento y el acomodo de la diversidad religiosa como elementos básicos para la garantía del ejercicio de la libertad religiosa y la construcción de un adecuado marco de convivencia en una sociedad cada vez más diversa.”²¹

Para ello, dispone de un presupuesto para financiar varias líneas de ayudas. En el primer año de actividad en 2005, el presupuesto total de la Fundación ascendía a 3 millones de Euros que se ha visto, sobre todo a partir de 2008, reducido hasta casi la mitad. La línea 1 engloba las ayudas anuales a las federaciones de las mencionadas confesiones minoritarias “para el fortalecimiento y desarrollo institucional, así como para la dinamización y coordinación de sus comunidades.” De este presupuesto, la CIE (FEERI y UCIDE) recibió 630 mil Euros en 2005, casi el doble de lo percibido por la CIE en 2019.

La siguiente tabla muestra las cantidades que la Comisión Islámica de España ha recibido en los últimos cuatro años, para ser destinadas a las estructuras organizativas de las federaciones adscritas a la CIE.

²¹ Memoria de la Fundación Pluralismo y Convivencia correspondiente a 2019, página 6.

Tabla 2. *Financiación de la CIE por la Fundación Pluralismo y Convivencia*

	2016	2017	2018	2019
<i>Total presupuesto ayudas línea 1 (€)</i>	781.163	791.163	1.012.205	962.205
<i>Financiación recibida por la CIE (€)</i>	255.000	255.000	330.000	330.000
<i>Proporción del total (%)</i>	32.6	32.2	32.6	34.3

Fuente: Elaboración propia con información de las Memorias anuales 2016-2019 de la Fundación Pluralismo y Convivencia.

La línea 2 de la financiación que concede la Fundación Pluralismo y Convivencia está destinada a las entidades religiosas locales, a las actividades de carácter cultural, educativo o social (es decir, no religioso) que desarrollan entidades, comunidades religiosas o lugares de culto pertenecientes a confesiones religiosas con Acuerdo de cooperación con el Estado español. Para ser reconocidas como tales, las entidades religiosas españolas deben inscribirse en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. En los últimos años, la ayuda financiera media por proyecto ha sido de unos 2.700 Euros.

La siguiente tabla muestra las cantidades dedicadas a la financiación de proyectos presentados por las entidades islámicas durante los últimos cuatro años.

Tabla 3. *Financiación de proyectos de entidades islámicas locales por la Fundación Pluralismo y Convivencia.*

	2016	2017	2018	2019
<i>Total presupuesto ayudas línea 2 (€)</i>	211.205	120.000	158.957	205.957
<i>Financiación entidades locales islámicas (€)</i>	159.095	90.000	114.066	Sin especificar ²²
<i>Número de proyectos financiados</i>	62	32	42	Sin especificar
<i>Proporción del total recibidas por entidades musulmanas (%)</i>	75.3	75	71.8	n/a

Fuente: Elaboración propia con información de las Memorias anuales 2016-2019 de la Fundación Pluralismo y Convivencia.

1.2 HIPÓTESIS Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

Partiendo de la hipótesis de que en la esfera pública española se están produciendo nuevos procesos de participación política, mediante los cuales determinadas personas o colectivos alzan su voz desde la posición subjetiva de “musulmanes” para reivindicar derechos y justicia, se propone estudiar a las personas musulmanas fuera del ámbito religioso,²³ al tiempo que se intenta comprender la expresión religiosa en el marco del espacio público y político institucional. Esta perspectiva permite ampliar el trabajo ya realizado sobre las poblaciones musulmanas en Europa, incorporando el concepto de musulmanidad también como expresión de agencia política. Con esta

²² La Memoria de la Fundación Pluralismo y Convivencia correspondiente al 2019 no facilita el desglose de proyectos financiados (línea 2) por confesión minoritaria, como sí ha hecho respecto a años anteriores.

²³ Entiendo el concepto de “religión” (y “lo religioso”) en el sentido indicado por Cornejo Valle (2016: 86) como “una realidad polisémica que afecta a cualesquiera de las combinaciones posibles entre creencias y lo sobrenatural, actitudes rituales, emociones ante la trascendencia y las instituciones que en cada sociedad han ido asumiendo la regulación [...] de los fenómenos anteriores”.

investigación doctoral se pretende comprobar si las nuevas formas de movilización que surgieron a partir de 2011 tienen una vertiente musulmana.

En los últimos años han surgido en España formas alternativas de protesta y activismo, así como nuevos actores políticos -de todo el espectro- y movimientos sociales, cuyo fin es transformar el paisaje político español. El 15 de mayo de 2011 comienzan en la Puerta de Sol de Madrid las manifestaciones promovidas por el movimiento *Indignados*, un movimiento que consiguió reunir a unas 100.000 personas en más de 50 ciudades españolas, causando similares ocupaciones de plazas en otras ciudades europeas (Observatorio Metropolitano 2011; Isin 2012). El movimiento *Indignados* (o 15-M) tenía como objetivo, tanto luchar contra de las políticas de privatización y permanentes recortes de derechos, como promover las condiciones necesarias para una construcción política basada en la participación de personas diferentes (Carmona Hurtado 2018: 9).

Por lo tanto, el objetivo de esta tesis es explorar si existen procesos de creación de subjetividad política por parte de las poblaciones musulmanas que viven en España y si es así, de qué forma y desde qué parámetros participan en la escena política.

En este sentido, los objetivos generales de esta Tesis son los siguientes:

1. Incorporar al estudio sobre las prácticas musulmanas en Europa, el análisis de la subjetividad política como elemento necesario para una comprensión más crítica y menos estigmatizadora sobre el islam y las personas musulmanas que viven en España.
2. Aplicar al contexto español las herramientas de investigación ya aplicadas en otros contextos, teniendo en cuenta la nueva coyuntura política que se vive en el Estado español a partir del año 2011.

Los objetivos específicos son las siguientes:

1. Comprobar si las nuevas formas de movilización tienen una vertiente musulmana, es decir, si desde dentro de las propias comunidades musulmanas españolas se están construyendo discursos asumiendo la categoría de “musulmán” como base de su resistencia y participación en la esfera pública.
2. Identificar las prácticas a través de las cuales estas personas y/o grupos consiguen y desarrollan una posición desde la cual pueden tener voz, reclamar derechos y ser reconocidos como sujetos políticos por parte de las autoridades. En concreto, ¿qué estrategias se manejan y cómo se negocian?
3. Analizar el poder de los discursos musulmanes en el marco de la esfera pública.
4. Identificar los espacios (físicos, virtuales, imaginarios) en los que esta participación está teniendo lugar.
5. Comprobar si se busca y recibe el apoyo de determinadas organizaciones ya existentes (por ejemplo, instituciones, ONG).
6. Identificar quién otorga el reconocimiento y en qué casos se produce.
7. Desarrollar una metodología que permita explorar las prácticas musulmanas de acción política, más allá de la esfera meramente religiosa.

1.3 ESTADO DE LA CUESTIÓN

Frente a los trabajos de décadas anteriores, mayoritariamente sobre los problemas que los trabajadores migrantes o sus descendientes encontraban para acceder a los recursos socioeconómicos en igualdad de condiciones (López, Planet y Ramírez 1996; López y Ramírez 1997; López y Berriane 2004), y después de una primera década del siglo XXI, en la que solo unas docenas de

libros catalogados en ese período tratan la presencia de los musulmanes en España desde la perspectiva de las ciencias sociales (Planet Contreras 2014), a partir de 2011 la publicación de trabajos sociológicos y antropológicos sobre dicha temática ha aumentado notablemente.

Una parte de estos estudios se centra en la visibilidad de las expresiones islámicas tangibles, como mezquitas o cementerios islámicos, e intangibles, como la conmemoración de la *Ashura*²⁴ o las celebraciones de ruptura del ayuno en Ramadán, en el espacio público de diferentes lugares del Estado español. Son trabajos que cubren sobre todo los territorios con mayor población musulmana, incluyendo Barcelona y otras localidades de la Generalitat de Catalunya (Moreras y Solé 2014; Astor 2017; Alonso Cabré et al. 2018; López Bargados 2018), Madrid (Astor 2017; Salguero 2018a), Granada (Salguero 2011), Melilla (Salguero 2018b) o España en su conjunto (Moreras y Tarrés 2013).

Más específicamente sobre la cuestión de la agencia de las personas musulmanas, una de las primeras obras de esta década fue la tesis doctoral de Virtudes Téllez Delgado (2011), sobre los significados de las prácticas y discursos de distintos jóvenes españoles y marroquíes en España. Esta investigación trataba los estigmas que acompañaban a estos jóvenes, autodefinidos o leídos por terceros como musulmanes, sobre todo a partir de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid. Asimismo, la obra editada por Ángeles Ramírez (2014), *La alteridad imaginada*, analizaba algunos de los procesos de control y estigmatización a los que era sometida la población musulmana en España y Francia, así como los diferentes repertorios de resistencia por parte de estas poblaciones. En este sentido, es interesante el trabajo de la historiadora Aitana Guia (2014), sobre la agencia de las personas musulmanas de Ceuta y Melilla desde 1985 hasta 2010, cuando tuvieron lugar las primeras luchas de los musulmanes por sus derechos civiles como ciudadanos españoles. También los distintos estudios incluidos en la obra

²⁴ El luto colectivo por la muerte de Husayn ibn Ali, nieto del profeta Muhammad.

colectiva e interdisciplinar editada por Ana I. Planet Contreras (2018), ponían el foco en la ciudadanía de las personas musulmanas que viven en España.

Adicionalmente, varios autores han abordado el variado campo del asociacionismo por parte de jóvenes musulmanes en el entorno madrileño (Madonia 2018; Téllez y Madonia 2018). En una investigación anterior, para el trabajo fin de master yo misma he indagado en cómo la búsqueda de un mayor conocimiento religioso y de una mayor reflexión sobre la propia religiosidad entre determinados miembros de una asociación de jóvenes musulmanas, estaba repercutiendo en varios procesos emancipatorios (Lems 2016).

En paralelo con el aumento de los informes anuales sobre islamofobia en España y Europa, esta década ha visto asimismo un incremento en los trabajos académicos sobre la terminología y las prácticas de la discriminación antimusulmana (Ramírez 2016; Mateo Dieste 2017; López Bargados 2018; Mijares et al. 2018; Mijares y Lems 2018). Fundamental para comprender las bases intelectuales de la islamofobia es la tesis doctoral de Fernando Bravo (publicada como libro en 2012), en la que se analiza y compara el antisemitismo y la islamofobia, mostrando las enormes y temibles similitudes. Varias tesis doctorales recientes han ampliado el conocimiento sobre la islamofobia desde diferentes perspectivas. Daniel Gil Flores (2019), mediante el análisis de las prácticas discursivas y posiciones políticas que existen acerca del racismo anti-musulmán dentro del campo social del activismo de izquierdas en la política española, y Daniel Ahmed Fernández (2019) con un estudio antropológico que investiga la intersección entre la diversidad sexual y de género, el islam y el activismo en el marco de la globalización LGBTQ+.

En línea con estos nuevos trabajos de carácter socio-antropológico, y teniendo en cuenta la importancia de indagar en diferentes experiencias sociales y políticas para evitar una perspectiva acrítica que a menudo se percibe respecto al islam y los musulmanes (Cardeira 2016: 8), en esta Tesis se pretende ahondar en nuevos procesos de creación de subjetividad política, mediante el análisis concreto de la forma y los parámetros desde los que las poblaciones musulmanas que viven en España participan en las esferas públicas. Como ya

se ha mencionado más arriba, mi propósito es estudiar a las personas musulmanas fuera del ámbito religioso, pero sin obviar los procesos de categorización social por los que se ven afectados y que determinan igualmente su subjetividad.

1.4 CONOCIENDO OTROS CONTEXTOS

El programa de las ayudas para la formación de profesorado universitario del Ministerio de Educación y del que he sido beneficiaria durante cuatro años, promueve la realización de estancias de investigación breves en universidades o institutos universitarios fuera del estado español. Interesada en el trabajo del antropólogo Martijn de Koning, profesor en la Universidad de Nimega e investigador posdoctoral en la Universidad de Amsterdam (ambas en Países Bajos) quien además formaba entonces parte de un proyecto de I+D en Países Bajos relacionado con la temática de mi proyecto de tesis, me puse en contacto con él solicitando permiso para poder tramitar una estancia de investigación de tres meses en la Universidad de Amsterdam para el curso 2017/2018. Afortunadamente accedió a mi petición por lo que pude realizar la estancia desde el 1 de marzo hasta el 1 de junio de 2018, en un grupo receptor con amplia experiencia investigadora, incluyendo la antropóloga Annelies Moors y la doctoranda Fouzia Outhmany.

El principal objetivo de la estancia fue el aprendizaje de la metodología de investigación sociológica y antropológica seguida por el grupo de destino respecto al trabajo etnográfico realizado en sus investigaciones sobre el islam y personas musulmanas en el contexto neerlandés. Adicionalmente, pretendía obtener una mejor comprensión de aquel contexto, en cuestiones de la agencia política de personas musulmanas, buscando similitudes y divergencias con España.

Coincidiendo mi estancia con la época de elecciones municipales en Países Bajos, además de con una parte del mes de Ramadan, fue un tiempo idóneo para acompañar al equipo de investigadores a eventos, actividades y entrevistas en diferentes ciudades del país como La Haya, Rotterdam y Amsterdam. Gracias

al supervisor de mi estancia, Martijn de Koning, he podido asistir a reuniones con activistas musulmanas, debates políticos sobre el islam en época de elecciones, al lanzamiento de una campaña electoral por un partido político nuevo musulmán, a reuniones con instituciones europeas, cursos sobre la historia del islam y las personas musulmanas en los Países Bajos, etc. A través de estas experiencias y observaciones he obtenido conocimiento y elementos de comparación que posteriormente he podido aplicar al contexto español, no solo en la fase de análisis, sino también durante los meses dedicados a la realización del trabajo de campo para esta investigación doctoral.

1.5 EN LOS TIEMPOS DE LA COVID-19

Tengo que admitir que escribir (y terminar) una tesis en época de la enfermedad por el coronavirus no ha sido una tarea fácil. Por una parte, me ha afectado personalmente por las nuevas preocupaciones, la falta de tiempo y concentración, no solo causada por la ansiedad que ha traído esta pandemia, sino sobre todo por estar confinada meses en casa con tres menores en edad escolar, seguidos por la época vacacional que no ha favorecido al trabajo de redacción de la Tesis.

Asimismo, el confinamiento ha supuesto el que no haya podido terminar el trabajo de campo tal y como estaba planificado. Algunas entrevistas no se han podido realizar, varias reuniones no se han podido celebrar “en directo” y la sustitución de estas por conversaciones telefónicas y conferencias *online* ha modificado la forma de recoger información, afectando también a su calidad.

Más importante ha sido el impacto de la pandemia por la COVID-19 en el contenido de la Tesis. El repentino aumento de personas musulmanas fallecidas ha puesto en evidencia la ya existente falta de espacio para enterramientos islámicos y, por tanto, las reivindicaciones a este respecto han incrementado en número, urgencia e intensidad. Las responsabilidades y tareas asumidas durante el confinamiento han dejado patente el papel fundamental que ejercen las mujeres, especialmente en una de las asociaciones, *Juntas por la Mejora* (capítulo 10 de la Tesis), con las que he trabajado para la realización de esta

Tesis. Las mujeres de esta asociación han actuado como intermediarias entre las autoridades, las ONG y los vecinos de su barrio, en todo lo relativo a asuntos de salubridad, traducción de instrucciones policiales, suministro de necesidades básicas, etc. En otra de las agrupaciones, *Cambio Futuro* (capítulo 11 de la Tesis), tuvo que ser cancelada la inauguración del nuevo comienzo de la asociación, mientras que el trabajo en el ciberespacio por parte de *Stop Islamofobia* (capítulo 9.2 de la Tesis) se ha visto notablemente intensificado desde el comienzo de la pandemia. El cierre de la frontera entre España y Marruecos, con numerosas personas obligadas a quedarse en un país extranjero, sin poder llegar a sus hogares y muchas de ellas sin los medios necesarios, ha redundado en un incremento de las reivindicaciones por parte de la formación política *PRUNE* (capítulo 12.2 de la Tesis). Son solo algunos de los muchos efectos que esta pandemia ha tenido en las personas que militan y trabajan en las asociaciones, partidos o agrupaciones con las que he trabajado durante mi trabajo de campo para esta investigación. También la estructura institucional representativa de las comunidades musulmanas ante la Administración, la Comisión Islámica de España, así como la Unión de Comunidades Islámicas de España, se han visto afectadas. Como ya he adelantado, el fallecimiento del presidente de la CIE, Riay Tatary, ha provocado un cambio en las estructuras de poder del llamado “islam institucionalizado” en España. Por el momento, las elecciones celebradas este julio de 2020 han supuesto la sustitución de Tatary en la presidencia tras casi 30 años en ese puesto.

1.6 ESTRUCTURA DE LA TESIS

Esta Tesis Doctoral está dividida en cinco partes. En la primera, se expone el Marco de la investigación y está compuesta por tres capítulos. El primero (capítulo 1) es la Introducción que el lector o la lectora está leyendo ahora mismo: incluye, entre otros, la hipótesis y los objetivos de esta investigación, así como el estado de la cuestión. El capítulo 2, explica el Marco teórico de esta Tesis y consta de siete capítulos explicativos de cada uno de los conceptos que en su conjunto forman el marco teórico. Se trata de las nociones de esfera pública,

subjetividad política, lo político y la política, interpelación y racialización, reacciones al discurso hegemónico, islamofobia y musulmanidad. En el capítulo 3 se comenta el marco metodológico de la investigación. Esta parte comprende cuatro capítulos dedicados a explicar cómo se ha producido la búsqueda de documentación para la realización de esta Tesis, así como a las técnicas de investigación cualitativas empleadas, a saber: el grupo de discusión, la observación participante, la participación observante y la entrevista semiestructurada.

La segunda parte, formada por cuatro capítulos, contiene el análisis del material obtenido con los seis grupos de discusión realizados en octubre de 2016 en el marco del proyecto I+D+i “Participación política, islam y transnacionalidad en el mundo árabo-islámico y en contexto migratorio”. El capítulo 4 explica la composición de los grupos de discusión que representaban a las poblaciones musulmanas de Madrid y el material de investigación obtenido con estos grupos. El capítulo 5 se dedica a un análisis centrado en la conciencia de subalternidad y diversidad de las reivindicaciones de las personas musulmanas participantes en los grupos. En el capítulo 6 se indaga en las opciones de agencia que las personas musulmanas madrileñas consideran a su disponibilidad ante la racialización por parte de la sociedad española no musulmana. Esta segunda parte cierra con un último capítulo (capítulo 7) de conclusiones.

La tercera parte contiene cinco capítulos dedicados al trabajo de campo llevado a cabo para esta Tesis. El capítulo 8 explica cómo el análisis mostrado en la segunda parte de la Tesis orienta la entrada en el campo. En el capítulo 9 se explora la diversidad de voces que luchan contra la discriminación antimusulmana. En el capítulo 10 se estudian las actividades de un grupo de mujeres asociadas para mejorar la situación socioeconómica de sus familias. En el capítulo 11 se analiza el devenir de una asociación de jóvenes musulmanas que se han cansado de responder a interpelaciones negativas y que han decidido cambiar el objetivo de sus actividades. El último capítulo de esta parte, el capítulo 12, se dedica a estudiar a los actores autodefinidos como musulmanes en el espacio de la política representativa. La cuarta parte consta de un capítulo de

conclusiones, en el que propongo asimismo unas posibles líneas futuras de investigación.

La Tesis termina con una quinta parte que incluye la bibliografía citada y los anexos.

1. INTRODUCTION, HYPOTHESIS, OBJECTIVES AND THESIS STRUCTURE

This Thesis is not a study on institutionalized Islam in Spain. Several recent works (Contreras Mazarío 2018; Planet Contreras 2018; Salguero 2018; Astor y Grier 2016; Gómez 2014; Tarrés y Rosón 2014; Corpas Aguirre 2010) deal in detail with the legal and political framework established by the Spanish State regarding the management of Islam and its federations as well as other Islamic religious entities registered with the Registry of Religious Entities of the Ministry of Justice. These studies also describe the formation and development of the sole interlocutor body recognized by the Administration, which is the Islamic Commission of Spain (hereinafter, CIE) and which since 1992 formally represents the Muslim communities in Spain before the Spanish State.

Nor is this an investigation into the religiosity of people who define themselves as Muslims, in the sense of studying through the prism of religiosity how, where and when they carry out individual and collective practices in compliance with Islamic precepts in their daily lives.

However, both the impact of the aforementioned institutionalization and the relevance of the discursive Islamic tradition in the lives of Muslims in Spain have a significant impact on the subject matter of this doctoral research, whose main objective is to delve into the political dimension of the analytical category of "Muslim", as a basis for participation and resistance in the Spanish public sphere(s).

After the State recognized the “rootedness” in Spain of the Jewish and evangelical religions in 1980 and Islam in 1989, the way in which religious minorities are managed is neither new nor unknown. The current structuring of certain Muslim groups into institutions which are set up to communicate as the sole interlocutor with the State resembles the inclusion of other religious minorities in the past.

Based on the Catholic theological practice of “intercessions”, Jewish minorities in different parts of Europe had a representative, called the *shtadlan* (in Yiddish), to deal with the affairs of their community before authority (Topolski 2018: 2180). Although before the 17th century, the Jewish community could choose its own representative, from the 17th century onwards the authority would appoint the *shtadlan*, without even consulting the community to be represented. As such, *shtadlanut*²⁵ was the process by which a heterogeneous population was forced from above to organize itself into a vertical and controlled homogenized power structure. It is a political and structural mechanism for managing minorities that, according to Topolski (2018: 2181), seeks to deny the “other” their agency and therefore their potential resistance. In this way, authorities manage to silence those voices that disagree with their management.

1.1 MUSLIMS AND ISLAM IN SPAIN

The Islamic Commission of Spain, set up specifically to function as the sole interlocutor with the State, does not actually represent all two million Muslim people currently living in Spain. In its 2019 report, the *Observatorio Andalusí* indicated that on December 31, 2019 the total number of Muslims living in Spain amounted to 2,091,656 persons, out of a total of 47,329,981 inhabitants.²⁶ That is, 4.4% of the total population in Spain was Muslim. Each year, the *Observatorio Andalusí*, which depends on the Union of Islamic Communities of Spain

²⁵ *Shtadlanut* is the plural form of *shtadlan* and refers to the process of intercession in representation of the Jewish community concerned (Topolski 2018).

²⁶ According to the information from the National Institute of Statistics (*INE*, initials in Spanish) regarding the same date.

(UCIDE),²⁷ one of the main Spanish Muslim federations, prepares a “demographic study on Muslim citizens”.

To prepare its estimates, the *Observatorio* uses the criterion of the “country of origin” of immigrants (and their descendants) as an indicator of their Muslimness,²⁸ regardless of religious practices and/or beliefs. Although we accept these estimates, as currently we do not have any alternative data, this does not mean that all these persons self-identify as Muslim. On the other hand, part of the Islamic religious entities in Spain has chosen not to adhere to the CIE (Planet Contreras 2018).

Furthermore, according to recent news,²⁹ certain indicators show a (growing) unease and questioning among at least part of the Muslim communities in Spain, in connection with the functioning and organization of the institutional structure that grants the CIE the exclusive rights to act on behalf of Muslims in affairs with the State. This unease has been evident during the most recent presidential elections, after the president of the CIE, Mr. Riay Tatary, passed away on April 6 due to the COVID-19 disease and following the lawsuits³⁰ filed by the Spanish Federation of Islamic Religious Entities (FEERI)³¹ against the legality of the CIE’s bylaws which were registered in 2016 with the Registry of Religious Entities, replacing the previous ones.

Of the two million people categorized as Muslim by the *Observatorio Andalusí* in January 2020, 27% resided in Catalonia, 16% in Andalusia, 14% in Madrid and 11% in Valencia. The following table shows the percentage of the Muslim

²⁷ <http://ucide.org/> [last access: September 24, 2020]

²⁸ The UN Special Relator on minority issues, in their report of March 2020, <https://undocs.org/A/HRC/43/47/Add.1> [access: August 31, 2020] insists with the Spanish government to gather more precise information on populations, necessary to formulate more efficient politics and governmental programs. Religious affiliation can be removed from census data and other useful disaggregated data collections, as is done in many other countries. For Sayyid (2010), though, this is not just a matter of data protection but also a theoretical issue.

²⁹ <https://www.islamnews.es/articulo/sociedad/mayoria-musulmanes-identifican-cie-ni-depositan-confianza-ni-expectativas-ella-said-ratbi-miembro-comision-permanente-cie/20200616122728006869.html> [last access: August 11, 2020]

³⁰ <http://feeri.es/reflexiones-del-secretario-de-la-junta-directiva-de-la-cie/> [last access: August 31, 2020]

³¹ <http://feeri.es/> [last access: September 24, 2020]

population in relation to the total population of each Autonomous Community or City.

Table 1. *Regions of the Spanish state with large Muslim populations*

<i>January 2020</i>	<i>Total nº inhabitants</i>	<i>Total nº Muslims</i>	<i>%</i>
<i>Cataluña</i>	7.652.069	564.055	7.4
<i>Andalucía</i>	8.476.718	341.069	4.0
<i>Madrid</i>	6.747.425	299.311	4.4
<i>Valencia</i>	5.028.650	221.355	4.4
<i>Ceuta</i>	84.032	36.822	43.8
<i>Melilla</i>	84.496	44.958	53.2

Source: Own elaboration based on data from the Spanish National Institute of Statistics and the Observatorio Andalusí (2020)

As regards legal citizenship, the main nationalities of Muslims living in Spain with respect to the year 2019 were Spanish (42%) and Moroccan (36%). In Catalonia, the Muslim community of Pakistani nationality was the third largest group and amounted to 9%, after the Spanish (36%) and the Moroccan (40%). In Madrid, the main nationalities were Spanish (60%), Moroccan (26%) and Nigerian (3%), while in Andalusia apart from Spanish (44%) and Moroccan (43%) nationalities, Senegalese was the third most present nationality, amounting to 4% of the total Muslim population in that region.³²

Of the 2,100,000 Muslims, approximately 880,000 have the Spanish nationality and, therefore, are legally entitled to full access to political, personal and European rights. However, with or without legal Spanish citizenship, a large part of Muslims suffers many disadvantages caused by different practices of marginalization. The difficult access to the labour market, especially for women who wear the hijab (FRA 2017), the disciplinary mechanisms applied to Moroccan students with hijab³³ in some educational centres (Mijares 2014; Ramírez 2016),

³² These percentages have been calculated based on the data provided by the most recent Annual report published by the *Observatorio Andalusí* (2020: 9).

³³ The hijab, in Arabic حجاب (literally, cover or curtain) is the headscarf some Muslim women wear, and which covers their hair. In this Thesis, I use hijab or headscarf interchangeably, and sometimes *hijabi* to refer to women who wear such scarf.

the subjection to certain control mechanisms such as the surveillance of mosques and other community activities (López Bargados 2014) or the regulation of Islamic education (Téllez Delgado and Madonia 2018), are examples of practices that condition the agency of Muslim people and that end up reverberating in their political invisibility. In other words, while their presence in society has been made (hyper)visible, their voices are not heard.

A relatively small proportion of Muslims with Spanish nationality are new Muslims. In this Thesis I use this term to refer to people who have embraced Islam and who are frequently called converts. By using “new” Muslim, I address the criticisms of the denomination “convert” that recall the essentialism this concept may represent by presupposing the existence of another previous religious affiliation.

It is not my intention to reduce the condition of Muslims to their religious identity, but neither should the relevance of religion and religiosity in the lives of those who define themselves as Muslims be ignored. In this Thesis I analyse the processes of political subjectivation, with the intention of going beyond the mere association of Muslims with religious identity claims. For the purpose of analysing how Muslims in Spain participate in these processes of subjectivation, the category of "Muslim" itself is used as the object of analysis. The concept of political subjectivity is useful as a framework for understanding the dynamics of inclusion and exclusion existing in society and to describe the way in which people relate to authorities. Theory about processes of political subjectivation indicates how a person or a group of actors may enter a position from which they can raise their voice and claim their rights (Krause and Schramm 2011: 128).

1.1.1 Legal framework

Regarding religious freedom in Spain, article 16.1 of the Spanish Constitution (of December 29, 1978)

"Guarantees the ideological and religious freedom, as well as freedom of worship, of individuals and communities, without any other limitation, in its

manifestations, than is necessary for the maintenance of public order protected by law."

Paragraph 3 of said article (as well as art. 1, section 3, of Organic Law 7/1980, on Religious Freedom) confirms the non-denominational nature of the State by saying that

"No confession will have a state character. The public powers will take into account the religious beliefs of Spanish society and will maintain the consequent relations of cooperation with the Catholic Church and other confessions. "

In addition, art. 9, section 2, establishes the obligation of public authorities to

"Promote the conditions so that freedom and equality of the individual or the group in which it is integrated, are real and effective [...]."

In this way, the non-denominational nature of the State implies that the recognition, protection, and promotion of religious freedom requires the cooperation of the State with all denominations (Contreras Mazarío 2018: 24).

After several years of negotiation between the State and representatives of the Spanish Islamic communities on the content of said cooperation, in 1992 the Islamic Commission of Spain (CIE) was created to function as the sole interlocutor with the Administration, in order to sign the Cooperation Agreement³⁴ and monitor its compliance.

The CIE was formed by the two largest federations of Islamic religious entities at the time (and today), which are the FEERI and the UCIDE. In accordance with its most recent bylaws, approved in 2016,³⁵ the CIE has a Board of Directors (with

³⁴<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1992-24855#:~:text=Ley%20de%2F1992%2C%20de%2010,Ver%20texto%20consolidado> [last access: September 24, 2020]

³⁵ The approval of these bylaws has been contested by the FEERI currently pending before Court (Juzgado de 1ª Instancia de Madrid) <https://www.islamnews.es/articulo/sociedad/cie-temor-incertidumbre/20200715214136007034.html> [last access: September 24, 2020]

seven positions);³⁶ a Permanent Commission of 25 members;³⁷ five Technical Commissions, as well as with different Territorial Delegations.

This representative Muslim institution continues to be dominated by men. Even after the last elections to the presidency of the CIE,³⁸ held in July 2020, there are still no women on the Board of Directors and only two women have a seat in the Permanent Commission.

At the end of 2019, 1,774 Islamic entities were registered in the Registry of Religious Entities of the Ministry of Justice,³⁹ 340 of which had their headquarters in Catalonia, 265 in Andalusia, 235 in Valencia, 142 in Madrid, 128 in Murcia and 116 in Castilla-La Mancha (Observatorio Andalusí 2020). Additionally, according to data provided by the *Observatorio del Pluralismo Religioso en España*, as of December 2018, there were 1,632 Muslim places of worship⁴⁰ in the territory of the Spanish state.

The legal framework established by the Spanish Constitution, the aforementioned Organic Law on Religious Freedom and the State Cooperation Agreement with the Islamic Commission of Spain signed on November 10, 1992 (Law 26/1992), grants Muslims who live in Spain (Spanish nationality is not required) a series of rights related to their religion and to the preservation and promotion of Islamic historical and artistic heritage. These rights include individual rights, such as the recognition for civil purposes of marriage celebrated according to the Islamic rite and, moreover, collective rights, such as Islamic religious education and the availability of a halal⁴¹ menu in public and subsidized educational centres,

³⁶ President, Secretary, Vice-secretary, Treasurer, Vice-treasurer and two Members.

³⁷ In proportion with the number of religious communities adhered. Currently, 19 out of 25 are adhered to the UCIDE.

³⁸ Ayman Adlbi has been elected, replacing Riay Tatory, who passed away in April 2020 due to COVID-19.

³⁹ <https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/es/areas-tematicas/libertad-religiosa/registro-entidades-religiosas/informacion-relativa> [last access: September 26, 2020]

⁴⁰ This number represents 22.56% of the total amount of places of worship pertaining to minority religions. The evangelicals have 4.238 places of worship (55.56%) and the Yehova witnesses 627 (8.67%). The Catholic church informs about 23.019 parishes in Spain. <http://www.observatorioreligion.es/upload/71/73/ExplotacionDic2018.pdf> [last access: September 26, 2020]

⁴¹ Halal (in Arabic حلال) literally means something licit or a legitimate act and refers to that which is not prohibited in Islam.

religious assistance in hospitals, prisons or in the army, as well as the establishment of places of worship and Islamic cemeteries (Contreras Mazarío 2018). However, almost thirty years after the signing of this Cooperation Agreement in 1992 between the State and the CIE, most religious rights are not applied in practice.

For example, 95% of Islamic communities lack (space in) a cemetery for Islamic burials, in many autonomous communities, requests for Islamic religious education submitted by Muslim families are not attended to and there is no imam⁴² who provides religious assistance in the army (Observatorio Andalusi 2020). In the analytical part of this Thesis, we will see how certain Muslim persons and entities claim the fulfilment of beforementioned religious rights, such as the one related to the Islamic funeral rite, whose situation has been exacerbated by the COVID-19 pandemic.

1.1.2 State funding

The funding received by minority faiths that have a Cooperation Agreement with the Spanish State (Jewish, Evangelical and Muslim), has been channelled through the *Fundación Pluralismo y Convivencia*, a state public sector entity created in 2004, depending on the Ministry of Justice. This Foundation's mission is "to encourage the recognition and accommodation of religious diversity as basic elements to guarantee the exercise of religious freedom and the construction of an adequate framework for living together (*convivencia*) in an increasingly diverse society."⁴³ To do this, the Foundation has a budget to finance various lines of aid. In its first year of activity in 2005, the total budget of the Foundation amounted to 3 million Euros, which has been reduced, especially since 2008, to almost half.

Line 1 includes the annual aid to the federations of the aforementioned minority faiths "for the strengthening and institutional development, as well as for the

⁴² In Sunni Islam, the imam (in Arabic إمام) is the person who leads the Friday (collective) prayer in the mosque and/or a community's religious leader.

⁴³ The *Fundación Pluralismo y Convivencia*'s 2019 Annual report (2020: 6).

revitalization and coordination of their communities." From this budget, the CIE (FEERI and UCIDE) received 630.000 Euros in 2005, which doubles the amount obtained by the CIE in 2019.

The following table shows the amounts that the Islamic Commission of Spain has received in the last four years, to be allocated to the organizational structures of the federations adhered to the CIE.

Table 2. *Funding granted to the CIE by Fundación Pluralismo y Convivencia*

	2016	2017	2018	2019
<i>Total budget funding Line 1 (€)</i>	781.163	791.163	1.012.205	962.205
<i>Funding received by the CIE (€)</i>	255.000	255.000	330.000	330.000
<i>Proportion (%)</i>	32.6	32.2	32.6	34.3

Source: Own elaboration based on information from the Annual reports 2016-2019 published by the Fundación Pluralismo y Convivencia.

Line 2 of the funding granted by the *Fundación Pluralismo y Convivencia* is for local religious entities: For the cultural, educational or social activities (that is, non-religious) carried out by entities, religious communities or places of worship belonging to religious confessions with a cooperation agreement with the Spanish State. To be recognized as such an entity, Spanish religious organizations must register with the Registry of Religious Entities of the Ministry of Justice. In recent years, the average financial aid per project has been around 2,700 Euros.

The following table shows the amounts dedicated to financing projects submitted by Islamic entities during the last four years.

Table 3. Project funding granted to local Islamic entities by *Fundación Pluralismo y Convivencia*.

	2016	2017	2018	2019
<i>Total Budget Line 2 funding (€)</i>	211.205	120.000	158.957	205.957
<i>Funding to local Islamic entities (€)</i>	159.095	90.000	114.066	No detail available ⁴⁴
<i>Nº of financed projects</i>	62	32	42	No detail available
<i>Proportion received by Muslim entities (%)</i>	75.3	75	71.8	n/a

Source: Own elaboration based on information from the Annual reports 2016-2019 published by the *Fundación Pluralismo y Convivencia*.

1.2 HYPOTHESIS AND RESEARCH OBJECTIVES

Starting from the hypothesis that new processes of political participation are taking place within the Spanish public sphere, through which certain people or groups raise their voices from the subjective position of "Muslims" to claim rights and justice, I propose to study Muslims outside the religious sphere,⁴⁵ while trying to understand religious expression in the framework of the public and institutional political space. This perspective makes it possible to broaden the research carried out on Muslim populations in Europe, incorporating the concept of Muslimness also as an expression of political agency. The aim of this doctoral research is to confirm whether the new forms of mobilization that emerged from 2011 have a dimension which includes Muslims.

⁴⁴ The 2019 Annual Report of the *Fundación Pluralismo y Convivencia* does not provide the detail on the financed projects (funding line 2) by minority religion, as done in previous years.

⁴⁵ Drawing on Cornejo Valle (2016: 86), the concept of "religion" (and "the religious") is understood in a non-essentialist approach as "a polysemic reality that affects any of the possible combinations between beliefs and the supernatural, ritual attitudes, emotions in the face of transcendence and the institutions that in each society have been taking up the regulation [...] of the previous phenomena".

In recent years, alternative forms of protest and activism have emerged in Spain, as well as new political actors - from across the spectrum - and social movements, whose aim is to transform the Spanish political landscape. On May 15, 2011, the demonstrations promoted by the Indignados movement began in Madrid's Puerta de Sol, a movement that managed to bring together some 100,000 people in more than 50 Spanish cities, causing similar occupations of squares in other European cities (Observatorio Metropolitano 2011; Isin 2012). The Indignados (or 15-M) movement aimed both to fight against privatization policies and permanent cuts in rights, and to promote the necessary conditions for a political construction based on the participation of different people (Carmona Hurtado 2018: 9). Therefore, the objective of this Thesis is to explore if there are processes of creation of political subjectivity by Muslims living in Spain and if so, how and from what parameters do they participate in the political scene.

In this sense, the general objectives of this Thesis are the following:

1. Incorporate into the study of Muslim practices in Europe, the analysis of political subjectivity as a necessary element for a more critical and less stigmatizing understanding of Islam and Muslim people living in Spain.
2. Apply to the Spanish context the research tools already applied in other contexts, taking into account the new political situation in Spain as of 2011.

The specific objectives are the following:

1. Confirm if the new forms of mobilization have a Muslim strand, that is, if discourse is constructed from within the Spanish Muslim communities themselves, assuming the category of "Muslim" as the basis of their resistance and participation in the public sphere.
2. Identify the practices through which these people and/or groups achieve and develop a position from which they can have a voice, claim rights and

be recognized as political subjects by the authorities. Specifically, what strategies are used and how are they negotiated?

3. Analyse the power of discourse by Muslims in the framework of the public sphere.
4. Identify the spaces (physical, virtual, imaginary) in which this participation is taking place.
5. Confirm if support is sought and received from certain existing organizations (e.g. institutions, NGOs).
6. Identify who grants the recognition and in which cases.
7. Develop a methodology that allows exploring Muslim practices of political action, beyond the merely religious sphere.

1.3 STATE OF THE QUESTION

Compared to the work of previous decades, mostly on the problems that migrant workers or their descendants encountered in accessing socioeconomic resources under equal conditions (López, Planet and Ramírez 1996; López and Ramírez 1997; López and Berriane 2004), and after a first decade of the 21st century, in which only a few dozen books catalogued in that period dealt with the presence of Muslims in Spain from a social sciences perspective (Planet Contreras 2014), as of 2011 the publication of sociological and anthropological studies on this matter have considerably increased.

Part of these studies focuses on the visibility of Islamic expressions in public spaces in different parts of the Spanish state, both tangible ones, such as mosques or Islamic cemeteries, and intangible, such as the commemoration of *Ashura*⁴⁶ or the breaking of the fast during Ramadan.

⁴⁶ The collective mourning of the violent death of Husayn ibn Ali, grandson of prophet Muhammad.

These studies cover the territories with the largest Muslim population, including Barcelona and other cities of the *Generalitat de Catalunya* (Moreras y Solé 2014; Astor 2017; Alonso Cabré et al. 2018; López Bargados 2018), Madrid (Astor 2017; Salguero 2018a), Granada (Salguero 2011), Melilla (Salguero 2018b) or Spain as a whole (Moreras and Tarrés 2013).

More specifically on the question of Muslim agency, one of the first investigations of this decade was the doctoral thesis of Virtudes Téllez Delgado (2011), in which she analyses the meanings of the practices and discourse among young Spanish and Moroccan Muslims in Spain. This research dealt with the stigmas that accompany these young people, who self-defined or were identified by others as Muslims, especially since the March 11, 2004 attacks in Madrid. Likewise, the work edited by Ángeles Ramírez (2014), *La alteridad imaginada* ("The imagined alterity"), analysed some of the processes of control and stigmatization to which Muslims are subjected in Spain and France, as well as the different repertoires of resistance on behalf of these populations. In this connection, the work of historian Aitana Guia (2014) on the agency of the Muslims of Ceuta and Melilla from 1985 to 2010 and their first struggles for their civil rights as Spanish citizens, is interesting. The different studies included in the collective and interdisciplinary work edited by Ana I. Planet Contreras (2018) also focused on the citizenship of Muslim people living in Spain.

Additionally, several authors have addressed the diverse realm of associations formed by young Muslims in Madrid (Madonia 2018; Téllez and Madonia 2018). In a previous research, for a master's thesis, I myself have investigated how the search for greater religious knowledge and a greater reflection on their own religiosity among certain members of an association of young Muslim women, was having repercussions on various emancipatory processes (Lems 2016).

In parallel with the increase in annual reports on Islamophobia in Spain and Europe, this decade has also seen an increase in academic work on the terminology and practices of anti-Muslim discrimination (Ramírez 2016; Mateo Dieste 2017; López Bargados 2018; Mijares et al. 2018; Mijares and Lems 2018).

Fundamental to understanding the intellectual foundations of Islamophobia is Fernando Bravo's doctoral thesis (published as a book in 2012), in which anti-Semitism and Islamophobia are analysed and compared, showing the enormous and fearsome similarities. Several recent doctoral theses have broadened the knowledge about Islamophobia from different perspectives: Daniel Gil Flores (2019), by analysing the discursive practices and political positions that exist about anti-Muslim racism within the social field of left-wing activism in Spanish politics, and Daniel Ahmed Fernández (2019) with an anthropological study that investigates the intersection between sexual and gender diversity, Islam and activism in the context of LGBTQ+ globalization.

In line with these recent socio-anthropological works and further to the importance of investigating different social and political experiences so as to avoid acritical perspectives often perceived with respect to Islam and Muslims (Cardeira 2016: 8), this Thesis aims to delve into new processes of creation of political subjectivity, through the concrete analysis of the Muslim populations living in Spain and by studying how and from which parameters they participate in the public sphere. As already mentioned above, my purpose is to study the activities and discourses of Muslims outside of the religious sphere, but without ignoring the processes of social categorization by which they are affected, and which also determine their subjectivity.

1.4 OTHER CONTEXTS

The Program for the Training of University Teachers, financed by the Spanish Ministry of Education and from which I have benefitted during the last four years, promotes the realization of short research stays in universities abroad.

Interested as I am in the work of anthropologist Martijn de Koning, professor at the University of Nijmegen and postdoctoral researcher at the University of Amsterdam (both in the Netherlands), and who was also part of a research project related to the agency of Muslims in the Netherlands, I contacted him asking for permission for a three-month research stay at the University of Amsterdam during the 2017/2018 academic year. Fortunately, he agreed to my

request, and from March 1 to June 1, 2018, I was able to join him and his team of researchers, including anthropologist Annelies Moors and doctoral candidate Fouzia Outhmany.

The main objective of the stay was to learn the sociological and anthropological research methodology this group followed regarding their ethnographic work on Islam and Muslim people in the Dutch context. Additionally, I sought to obtain a better understanding of that context, in matters of the political agency of Muslim people, looking for similarities and differences in comparison with Spain. My stay in the Netherlands concurred with municipal elections in said country, as well as with part of the month of Ramadan. Therefore, it has been a perfect time to join the researchers to events, activities and interviews in different cities such as The Hague, Rotterdam and Amsterdam. Thanks to my supervisor Martijn de Koning, I have been able to attend meetings with Muslim activists, political debates on Islam, the launch of an electoral campaign for a new political Muslim party, meetings with European institutions, courses on the history of Islam and Muslim people in the Netherlands, etc. Through these experiences and observations, I was able to broaden my knowledge and to obtain elements for comparison with the Spanish context, both during the months dedicated to the field work and upon analysing the data obtained.

1.5 IN TIMES OF COVID-19

I must admit that writing (and finishing) a thesis at the time of the coronavirus disease has not been an easy task. On the one hand, I have been personally affected by these new concerns, the lack of time and concentration, not only due to the anxiety that this pandemic has brought, but above all by being confined at home for months with three children of school age, followed by the holiday season which also did not favour the work of writing a thesis. Likewise, due to the confinement the field work could not be finished as planned. Some interviews have not been carried out, several meetings have not been held "live" and the replacement of these by telephone conversations and online conferences has modified the way of collecting information, also affecting its quality.

More important has been the impact of the COVID-19 pandemic on the content of this Thesis. The sudden increase in Muslim deaths has highlighted the already existing lack of space for Islamic burials and, therefore, the claims making in this regard has increased in number, urgency, and intensity. The responsibilities and tasks assumed during confinement have made clear the fundamental role that women play, especially in one of the associations, *Juntas por la Mejora* (chapter 10 of the Thesis), with which I have worked during this research. The women of this association have acted as intermediaries between the authorities, the NGOs and their neighbours, in all matters related to health, translation of police instructions, provision of basic necessities etc. In another group, *Cambio Futuro* (chapter 11 of the Thesis), the inauguration of the new start of their association had to be cancelled, while the work in cyberspace by *Stop Islamofobia* (chapter 9.2 of the Thesis) has considerably intensified since the beginning of the pandemic. The closure of the borders between Spain and Morocco, with numerous people forced to stay in a foreign country, unable to reach their homes and many of them without the necessary means, has resulted in an increase in demands from political party PRUNE (chapter 12.2 of the Thesis). These are just some of the many consequences of this pandemic on the people who are actively participating in the associations or other groups which I have studied during my field work for this research.

Also, the institutional structure for the representation of Muslim communities before the Administration, i.e. the Islamic Commission of Spain, as well as the Union of Islamic Communities of Spain, have been affected. As I have already anticipated, the death of the president of the CIE, Riay Tatary, has caused a change in the power structures of the so-called “institutionalized Islam” in Spain. For the moment, the elections held this July 2020 have meant the replacement of Tatary in the presidency after almost 30 years in that position.

1.6 THESIS STRUCTURE

This Doctoral Thesis is divided into five parts. In the first part, which is composed of three chapters the research framework is exposed. Chapter 1 is the

Introduction that the reader is reading right now: it includes, among others, the hypothesis and objectives of this investigation, as well as the state of the art. Chapter 2 explains the theoretical framework of this Thesis and consists of seven explanatory subchapters of each of the concepts which form the theoretical framework. It includes the notions of public sphere, political subjectivity, politics and policing, interpellation and racialization, reactions to hegemonic discourse, Islamophobia and Muslimness. Chapter 3 discusses the methodological framework of the research. This part comprises five subchapters dedicated to explaining how the search for documentation for the realization of this Thesis has been produced, as well as the qualitative research techniques used, namely: the discussion group, participant observation, observant participation and semi-structured interview.

The second part, made up of four chapters, contains the analysis of the material obtained with the six discussion groups held in October 2016 within the framework of the research project “Political participation, Islam and transnationality in the Arab-Islamic world and in a migratory context”. Chapter 4 explains the composition of the discussion groups that represented the Muslim populations of Madrid and the research material obtained with these groups. Chapter 5 comments the analysis focused on the awareness of their subalternity and the diversity of claims in the groups. Chapter 6 examines the options for agency that Muslims in Madrid consider available to them facing racialization by Spanish non-Muslim persons and institutions. This second part closes with a final chapter of conclusions (chapter 7).

The third part contains five chapters dedicated to the field work carried out for this Thesis. Chapter 8 explains the entry into the field, and how the analysis explained in the second part of this Thesis) guided the election of spaces to enter. Chapter 9 explores the diversity of voices fighting anti-Muslim discrimination. Chapter 10 studies the activities of a group of women who formed an association to improve the socioeconomic situation of their families. Chapter 11 analyzes the evolution of an association for and by young Muslim women who have grown tired of always responding to subject matters decided by others, and who decided to change the objective of their activities. The last chapter of part III, chapter 12

studies certain actors who self-identify as Muslims in the public sphere of representational politics. The fourth part consists of a chapter of conclusions, in which I also propose some possible lines for future research.

The last part of this Thesis, part V, includes the cited bibliography and annexes.

2. EL MARCO TEÓRICO

“Becoming political is that moment when a rank established between the superior versus inferior, high versus low, black versus white, noble versus base, good versus evil, is reversed, transvalued and redefined, and the ways of being political are rethought.

Becoming political is that moment when freedom becomes responsibility and obligation becomes a right, and involves arduous work upon oneself and others, building solidarity and alterity simultaneously.

All domination is arbitrary and its success depends on its ability to conceal its arbitrariness [...] The moment the dominated, stigmatized, oppressed, marginalized and disfranchised agents expose the arbitrary, they realize themselves as groups and constitute themselves as political.”

[Engin F. Isin (2002): 276]

De acuerdo con las estimaciones más recientes sobre la población musulmana en España realizadas por el Observatorio Andalusí (2020),⁴⁷ se supone que un 4.4% de la población total de habitantes (españoles y extranjeros) es musulmana. De estas casi 2.100.000 personas, unas 880.000 poseen la nacionalidad española y, por tanto, tienen legalmente reconocido el pleno acceso a los derechos políticos, personales y europeos, incluyendo, entre otros, el derecho al voto y ser votado/a en elecciones generales o autonómicas, ser ciudadana/o de la Unión Europea y el acceso a ciertos cargos públicos tanto en el Estado español como en Europa.

Ahora bien, con o sin la ciudadanía legal española, una gran parte de las y los musulmanes viven numerosas desventajas causadas por diferentes prácticas de marginación. El complicado acceso al mercado laboral, especialmente para

⁴⁷ Véase el capítulo 1.1 sobre los criterios para realizar estas estimaciones.

mujeres que llevan el hiyab⁴⁸ (FRA 2017), los mecanismos de disciplinamiento en los centros educativos de alumnas marroquíes con hiyab (Mijares 2014; Ramírez 2016), la sujeción a determinados mecanismos de control como la vigilancia de mezquitas y de otras actividades comunitarias (López Bargados 2014) o la regulación de la educación islámica (Téllez Delgado y Madonia 2018) son ejemplos de prácticas que impiden la agencia⁴⁹ de las personas musulmanas, repercutiendo también en su invisibilidad política. Es decir, mientras su presencia en la sociedad se ha hipervisibilizado, sus voces no se escuchan.

Los informes anuales sobre islamofobia⁵⁰ en España muestran un incremento de los delitos de odio anti-musulmán (PCCI 2018) y una presencia importante del discurso islamófobo propagado por una parte de las y los políticos y de los medios de comunicación (Ali 2020; OIM 2019). Además, las imágenes estereotipadas con que las poblaciones musulmanas son presentadas en los medios vienen a veces legitimadas por un discurso académico que tiene un papel importante en la esencialización del islam y de las personas musulmanas (Ramírez 2014).

En los últimos años, sobre todo a partir del 15 de mayo de 2011 (fecha en la que comenzaron las manifestaciones en la Puerta de Sol de Madrid promovidas por el movimiento *Indignados*),⁵¹ surgieron en España formas alternativas de protesta y activismo, así como nuevos actores políticos -de todo el espectro- y movimientos sociales, y que contribuyeron a transformar el paisaje político español. Manifestándose en contra de las políticas de privatización y los permanentes recortes de derechos, el movimiento *Indignados* (o 15-M, definido por Lobera (2015) como “un proceso de visibilización de un malestar mayoritario que articula un discurso marco compartido por muchos/as ciudadanos/as”) tenía

⁴⁸ El hiyab, en árabe حجاب (literalmente, cubierta o cortina), es el pañuelo que pueden llevar algunas mujeres musulmanas y que cubre su pelo. En esta tesis, usaré la palabra hiyab o pañuelo indistintamente, y a veces *hiyabí* para referirme a la mujer que lleva este pañuelo.

⁴⁹ Entendida como la capacidad de actuar en el mundo.

⁵⁰ Sobre el concepto de “islamofobia”, véase el capítulo 2.6.

⁵¹ Se consiguió reunir a unas 100.000 personas en más de 50 ciudades españolas, causando similares ocupaciones de plazas en otras ciudades europeas (Observatorio Metropolitano 2011; Isin 2012).

como objetivo promover las condiciones necesarias para una construcción política basada en la participación de muchas personas diferentes (Carmona Hurtado 2018: 9). Se emprendieron formas alternativas de colaboración y participación como bancos de tiempo, cooperativas de consumo o huertas comunales (Ramírez 2012) y se crearon nuevos periódicos que pretendían educar a las poblaciones en asuntos de ciencias políticas, economía, ecología y feminismo (Cagiao Conde y Touton 2019). En numerosas ciudades por toda España la gente organizaba iniciativas a nivel municipal y participaba en eventos de empoderamiento político.

A pesar de la vocación inclusiva del movimiento 15-M, varios colectivos tuvieron escasa participación en las asambleas, como las feministas y de personas LGBTIQ+ (Calvo y Álvarez 2015) o las personas inmigrantes (Ramírez 2012). Según Ramírez, la principal razón de la invisibilidad de las personas inmigrantes en el 15-M se halla en su condición de clase. Señala la autora que las asambleas estaban formadas por personas de clase media y que tampoco participaba en ellas la población trabajadora “autóctona” más precaria, no movilizada previamente (2012: pos. 343).

Para comprender las dinámicas de inclusión y exclusión existentes en una sociedad y con el fin de poder describir la manera en la que las personas se relacionan con las autoridades, he utilizado el concepto de subjetividad política como marco para el análisis que se lleva a cabo en esta investigación. La teoría sobre los procesos de subjetivación política señala cómo una persona o un grupo de actores se incorpora en una posición desde la cual poder alzar la voz y reclamar sus derechos (Krause y Schramm 2011: 128). Puesto que la posesión de la ciudadanía formal no impide la marginación de un ciudadano o ciudadana en la esfera pública, a continuación, se explican las nociones de esfera pública y subjetividad política, y cómo ambos conceptos pueden ayudar a captar los procesos y dinámicas de inclusión y exclusión subyacentes.

2.1 LA ESFERA PÚBLICA

La esfera pública es la arena en la que se elaboran y discuten las nociones heredadas de justicia y orden social, y donde múltiples relaciones entre diferentes grupos de interesados coexisten y se transforman (Salvatore 2007). Lo público aquí remite al área de la vida social más allá de las instituciones, mercados, individuos o grupos organizados (Nash 2014) y se refiere al espacio entre la esfera familiar y la que está regida por las autoridades políticas, en el que se negocia el significado del “bien común”, así como las virtudes, obligaciones y derechos que los miembros de una sociedad necesitan tener para que se pueda alcanzar ese bien común (Eickelman y Salvatore 2002). Fraser (2007) considera que debe garantizarse la legitimidad de aquellas opiniones que superan el examen crítico, así como responsabilizar a los gobernantes. En este sentido, la legitimidad normativa y la eficacia política de la opinión pública son cruciales para el concepto de esfera pública en la teoría crítica (Fraser 2007: 7).

De forma parecida, Tully (2012) describe las esferas públicas como las prácticas de negociación entre los gobiernos de turno, los ciudadanos ya reconocidos y otros ciudadanos que buscan ser reconocidos como tales. Ya que se encuentran en constante transformación, las esferas públicas son, serán y siempre han sido variadas y variables, con una multiplicidad de voces y formas de participación (2012: 39). Para que sea posible una participación reflexiva, inclusiva y también efectiva en la esfera pública contemporánea, es imprescindible la existencia de cierto pluralismo, al menos implícito, como la base desde la que construir el acceso a ese espacio discursivo público, por ejemplo, con determinadas acciones o expresando ideas y creencias (Nash 2014).

El concepto de *Öffentlichkeit* de Jürgen Habermas (1962) fue traducido al inglés en 1989 como *public sphere*⁵² y remite al espacio comunicativo en el que se produce la opinión pública. Concebido con el fin de ampliar nuestro entendimiento sobre los flujos de comunicación en una comunidad política y de contribuir a una teoría crítica de la democracia, en el desarrollo de la teoría de la

⁵² El título de la obra original “*Strukturwandel der Öffentlichkeit*” (1962), fue traducida al inglés como “*The Structural Transformation of the Public Sphere*” (1989).

esfera pública la noción de la comunidad política se interpretó casi exclusivamente como un proyecto ubicado dentro de las fronteras del estado-nación. No obstante, la formación de esferas públicas no solo tiene lugar en los sistemas políticos representativos, sino también en los contextos sociales que carecen de instituciones de representación, siempre que haya cierta transparencia en la comunicación entre los diferentes actores involucrados en el proceso (Salvatore 2009: 187).

De hecho, existen simultáneamente numerosas y diferentes esferas públicas (Fraser 1990) y muchas traspasan las fronteras del estado-nación (Fraser 2014). Pueden estar separadas o solapadas; ser nacionales, globales o locales; institucionales o informales; religiosas, laicas o una mezcla de ambas; pequeñas, medianas o amplias; las que surgen de procesos performativos o de formaciones de opinión; las formadas por públicos o por “contrapúblicos” (*counterpublics*), etc.

Los contrapúblicos subalternos⁵³ son las arenas discursivas en paralelo, donde los miembros de grupos sociales subordinados crean y circulan contradiscursos, que les permiten formular interpretaciones oposicionales de sus necesidades, objetivos y estrategias sin la supervisión de grupos dominantes y de esta manera, ayudan a ampliar el espacio discursivo (Fraser 1990: 66 y 67). Funcionan, por un lado, como un espacio de retiro y reagrupación, mientras que, por otro lado, son la base de formación desde la cual se organizan actividades de agitación dirigidas a un público más amplio. De acuerdo con Fraser, el potencial emancipatorio de los contrapúblicos subalternos reside precisamente en la dialéctica entre estas dos funciones (1990: 67). A modo de ejemplo menciona cómo los contrapúblicos feministas de segunda ola, emancipatorios y comprometidos con cambios estructurales, han mitigado y hasta superado la marginación de sus voces en el debate público, consiguiendo así una ampliación del público, con nuevas voces y temas de discusión (2014: 138 y 139). Basándose en su trabajo sobre determinadas comunidades musulmanas en el Reino Unido, Werbner (2002) subraya el papel fundamental de los contrapúblicos subalternos en la construcción de los sentidos profundamente

⁵³ Fraser las denomina “*subaltern counterpublics*” (1990: 67) y explica que combina el uso de *subaltern* de la obra de Spivak (1988) y *counterpublic* de Felski (1989).

morales y estéticos de una comunidad imaginaria, que repercuten en su visibilización política en la esfera pública hegemónica.

En cuanto a las prácticas y creencias religiosas, explican Eickelman y Salvatore (2002) que estas han estado desde siempre en la base de la configuración de los procedimientos de consenso internalizados por los individuos y que siguen jugando un papel dinámico y a menudo constructivo en la formación de las esferas públicas contemporáneas. Además, la actividad social y comunicativa de las esferas públicas puede, a su vez, modificar las normas tradicionales y los conceptos de justicia y orden. Salvatore (2007) subraya la importancia de tener en cuenta el papel de las tradiciones religiosas en la formación conflictiva de las esferas públicas modernas. Mientras la aparición de nuevos actores culturales y políticos demuestra un potencial de democratización, también puede intensificar la confrontación con regímenes políticos modernos. En este sentido, las distintas expresiones de identidades musulmanas pueden causar la aparición de esferas públicas, mientras el poder coercitivo e institucional del estado puede tanto facilitar como limitar este potencial (Salvatore 2012: 347). Nilüfer Göle advierte al respecto de que el potencial democrático de las esferas públicas participativas está siendo socavado por la tendencia de los poderes políticos de controlar la esfera pública mediante leyes, reglamentos y otras estrategias con el fin de imponer el orden y la vigilancia (2015: 24). Puede pensarse en políticas y discursos laicistas (Asad 2003; Gil Flores 2019) o en las normas relativas al espacio público de diversos países europeos que imponen una agenda sobre la sexualidad complicando las posibilidades para las personas musulmanas de erigirse como ciudadanas (Bracke 2016; Göle 2017). Göle menciona asimismo cómo la hipervisibilidad del pañuelo, su instrumentalización y la cobertura que recibe en los medios de comunicación configuran el prisma que dificulta la participación política de las mujeres con hiyab (2017: pos. 2571).

El papel de los medios de información y comunicación es sumamente importante. Pueden funcionar como apoyo infraestructural cuando promueven formas de solidaridad y establecen nuevas dimensiones espacio-temporales de la esfera pública, incluso para aquellas personas que por miedo, coerción o necesidad viven fuera del entorno visual (Butler 2016: 14). Para alcanzar una mejor

comprensión de las transformaciones en las esferas públicas contemporáneas, el análisis de los procesos de subjetivación política ayuda a descifrar el papel de los actores involucrados, sus acciones, ideas y creencias y qué estrategias emplea cada parte en la movilización del poder comunicativo a fin de conseguir o impedir cambios estructurales en la esfera pública hegemónica.

2.2 SUBJETIVIDAD POLÍTICA

El concepto de la subjetividad política y su interpretación por Krause y Schramm (2011), sirve de marco de análisis en esta Tesis para comprender las dinámicas de inclusión y exclusión política en una sociedad y para describir la manera en la que las personas se relacionan con las autoridades. Los procesos de subjetivación política señalan cómo una persona o grupo de actores se incorpora en una posición desde la cual poder reclamar derechos (Krause y Schramm 2011: 128) y también muestran cómo se negocia el acceso a los recursos, cómo se construyen las redes de pertenencia y quiénes otorgan o no el reconocimiento de estas nuevas subjetividades.

Para poder comprender estos procesos las preguntas que surgen al respecto son múltiples: ¿qué es lo que se reivindica? ¿A quiénes va dirigido su discurso? ¿Cómo se realizan estas reivindicaciones? ¿Qué estrategias se emplean? ¿Dónde? ¿En qué espacios? ¿Se consigue el reconocimiento? ¿Quién otorga (o no) el reconocimiento? ¿Cómo afecta a los sentimientos de pertenencia? ¿Surgen otros modos de pertenencia?

Se pueden hacer reivindicaciones por una infinidad de causas, aunque el fin último casi siempre es terminar con unas prácticas que se consideran injustas. Puede tratarse de reclamaciones para limitar el poder de un gobierno o de instituciones (inter)nacionales, mientras se exige la responsabilidad de dichos poderes. Pueden ser demandas que piden la aplicación de los derechos a favor de la libertad, educación y sanidad pública o en contra de la discriminación y la pobreza.

De acuerdo con Fraser (2010), para que haya justicia social en las sociedades y en el mundo en general, hace falta tener en cuenta tres dimensiones que están entrelazadas entre sí y que son la redistribución, el reconocimiento y la representación (es decir, incluye lo económico, lo cultural y lo político). En este sentido, definiendo la justicia social como la paridad participativa en una sociedad, la autora considera que para que haya la paridad participativa (en todas las arenas de la vida social) hace falta que se cumplan simultáneamente las siguientes tres condiciones:

1. Los recursos materiales deben distribuirse de tal manera que aseguren la independencia y voz de todas las personas participantes (justicia distributiva de los recursos);
2. En el orden de estatus social, las y los participantes deben disponer del mismo respeto y de oportunidades iguales para conseguir la valoración social (reconocimiento);
3. La constitución política de una sociedad debe procurar que todos los actores sociales tengan una voz política equivalente (representación democrática).

En un trabajo anterior (2000) sobre las reivindicaciones de grupos subordinados social y económicamente, Fraser argumenta que para superar la subordinación tanto cultural como económica, y para evitar que la lucha por el reconocimiento identitario termine desplazando las posibles luchas por la justicia económica (o al revés), es preferible reclamar políticas basadas en el *estatus social* de las personas. Estas reivindicaciones buscan la aceptación del individuo como igual y miembro pleno en la interacción social (Fraser 2000: 119).

Engin F. Isin (2012) interpreta la ciudadanía como “el derecho a *reivindicar* derechos”.⁵⁴ No siendo partidario de limitar el concepto de la ciudadanía al estatus jurídico de posesión de la nacionalidad, propone entenderlo como un proceso performativo de subjetividad política (2009: 383) para centrarse en las

⁵⁴ “The right to *claim* rights” (2012: 109), basándose en “the right to *have* rights” de Hannah Arendt (2005 [1958]).

luchas por la justicia. El autor argumenta que el acceso a la justicia y a los derechos culturales, sociales, económicos, sexuales, etc. se debe precisamente a luchas previas desarrolladas como sujetos políticos (2012: 109). En este aspecto, coincide con Carmona Hurtado (2018: 306) quien también opina que sin las luchas de emancipación no existe la política y “la esfera pública se encogería hasta desaparecer.”

Mediante la reivindicación de derechos se configura la subjetividad política de las personas y de los grupos. De acuerdo con Zivi (2012), reivindicar derechos es una práctica social y política que, si se basa en una participación política continua, permite cuestionar y reinterpretar el significado de lo que constituye (o no) el bien común. Las reclamaciones de derechos no son meras pronunciaciones o actos separados, sino que componen un conjunto dinámico, en constante transformación, de ideas y creencias, normas, rituales y otras prácticas (2012: 11).⁵⁵ La autora comenta que, al hacer reivindicaciones, nos esforzamos en pensar cómo persuadir al otro, pidiendo a nuestros interlocutores que juzguen por su cuenta más que exigir simplemente que acepten nuestro punto de vista. De esta forma, se crean nuevas formas de pensar y ser, modificándose las fronteras de las comunidades (2012: 119). En este sentido, la práctica de reivindicar derechos no consiste (únicamente) en reclamar el reconocimiento de *lo que se es*, sino de *quien se es*, y más importante, de quien se puede *llegar a ser* (Zerilli 2005: 121).

Más que fijarse en los actores, Isin estudia lo que él denomina los *actos de ciudadanía*, para describir cómo las personas ejercen su derecho a la justicia y cómo se constituyen como sujetos demandantes de justicia y, por tanto, políticos (2012: 133). Entendiendo la subjetividad como un proceso performativo (Isin 2012; Butler 2009; Loxley 2007) y considerando que lo que nos separa a unas personas de las otras es lo que se *hace* y no tanto lo que se es, Isin subraya la importancia de los actos. Además, puesto que hacemos cosas distintas en momentos y espacios diferentes, lo que nos separa está en constante transformación. No obstante, abordando el concepto de la ciudadanía como

⁵⁵ Zivi habla de una “cultura de derechos” o *rights culture* (2012: 11).

“actos” (y no como status o *habitus*),⁵⁶ debe analizarse no solo lo que las personas hacen, sino también cómo las cosas que se hacen, cómo *rompen* con el *habitus*, es decir sus normas, rutinas, rituales, etc. (2012: 110). Precisamente esta ruptura, no necesariamente deliberada, es la que, según el autor, distingue el acto de una acción.⁵⁷

Explica Isin que el punto de partida para investigar un acto con el fin de averiguar si se trata de un proceso constituyente de subjetividad política, debe ser un acontecimiento en el que se reivindicquen derechos y justicia. Los acontecimientos o eventos son acciones que se convierten en visibles solo cuando el sitio, la escala y la duración de las acciones producen una ruptura en el orden establecido (2012). En este sentido, Isin propone cinco pautas para investigar un acto:

- Una ruptura es un acontecimiento causado por un acto (es decir, actos de ciudadanía no son meras repeticiones, reiteraciones o referencias);
- Un acto no es igual a una acción. Una acción es un movimiento corporal, mientras un acto es una descripción o un repertorio de varias acciones y esta descripción está siempre sujeta a interpretación;
- Los cuerpos y sujetos desempeñan diferentes funciones: el sujeto es la posición ocupada por el cuerpo. Cuando se atribuye una acción a un sujeto, quiere decirse que el cuerpo actúa bajo una descripción (una posición subjetiva);
- Debe existir una intención para actuar, aunque no significa que esté dirigido a obtener un resultado planificado (la intencionalidad y la eficacia son registros diferentes);
- En ocasiones, el incumplimiento de determinadas responsabilidades puede ser justificable dependiendo de las circunstancias. El hecho de que

⁵⁶ Para Isin tratar la ciudadanía como “status” o “prácticas y *habitus* (Bourdieu [1979] 2016)” implica centrarse en el orden establecido, mientras que un enfoque en los “actos” permite fijarse en las personas que, no teniendo el status de ciudadano/a, se comportan como tales y reivindican sus derechos.

⁵⁷ Isin describe la acción como un movimiento corporal mientras actos pueden ser descripciones, formas, repertorios.

sea justificable (*answerable*) abre la posibilidad a que se trate de un acto de ciudadanía.

Las subjetividades políticas no son posiciones subjetivas fijas, sino pueden expresarse de múltiples modos dependiendo de diferentes escalas de reconocimiento y con carácter relacional (Krause 2018).

En cuanto a la noción de *pertenencia*, la subjetividad política permite tener en cuenta, aparte de la dimensión formal de ciudadanía, el apego emocional en las relaciones formalizadas con el Estado y otras formas institucionalizadas de autoridad. Yuval-Davis (2011) explica que el concepto de la “pertenencia” debe distinguirse del de “políticas de pertenencia”. La pertenencia a secas siempre es un proceso dinámico, guardando una estrecha relación con el apego emocional y puede englobar simultáneamente sentimientos positivos (por ejemplo, sentirse en un espacio seguro) y negativos (estar enfadada o avergonzada). Aparte del apego emocional, la autora señala otras dos grandes facetas analíticas que en su conjunto construyen el concepto de la pertenencia social y política, que son la ubicación social y el sistema de valores éticos y políticos (2011: 5). Cada persona vive el sentimiento de pertenencia de una forma diferente. Es perfectamente posible que personas que consideran que pertenecen al mismo colectivo y a la misma ubicación social, valoren de manera distinta su pertenencia, tanto en importancia (mucho/poca) como cualitativamente (bueno/malo). Este tipo de pertenencia forma parte de nuestras prácticas diarias y se articula únicamente cuando de alguna forma esta se ve amenazada (2011: 4).

En cuanto a las “políticas de pertenencia”, éstas consisten en proyectos políticos específicos que tienen como objetivo la creación de pertenencia entre determinados colectivos, a la vez que contribuyen a construir a estos colectivos de forma concreta y dentro de unas fronteras específicas a veces físicas, aunque siempre simbólicas (Yuval-Davis 2011: 3 y 5). La cuestión de las fronteras, responsables del “nosotros vs. ellos” es esencial en las políticas de pertenencia. Los poderes políticos hegemónicos se dedican a mantener y reproducirlas, mientras que otros agentes políticos las desafían y resisten (2011: 3). De

acuerdo con la autora, el principal proyecto político de pertenencia contemporáneo es la ciudadanía, entendida como la dimensión participativa de ser miembro de una comunidad política (cualquiera, no solo un estado-nación). Otros proyectos políticos de pertenencia pueden ser el nacionalismo, la religión, el proyecto feminista de la “ética del cuidado” o el relativo al discurso de los derechos humanos, etc. (2011: 7).

Para la filósofa feminista Rosi Braidotti (2008), la subjetividad política o, como ella dice también “la práctica social de agencia”, consiste en múltiples actividades micropolíticas de activismo cotidiano y de intervenciones en (y sobre) el mundo que habitamos para nosotros mismos y para futuras generaciones. Blackman et al. (2008) se expresan en un mismo sentido ubicando la subjetividad política en experiencias diarias que se vinculan con momentos clave de politización cotidiana. Precisamente, la combinación de las actividades micropolíticas con una proyección orientada al futuro es la que diferencia la agencia política de otras formas de coexistencia e interacción social (Häkli y Kallio 2018).

Un elemento fundamental de la subjetividad política es la conciencia opositora, definida por Braidotti (2008) como un estado mental que confiere poder para que los miembros de un grupo oprimido se preparen con el fin de reformar o quebrantar un sistema dominante. Esta conciencia opositora debe desconectarse de la negatividad y en cambio relacionarse con la capacidad de crear posibles futuros (2008: 19). En este sentido, los comportamientos éticos y las actividades políticas situadas y concretas cuentan más que los grandes proyectos omnicomprendidos (Braidotti 2018: 177).

2.3 LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

La subjetividad política cubre un espacio conceptual muy amplio (Häkli y Kallio 2018). El concepto de lo político se ha visto extendido y en la actualidad viene a significar un espectro bastante ancho de asuntos, eventos, espacios y formas de actuar, afectar e impactar (2018: 3). En este sentido, la parte correspondiente a “política” en el concepto de la subjetividad política no se limita a la política

convencional, de la representación o del espacio electoral y en esta Tesis se entiende lo político de un modo amplio.

Distinguiendo entre la política y lo político, Mouffe (2005) define la política como el conjunto de prácticas e instituciones con las que se construye un orden, que organiza la coexistencia humana en el contexto de conflictividad proporcionado por lo político. Para ella, lo político es la dimensión del antagonismo, es decir, un espacio de poder, conflicto y antagonismo, que es constituyente de las sociedades humanas (2005: 9).

Papadopoulos et al (2008: xv) consideran, igual que Rancière (1996: 43), que la política representativa significa mantener el orden (*policing* o policía). En cambio, lo político aparece según estos autores “cuando aquellas personas que no están representadas y cuyas capacidades permanecen imperceptibles, surgen dentro de la organización normalizadora del ámbito social” (2008: xv). Las prácticas diarias para desenvolverse en la vida y las relaciones sociales se encuentran en el corazón de las transformaciones sociales, incluso mucho antes de percatarnos de su existencia. Autores críticos con las posiciones de Engin Isin, consideran que cuando se estudian las transformaciones, la fijación en los acontecimientos puede suponer una distracción. Para dichos críticos, son precisamente los momentos de la vida social imperceptibles⁵⁸ los que constituyen el punto de partida de las fuerzas contemporáneas del cambio. En general, explican, comienza con un rechazo inicial hacia algunos aspectos del orden social que parecen ineludibles e imprescindibles para gobernar la vida práctica (2008: xiii).

Hage (2015) defiende un pensamiento capaz de capturar las posibilidades y de establecer las bases para nuevas formas de existir y, en este sentido, propone una política alternativa (*alterpolitics*) que incluye economías alternativas, otros modos de habitar y relacionarse con la tierra, diferentes formas de pensar y vivir la alteridad. Contempla una política alternativa que es complementaria a la “antipolítica”, definiendo esta última como la que se centra (exclusivamente) en derribar el orden establecido mediante las luchas anticapitalista, antirracista,

⁵⁸ Papadopoulos et al (2008) los llaman “momentos de fuga” (*moments of escape*).

anticolonial, etc., pero que ha fracasado a la hora de construir alternativas en las realidades que buscan deconstruir.

Respecto a la comprensión del concepto de “antipolítica”, Parvez (2017) proporciona un ejemplo muy diferente a la noción explicada por Hage (como la lucha antirracista o anticolonial). La autora se centra en la resignación que impera en los barrios periféricos de clase obrera de Lyon (Francia),⁵⁹ donde las y los musulmanes que viven en precariedad no reivindican nada al estado. En un contexto de desconfianza social, desolación general y colapso de la sociedad civil, estos hombres y mujeres renuncian a participar políticamente. Lejos de crear o involucrarse en comunidades políticas, la retirada de la vida pública, que Parvez enmarca en el campo de la antipolítica (*antipolitics*), equivale en este caso a la expulsión completa de la política. Quedándose al margen de la sociedad, estas personas y comunidades protegen su esfera privada, construyendo una comunidad moral y aceptando la voluntad divina (2017: 4). En este sentido, es interesante la adaptación por Marwan Mohammed (2017) del conocido modelo “salida, voz y lealtad”⁶⁰ de Hirschman (1970; 1978), también en relación con la situación de las personas musulmanas en el ámbito político de Francia. El modelo de Hirschman explica, entre otras cosas, que levantar la voz por parte de la ciudadanía tiene su coste. No obstante, cuando los ciudadanos se movilizan, el impacto de las movilizaciones supone también un coste para el estado. Este estará dispuesto a cambiar las políticas que se cuestionan, siempre que el coste de las movilizaciones sea mayor que los beneficios de sus políticas. Basándose en el modelo de Hirschman, Mohammed (2017) explica que, ante los obstáculos con los que se encuentran en la sociedad y en el sistema político actual, los musulmanes que viven en Francia tienen las siguientes alternativas:

- Optar por la “lealtad”. En este caso implicaría su asimilación, es decir la invisibilización de las personas musulmanas, acompañada por una constante demanda de pruebas de lealtad;

⁵⁹ Parvez realizó su investigación comparativa en Francia, en la ciudad de Lyon y en la India, en Hyderabad.

⁶⁰ *Exit, Voice and Loyalty* (1970)

- Elegir la “salida”. Esta opción implicaría la retirada de cualquier actividad política y social, o incluso la emigración a otro país; o
- Tomar la palabra, intentando ganar “voz”. Esto podría manifestarse a través de diferentes formas de movilización política asertiva en el escenario público, como musulmanes y ciudadanos en toda su diversidad y expresando constructivamente su participación en la sociedad francesa.

2.4 INTERPELACIÓN Y RACIALIZACIÓN

“Ganar voz” es una forma de describir los procesos de subjetivación política y supone una dinámica mutua de interpelación, articulación y reconocimiento (Schramm et al. 2018: 247). Cualquier intento que se realiza para acceder a una posición desde la cual levantar la voz (lo que también se llama la agencia política del sujeto) está siempre marcado por los términos en los cuales se aborda al sujeto (Bracke 2011: 29). Describiendo la noción de “interpelación” de Althusser como “la producción discursiva del sujeto”, Judith Butler (1997) explica que la dependencia de un discurso que nunca hemos elegido es precisamente la que inicia y sostiene nuestra agencia.⁶¹

Asimismo, Fassin afirma que la interpelación es un fenómeno complejo y ambiguo, puesto que se trata de una dinámica de dominación que simultáneamente revela un proceso de subjetivación:⁶² el sujeto surge mediante el reconocimiento o el rechazo de la identificación con la posición que se le ha asignado (2015: 19). La identificación o clasificación de las personas siempre se hace mediante el uso de términos y determinadas interacciones que marcan las diferencias. En este sentido, comenta Rosi Braidotti que

“La diferencia no es nunca una categoría neutral, sino un término que ajusta la exclusión de los derechos de las subjetividades. La diferencia puede ser

⁶¹ *Subjection consists precisely in this fundamental dependency on a discourse that we never chose but that, paradoxically, initiates and sustains our agency.* (Fraser 1997: 2)

⁶² Bronwyn Davies (2006) dice usar indiscriminadamente los términos *subjection* (sujeción), *subjectivation* y *subjectification* para referirse a los procesos de subjetivación. Otras autoras utilizan también la palabra “subjectivization” para referirse a procesos de llegar a convertirse en sujeto.

funcional a la creación de una verdadera categoría de seres vivientes devaluados en cuanto cuerpos marginalizados, de usar y tirar: esos son los cuerpos de los otros sexualizados, racializados y naturalizados, por lo que ser diferentes significa siempre ser *diversos-de* y valer *menos que*.” (2018: 81)

La clasificación y categorización de las poblaciones son procesos políticos (Sayyid 2010) y producen exclusiones de las estructuras sociales y políticas. A este respecto, las prácticas legales y culturales que históricamente se han empleado para construir, diferenciar y jerarquizar diferentes categorías de personas, demuestran que los derechos políticos, civiles, sociales, culturales y legales nunca han sido universales, sino que siempre han estado sujetos a determinadas condiciones (Kapoor 2018: 9).

De acuerdo con Fassin, la adscripción como imposición de una diferencia es el acto fundacional mediante el cual se produce la racialización (2011: 422). La racialización es el proceso ideológico que construye fronteras alrededor de determinados grupos sociales que son definidos de forma diferente, es decir, racializada (Jacobs 2017). Se trata de unas prácticas continuadas que atribuyen significados raciales a ciertas personas, acciones, organizaciones y lugares (Gonzalez-Sobrino y Goss 2019) a menudo basadas en el registro visual. Con frecuencia la racialización sucede mediante la adscripción de un conjunto de características vistas como inherentes a los miembros de un grupo, debido a sus rasgos físicos o culturales, como puede ser la vestimenta, la lengua y el lenguaje o determinadas prácticas religiosas (Garner y Selod 2015). En lo que concierne al antisemitismo y la islamofobia, explica Nasar Meer (2013) la atribución de características estigmatizadoras a los individuos de una presunta tendencia grupal contribuye a la formación de categorías raciales que se aplican a minorías religiosas.

Combinando estas nociones de interpelación y racialización, Ghassan Hage (2010) define el racismo como el “proceso racial de interpelación” y por consiguiente distingue tres formas de interpelación que construyen el sujeto racializado:

- En primer lugar, el autor (2010: 121) describe la *no interpelación*, es decir, cuando se ignora e invisibiliza a la persona racializada en el ámbito (semi) público. Ser ignorado o tratado con indiferencia, llamado también “ostracización social”, tiene un duro impacto en la autoestima de las personas, minando asimismo los sentimientos de pertenencia (Bastian y Haslam 2010);
- Una segunda adscripción, que suele vincularse más directamente con el racismo, es la *interpelación negativa*. La persona racializada recibe insultos y otras calificaciones negativas, a veces acompañadas con gestos, miradas o actitudes, todo esto contribuyendo a una visibilización dañina y perjudicial de su persona o grupo. Existen numerosas prácticas de racialización que se basan en diferentes interpelaciones negativas, como por ejemplo la criminalización de hombres jóvenes como ladrones o terroristas, o la extranjerización o victimización de mujeres musulmanas que llevan hiyab;
- Un tercer modo de racialización identificado por Hage, es la *interpelación errónea*⁶³ que, de acuerdo con el autor, tiene un impacto aún más traumático en las personas racializadas (2010: 125). La *interpelación errónea* ocurre cuando alguien cree que ha sido aludido, pensando que forma parte del colectivo al que se alude. No obstante, cuando la persona racializada responde a la llamada, se da cuenta que no fue dirigida a ella (2010: 122). Esta experiencia violenta de sentirse rechazada (puesto que previamente no era consciente de ser racializada) tiene un impacto negativo muy profundo en los sentimientos de pertenencia y la autopercepción de estas personas interpeladas erróneamente (Bastian y Haslam 2010).

2.5 REACCIONES AL DISCURSO HEGEMÓNICO

La construcción por parte de la sociedad no musulmana de la imagen de la mujer *hiyabí* como pasiva, víctima de su entorno y sin voz, refuerza precisamente su

⁶³ *Mis-interpellation* (Hage 2010)

supuesta falta de subjetividad, una dinámica que Al Saji denomina “de-subjetivización” (2010). En su trabajo sobre los debates públicos sobre las políticas seculares y sexuales en los Países Bajos, y sobre cómo estos debates interpelan a las mujeres musulmanas como ‘sujetos del debate’, Sarah Bracke (2011) indaga en las posibilidades y condiciones que tienen a su alcance estas jóvenes para responder. La autora identifica varias formas de reacción ante el discurso hegemónico que juzga a estas mujeres como sumisas, pasivas y no emancipadas:

- Una opción de la que disponen estas mujeres es *rechazar* la interpelación y *cuestionar* los términos en los que son interpeladas, tanto en general como específicamente, por ejemplo, cuestionando la posición de autoridad de la persona que realiza la interpelación (Bracke 2011: 38). Contestando al discurso dominante *atreviéndose a discrepar* (hooks 2015), la persona racializada, en su lucha por ser valorada (Hage 2010: 122), podría convertirse en lo que Althusser denomina el “sujeto malo, quien en ocasiones provoca la intervención [...] del aparato estatal” (2001 [1971]: 123). Parecida a esta reacción, está el rechazo a la adscripción racial descrito por Didier Fassin (2011: 424) adoptando a la vez el estigma como instrumento de combate;
- Otra opción es *abrazar* los términos de la interpelación y *asumir* la posición del ‘otro’, no tanto porque la persona interpelada esté de acuerdo con la terminología aplicada, sino porque se siente cada vez más consumida por las incesantes adscripciones negativas que le hacen sentir reacia a contestar (Bracke 2011: 41). La aceptación de la posición del “otro” permite al mismo tiempo la posibilidad de conceder una interpretación y un significado diferentes a los términos de la interpelación. En este sentido, el análisis de Bracke señala que de esta manera puede abrirse el campo discursivo para que el concepto de emancipación reciba otro significado, en este caso mediante la insistencia en una forma de emancipación islámica (2011: 41);
- Un tercer modo de reaccionar que ha identificado Bracke consiste en ignorar la interpelación, a la vez que se rechaza dedicar cualquier esfuerzo

a la negociación de los términos del discurso hegemónico. No entrar al debate puede estar motivado por diferentes razones, incluyendo la falta de tiempo o el miedo. En el estudio de Bracke, una mujer ignoró el discurso porque prefería dedicar su energía a participar activamente en una asociación religiosa. También Didier Fassin (2011), en su análisis sobre las actitudes que teóricamente pueden esperarse ante cualquier forma de categorización racial acompañada de prejuicios, comenta esta reacción que consiste en ignorar o fingir que se ignora dicha adscripción;

- Bracke también describe una cuarta reacción muy minoritaria,⁶⁴ el silencio. La persona racializada considera que su margen de maniobra en relación con el discurso hegemónico es muy limitado, por lo que para ella la única alternativa viable es recurrir al silencio (2011: 43), aunque se queda con el deseo de un discurso alternativo.

2.6 ISLAMOFOBIA

[...] The woman making herself small in the corner of her train seat
The children whose school went from 'Outstanding' to 'Special
Measures' in a heartbeat

The difference in numbers of memorials when Muslim lives are lost
The well-founded concerns that our phone calls and homes are being
watched

The contradictory calls to 'go back where you came from' *and*
assimilate
The negative stereotyping of us as suspects that they like to perpetuate

This is Islamophobia
It's not just personal and prejudicial
It's complicated, historical
and very deeply structural [...]"

[Suhaiymah Manzoor-Khan, fragmento del poema
Islamophobia 101, *Postcolonial Banter*, 2019]

⁶⁴ Bracke (2011: 42) escribe "[...] a ghost of a fo[u]rth mode of responding [...]"

Los procesos de producción y marcaje de la diferencia no son estáticos, sino que cambian según los contextos, conformando los cimientos de las relaciones [desiguales de poder. De acuerdo con lo expuesto previamente, el concepto de la racialización y su funcionamiento ayudan a comprender cómo las prácticas continuadas de atribución de características negativas, en este caso a una minoría religiosa, construyen categorías (raciales) y crean fronteras entre diferentes grupos de personas. En este sentido, la religión nunca ha estado ausente de la construcción de la “raza” ni del racismo, como demuestran, por ejemplo, los casos de los irlandeses católicos en Estados Unidos y el Reino Unido (Garner 2003), los moriscos en la península ibérica (Soyer 2013) o los judíos en numerosas partes de Europa (Jansen y Meer 2020; Meer 2013).

La racialización a nivel micro y macro de las personas musulmanas (o de aquellas percibidas como tales) mediante la atribución de un conjunto de rasgos estereotipados considerados innatos de los musulmanes (Garner y Selod 2015), persigue, entre otros motivos, su subordinación y marginación. En este sentido, la discriminación resultante es una forma de racismo y así lo define también muy claramente el Runnymede Trust, un *think tank* británico, en su informe de 2017:⁶⁵ “La islamofobia es racismo anti-musulmán” (2017: 1).⁶⁶ La definición explícita como racismo contra las personas musulmanas supuso un cambio importante respecto a la interpretación del concepto en su informe anterior, publicado en 1997 con el título “*Islamophobia, A challenge for us all*”,⁶⁷ en el que el Runnymede Trust había descrito la islamofobia como la hostilidad infundada hacia el islam y los musulmanes (1997: 4). El informe de 2017 incluye adicionalmente una definición más larga, entendiendo la islamofobia como

“cualquier distinción, exclusión o restricción hacia o preferencia contra las personas musulmanas (o aquellas percibidas como tales), con el objetivo o efecto de anular o perjudicar el reconocimiento, disfrute o ejercicio, en condiciones de igualdad, de derechos humanos y las libertadas fundamentales en el ámbito

⁶⁵<https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf>
[última consulta: 10 de septiembre de 2020]

⁶⁶ *Islamophobia is anti-Muslim racism* (2017: 1).

⁶⁷<https://www.runnymedetrust.org/companies/17/74/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html>
[última consulta: 10 de septiembre de 2020]

político, económico, social, cultural o cualquier otro ámbito de la vida pública.”
(2017: 7).⁶⁸

El término “islamofobia” fue acuñado a principios del siglo XX (Bangstad 2016; Sunier 2016) por el alto funcionario francés del Ministerio de las Colonias, Alain Quellien (Bravo López 2012), en su trabajo “La política musulmana en la África occidental francesa”,⁶⁹ publicado en 1910. En este documento, Quellien (1910: 133) define la islamofobia como “un prejuicio contra el islam, extendido entre pueblos de la civilización occidental y cristiana”.⁷⁰

A partir de los años 80, se empieza a usar el término en el debate político primero en el Reino Unido y algunos otros países europeos, mientras su empleo en las ciencias sociales se remonta a mediados de los años 90 (López Bargados y Ramírez 2015). En España, la noción de la islamofobia entra más tarde en el discurso público, a partir de 2000, pese a que las prácticas subyacentes a la discriminación contra personas musulmanas o leídas como tales, existían ya desde hace siglos en la península ibérica y más allá (García-Arenal y Wieggers 2016; Martín Corrales 2002; Soyer 2013).

La literatura académica cuenta con numerosos trabajos interesantes sobre los debates terminológicos relativos a la islamofobia (Bravo López 2012; Halliday 1999; Rosón 2011; Sayyid 2014; Sunier 2016). Para AbdoolKarim Vakil, la importancia del concepto no está en alcanzar una definición exhaustiva del mismo, sino en su utilidad como espacio de discusión y poder, con el fin de establecer un vocabulario político y una base legal de reconocimiento de la islamofobia como categoría social “mayor de edad” (2010: 277).

⁶⁸ Traducción propia del original en inglés: “*Islamophobia is any distinction, exclusion or restriction towards, or preference against, Muslims (or those perceived to be Muslims) that has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life.*”

⁶⁹ Para leer en línea este trabajo “*La Politique musulmane dans l’Afrique occidentale française*”: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6152175h.r=quellien.langFR> [última consulta: 10 de septiembre de 2020]

⁷⁰ Traducción propia del original en francés: “[Il y a toujours eu, et il y a encore,] un préjugé contre l’Islam répandu chez les peuples de civilisation occidentale et chrétienne.”(Quellien 1910: 133).

“La circulación del concepto debe servir para desafiar, deslegitimar y remover las bases, con el fin de poner de manifiesto las estructuras y restricciones islamóforas que impiden el reconocimiento de la racialización de las personas musulmanas, la criminalización de los jóvenes y la deslegitimación de la agencia de las mujeres musulmanas, entre otras.”⁷¹

De acuerdo con Ramírez (2011: 145), la islamofobia afecta especialmente a las mujeres en cuanto parte de las comunidades musulmanas y también en cuanto icono de la diferencia cultural. Su visibilidad, sobre todo en caso de llevar hiyab, les hace más vulnerables a agresiones en el espacio público, pero también complica el acceso al mercado laboral (Zine 2006: 240). No obstante, la islamofobia de género⁷² no solo lo es porque las musulmanas son sus principales víctimas (que también), sino además porque se instrumentaliza el discurso de la opresión de las mujeres musulmanas para legitimar distintas prácticas islamóforas,⁷³ como, por ejemplo, usar la cuestión de la desigualdad de género entre las comunidades musulmanas para obligarles a las musulmanas a quitar el hiyab, o discriminar a los hombres calificándoles de violentos o misóginos (Mijares et al. 2018).

Otros estudios importantes (Sheehi 2011; Kumar 2012; Kundnani 2016) indagan en los procesos ideológicos y las políticas imperialistas de Estados Unidos, que han originado y siguen fomentando la islamofobia con el objetivo de poder invadir otros países y suprimir las voces disidentes dentro de su propia nación (Kumar 2012: pos. 3823). Para Sayyid, se trata de una forma de gubernamentalidad racializada, “una serie de intervenciones y clasificaciones que afectan al bienestar de las poblaciones designadas como musulmanas” (2014: 19).⁷⁴

⁷¹ Traducción propia del original en inglés: “*What is does require, is that the circulation of the concept challenges, delegitimises and shifts the ground to reveal Islamophobic structures and strictures, that prevent the racialisation of Muslims, the criminalisation of Muslim youth or the delegitimation of Muslim women’s agency, for example, from being recognised.*” (Vakil 2010: 278).

⁷² El término “*gendered Islamophobia*” fue acuñado por Jasmin Zine (2006) y ha sido traducido al español como “islamofobia generizada” o “islamofobia de género”.

⁷³ Como, por ejemplo, usar la desigualdad de género en las comunidades musulmanas para obligarles a las musulmanas a quitar su hiyab, o empleándola en la discriminación de los hombres musulmanes clasificándoles como violentos, misóginos, etc.

⁷⁴ Traducción propia del original en inglés: “*Islamophobia is a form of racialized governmentality. [...] It is a series of interventions and classifications that affect the well-being of populations designated as Muslim.*”

Más allá de la consideración de la islamofobia como resultado de procesos discursivos o ideológicos abstractos, Massoumi et al. (2017) optan por estudiar el fenómeno del racismo estructural islamófobo como el producto de acciones concretas emprendidas para conseguir algún beneficio. Por tanto, estos autores y autoras examinan las prácticas políticas que afectan de modo desproporcionado a las personas musulmanas, con un enfoque específico en los agentes e instituciones que desarrollan dichas prácticas. Respecto al Reino Unido, concluyen que el Estado es la columna vertebral del racismo antimusulmán, especialmente como resultado de las actividades de su aparato contraterrorista (2017: 22), basado en un discurso de “contra-radicalización” que fue importado, según Fadil et al. (2019: 9), desde los Países Bajos a partir de 2005.

Otros agentes sociales colectivos esenciales en el origen y la legitimación de la islamofobia son, en la opinión de Massoumi et al., el movimiento neoconservador;⁷⁵ partes del movimiento sionista; el movimiento “*counterjihad*”⁷⁶ (y la ultraderecha); así como elementos de movimientos liberales, de izquierda, laicistas y feministas (2017: 17).

De un modo similar, las políticas securitarias implantadas en España a partir del llamado “Pacto Antiyihadista”, adoptado en 2015 inicialmente por los dos partidos nacionales más votados, resultan básicas en la construcción del “sujeto sospechoso musulmán/a potencialmente terrorista” (Télez Delgado 2018). Existen otros planes y protocolos de diferente rango territorial, desde el nacional al local como el Protocolo de Detección, prevención e intervención en procesos de Radicalización y Extremismo Violento (PRODERAI/EV) adoptado por la Generalitat de Catalunya en 2016 y puesto en práctica por los Mossos d’Esquadra y el Departamento de Educación en escuelas y prisiones, entre otros centros. En noviembre de 2018, la Agencia para la Reeducción y Reinserción del Menor Infractor (ARRMI) de la Comunidad de Madrid puso en marcha un

⁷⁵ Respeto al movimiento neoconservador internacional, los autores señalan como miembro de dicho movimiento a la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES) cuyo presidente actual es José María Aznar (presidente del gobierno español 1996-2004) (Massoumi et al. 2017: 39)

⁷⁶ El movimiento *counterjihad* es una sección de la ultraderecha que se distingue por su hostilidad hacia migrantes, personas musulmanas e islam (Aked 2017: 199).

protocolo “para detectar y actuar ante procesos de radicalización en menores que cumplan medidas judiciales y frenar, así, un posible reclutamiento yihadista” (Douhaibi y Amazian 2019: 87).⁷⁷ Otro ejemplo es el Plan Transversal por la Convivencia y la Prevención de la Radicalización Violenta de la Ciudad de Málaga 2017-2020.⁷⁸ Además, mediante la difusión entre la población en general de determinados dispositivos, que funcionan como herramientas de control (como *AlertCops*⁷⁹ o www.stopradicalismos.es),⁸⁰ las fuerzas de seguridad del Estado parecen animar a la población a participar en estas prácticas islamófobas (Téllez Delgado 2018: 11). Cuestionar la identidad y/o subjetividad de las y los musulmanes a través del prisma de la seguridad ha ganado credibilidad, plausibilidad y hasta respetabilidad entre un público muy amplio (de Koning 2019). De Koning denomina estas prácticas como la “normalización de la islamofobia”. Es decir, no se reconoce la islamofobia como racismo, puesto que “su carácter islamófobo se esconde tras un posicionamiento que dice defender los valores culturales y la cohesión social contra una ideología supuestamente agresiva” (2019).⁸¹ De esta manera, el Estado en el marco de su ejercicio legítimo de la violencia, incorpora a unas poblaciones mientras excluye a otras (Ramírez 2011: 144).

Es evidente que ganar voz no es un proceso sencillo y el camino de las reivindicaciones está lleno de obstáculos. Precisamente por eso, Schramm et al. (2018: 252) ubican el poder de la subjetividad política como concepto analítico en la tensión entre el reconocimiento y el no reconocimiento. Las diferentes prácticas de categorización a las personas y colectivos musulmanes están íntimamente relacionadas con el reconocimiento o no de sus subjetividades políticas. El objetivo de no reconocer la subjetividad política de determinados

⁷⁷ <https://www.comunidad.madrid/notas-prensa/2018/11/02/comunidad-madrid-impulsa-protocolo-detectar-actuar-captacion-yihadista-menores> [última consulta: 14 de septiembre de 2020].

⁷⁸ <http://www.interior.gob.es/documents/642012/5179146/I+Plan+Transversal+por+la+Convivencia.pdf/b62bc722-c8f6-4677-9c3f-5841aa51ea40> [última consulta: 14 de septiembre de 2020].

⁷⁹ <https://alertcops.ses.mir.es/mialertcops/> [última consulta: 14 de septiembre de 2020]

⁸⁰ <https://stop-radicalismos.ses.mir.es/> [última consulta: 14 de septiembre de 2020]

⁸¹ Traducción propia del original en inglés: “*Its Islamophobic character is hidden behind a stance that claims to defend cultural values and social cohesion against what some people see as an aggressive ideology.*” <https://religionresearch.org/closer/2019/03/30/normalization-of-islamophobia-what-do-we-mean-by-that/> [última consulta: 27 de septiembre de 2020].

actores parece ser doble: no solo evita tener que atender a las voces musulmanas que reclaman sus derechos, reforzando así las posiciones de subordinación ya existentes, sino que sirve asimismo para gestionar las voces disidentes de la población en general (Ramírez 2016). Más adelante en esta Tesis veremos cómo gran parte de la lucha contra la islamofobia consiste precisamente en trabajar para conseguir que el Estado y sus diferentes administraciones reconozcan la existencia del racismo antimusulmán, como un primer paso en el desarrollo y la aplicación de las medidas necesarias para combatirlo.

2.7 LA MUSULMANIDAD

“[...] Our working definition is not merely imprecise, it is positively misleading. It would be more accurate (if cumbersome) to define the word along these lines: a form of hostility towards Jews as ‘Jews’, in which Jews are perceived as something other than what they are. Or more succinctly: hostility towards Jews as *not* Jews. For the ‘Jew’ towards whom the anti-Semite feels hostile is not a *real* Jew at all. Thinking that Jews are really ‘Jews’ is precisely the core of antisemitism.”

[Brian Klug (2013): 123 y 124]

El antisemitismo no es “la hostilidad hacia los judíos o al judaísmo”. Precisamente al determinar lo que es “ser judío”, el antisemitismo impide la capacidad de aquellas personas a las que señala como judías, de elaborar su propio juicio sobre lo que significa ser judías (Sayyid 2014: 14). Basándose en esta definición dada por Klug, Sayyid considera que, de un modo similar, la islamofobia persigue socavar las posibilidades de las personas musulmanas de proyectarse en el futuro *qua* musulmanas. Según el autor, antes de contestar a la pregunta “¿qué es un musulmán?”, debe reconocerse primero que “ser musulmán o musulmana” ya es una posición subjetiva sobradamente determinada. Siendo una posición subjetiva, “ser musulmán o musulmana” no implica un sujeto en sí. El “sujeto musulmán” existe porque otras personas (casi siempre no musulmanas) le nombran así y de esta forma, entra en los discursos.

Para el caso del Reino Unido, el uso durante varias décadas del término “musulmán británico” lo ha convertido en un concepto de gestión y subjetivización de la “musulmanidad británica”, contribuyendo a la racialización de los musulmanes que viven en Reino Unido y a la vez reprimiendo la movilización, la agencia política y los contrapúblicos subalternos musulmanes (Morris 2018). Por este motivo, el autor propone a la academia usar este concepto con sentido crítico y contextualizándolo en cada momento. Esto debería aplicarse igualmente al caso del “musulmán/a español/a”. Como explica Brubaker (2013), la categoría “musulmán o musulmana” es una categoría tanto de análisis, como de práctica social, política y religiosa, siendo la línea entre las dos poco precisa.

Como una categoría de práctica, la etiqueta de “musulmán” sirve para i) la autoidentificación tanto individual como colectiva, es decir, se trata de una identificación construida al interior de la comunidad musulmana (Télez Delgado 2011); y ii) para señalar a otras personas como musulmanas, en cuyo caso se trata de la atribución que desde fuera se hace del ser musulmán (Mijares 2014).

Los motivos para ser identificado o autoidentificarse como musulmán o musulmana pueden ser múltiples (y variantes en el tiempo y según el contexto). Definirse como musulmán o musulmana puede corresponder a un sentido religioso: una persona o un colectivo se identifica como practicante(s) del islam. De acuerdo con Talal Asad (2009 [1986]: 20)

“el islam no es una estructura social particular, ni una colección heterogénea de creencias, artefactos, costumbres y morales. Es una tradición. [...] Una tradición que consiste fundamentalmente en unos discursos que buscan instruir a sus practicantes sobre la forma y finalidad correctas de una determinada práctica que tiene una historia, precisamente porque está establecida. Estos discursos se relacionan conceptualmente con un *pasado* (cuando la práctica fue establecida y desde el que el conocimiento sobre su sentido y correcta representación fue transmitido), con un *futuro* (cómo puede garantizarse mejor el sentido de esa práctica a corto o largo plazo, o porqué debe modificarse o abandonarse) mediante

un *presente* (cómo se relaciona con otras prácticas, instituciones y condiciones sociales).”⁸²

Martin van Bruinessen (2003) añade a esta comprensión del concepto de tradición por parte de Asad una dimensión “no discursiva”, incluyendo las prácticas corporales, actitudes, caracteres y temperamentos. No obstante, la autodefinición como persona musulmana también puede estar motivada por cuestiones políticas (Gil Flores 2019: 436). Algunas autoidentificaciones son reacciones directas a la identificación hegemónica del otro (Brubaker 2013). Cuando el marcador de “musulmán” sirve para excluir a todo un grupo de personas, las propias personas o comunidades pueden asumir esta etiqueta como una forma de identidad y contestación política. Procesos de estas características han sido identificados por ejemplo en el Reino Unido donde jóvenes musulmanes se valían de una “identidad musulmana asertiva”, en palabras de Jacobson (1998: 33), para contrarrestar la exclusión y subordinación a la que estaban siendo sometidos. Otros ejemplos son el término de *indigène* (nativo/a) usado por el *Partie des Indigènes de la République* (PIR)⁸³ en Francia, para captar ese sentido de alteridad que viven las personas de origen inmigrante poscolonial (Silverstein 2018: 11) o la etiqueta “moro” reapropiada por el *Movimiento Moro Antirracista* (uMMA)⁸⁴ en España.

La autoidentificación no solo ocurre como reacción a la estigmatización directa y personal, sino también a la frecuente interpelación *como musulmanes* en la interacción privada o en debates públicos, en los que se pide una rendición de cuentas de lo que hacen o dicen otros (Brubaker 2013: 3). Se trata de procesos dinámicos, puesto que la (auto)identificación con un grupo no es una cuestión

⁸² Traducción propia del original en inglés: “*Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artifacts, customs and morals. It is a tradition. [...] A tradition consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history. These discourses relate conceptually to a past (when the practice was instituted, and from which the knowledge of its point and proper performance has been transmitted) and a future (how the point of that practice can best be secured in the short or long term, or why it should be modified or abandoned), through a present (how it is linked to other practices, institutions and social conditions).*”

⁸³ Fundado en 2005 por Houria Bouteldja y Sadri Khiari.

⁸⁴ <https://www.facebook.com/pg/Movimiento-Moro-Antirracista-2239331072767486/community/> [última consulta: 27 de septiembre de 2020]

estática o fija, sino que cambia en tiempo y lugar. Hoy día y sobre todo en los países de minoría musulmana, donde el islam es objeto de debates continuos con sus luchas, internas y externas a las comunidades, de representaciones opuestas, es difícil imaginarse que alguien se autoidentifique como musulmán sin haber reflexionado previamente sobre ello (Brubaker 2013).

Sayyid (2010) analiza los conceptos de “ser musulmán o musulmana” y la “musulmanidad” en otro sentido. Explica primero que, de acuerdo con las tradiciones islámicas dominantes, existen dos posiciones principales respecto a la naturaleza de la identidad musulmana:

- Una noción subjetiva, que se refiere a la persona que se identifica como musulmana. En principio es suficiente haber hecho la *shahada*,⁸⁵ no existiendo *a priori* una lista de rasgos o características que representen la musulmanidad;⁸⁶ y
- otra noción, ritualista, utilizada con frecuencia en la academia, y es la que identifica a un musulmán por su adherencia a una serie de prácticas y creencias (por ejemplo, ayunar en Ramadan, la peregrinación, rezar, etc.). No obstante, según Sayyid, esta definición reduce la musulmanidad a la observancia de unos ritos, obviando su naturaleza política, histórica y contingente (2010: 142).

En la opinión de este autor, enfatizar el carácter religioso de “ser musulmán” niega su carácter político y la islamofobia actúa precisamente contra esa agencia política musulmana (Sayyid 2014: 144). Contrario a relegar el “ser musulmán” a la esfera religiosa, el autor defiende que sí es posible una subjetividad política musulmana (2010: 129) y considera que la *umma*,⁸⁷ en tanto formación política diaspórica, carece en la actualidad de una estructura global política para albergar a todas las personas musulmanas (2010: 137). No obstante, Sayyid dice ser consciente de que muchos musulmanes confirman el carácter principalmente

⁸⁵ La *shahada* (en árabe شهادة) significa el “testimonio” y es la profesión de fe en el islam. Consiste en la afirmación de la unicidad de Dios mediante la pronunciación de la frase “no hay más dios que Dios y Muhammad es su profeta” (Pareja 1975).

⁸⁶ Según Sayyid (2010), estas características se construyen retroactivamente, en el acto de ser musulmán, como inherentes a una subjetividad musulmana.

⁸⁷ *Umma* (en árabe أمة) es la comunidad de creyentes.

religioso de la identidad musulmana, mientras que otras personas incluso rechazan la existencia de la *umma*.

El concepto de “musulmán” como categoría de análisis señala una adscripción religiosa y, al menos implícitamente, una religiosidad (Brubaker 2013: 5), además de marcar a una población como diferente a otras en cuanto a religión y religiosidad. Esto conlleva el riesgo de dar demasiada importancia a la religión como marco de referencia en perjuicio de otros marcos posiblemente más relevantes. Por ejemplo, los procesos que rigen la posición socioeconómica de las poblaciones de origen inmigrante tienen más relación con el origen social, las dinámicas del mercado laboral, el barrio, la escuela etc., que con la religión (Brubaker 2013: 5).

La objetivación forma parte del proceso de producción de sujetos y la investigadora como observadora juega un papel muy importante a la hora de “evaluar los procesos, dando vida pública a los mismos” (Fassin 2011: 425). Mediante la producción de conocimiento *sobre* musulmanes o de representaciones públicas *de* musulmanes y la calificación *como* musulmanes de personas y colectivos previamente llamados inmigrantes (Brubaker 2013: 5), la academia tiene una gran responsabilidad en la esencialización del islam y de las personas musulmanas (Ramírez 2014: 11). Es evidente que los musulmanes, como cualquier otra persona, no actúan solo como musulmanes, sino según los intereses de clase, edad, género o por cualquier otro motivo que caracteriza la actividad humana (Eickelman y Anderson, 2003).

La musulmanidad se ha definido como el conjunto de representaciones que desde las sociedades no musulmanas se tiene de lo que significa ser musulmán (Mijares 2014) o como la religiosidad islámica (Téllez 2011). También puede entenderse que la componen distintos factores que se articulan de maneras complejas y a veces contradictorias, entre los cuales la subjetividad religiosa no es lo más determinante (Planet 2008: 9). Como dice Ramírez, la musulmanidad depende más de la mirada (2014: 16).

3. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Para la elaboración de esta Tesis Doctoral se han empleado varios métodos de investigación, comprendiendo diferentes técnicas de investigación sociológica cualitativa, aparte de una búsqueda documental continua. Estas técnicas cualitativas, que tienen por objetivo la recogida de datos descriptivos para analizar las perspectivas de los propios actores del campo de estudio y que no son directivas, incluyen el grupo de discusión, la observación participante, la participación observante, así como la entrevista en profundidad. En los siguientes capítulos, se explica con más detalle en qué consiste cada técnica y cómo se han aplicado a lo largo de esta investigación.

Como se expondrá a continuación, durante el trabajo de campo los canales de información han sido múltiples. Algunos se han registrado mediante grabaciones de audio, sin embargo, la mayor parte de los datos recogidos tanto en conversaciones y entrevistas informales, así como en ponencias, conferencias y/o seminarios, ha sido anotada en los numerosos cuadernos de campo que se han escrito durante el proceso.

3.1 INVESTIGACIÓN DOCUMENTAL

Para la elaboración del marco teórico, se ha realizado una revisión continuada de bibliografía. A medida que llevaba a cabo el análisis teórico y realizaba una lectura atenta de las obras y artículos científicos seleccionados, el enfoque ha ido evolucionando, centrándose en conceptos distintos, aunque vinculados entre sí. Se han abordado, entre otras nociones, los conceptos de subjetividad política, lo político y la política, la esfera pública y su multiplicidad, la pertenencia, la interpelación, la racialización, la islamofobia y la musulmanidad.

Otra forma de aproximación al objeto de estudio y de recogida de información ha sido la exploración en internet de datos textuales y audiovisuales relacionados con los distintos (grupos de) actores: asociaciones musulmanas, representantes y dirigentes de estas y otras organizaciones, activistas y autoras, partidos políticos, etc. A veces el resultado de estas búsquedas ha servido para

complementar determinada información obtenida durante la fase de la observación participante.

La exploración en las páginas web y Facebook, cuentas de Twitter o canales de YouTube de las asociaciones y otras entidades musulmanas y/o institucionales, en periódicos nacionales y locales, en programas de radio y podcasts, me ha permitido juntar una gran cantidad de datos secundarios, que comprenden:

- comunicaciones escritas y publicadas por diferentes organizaciones musulmanas;
- artículos y noticias en prensa sobre actividades de instituciones y otras entidades;
- vídeos en YouTube preparados y subidos por dichas entidades o personas relacionadas con ellas;
- grabaciones de conferencias impartidas por representantes de asociaciones, instituciones o activistas (podcasts o video);
- programas de radio; y
- un número elevado de entrevistas publicadas en los medios de comunicación, hechas a personalidades que he considerado de interés para esta investigación por su función representativa y/o participación en diferentes asociaciones musulmanas o entidades religiosas.

Posteriormente, el conjunto de este material discursivo se ha estudiado procurando hacerlo desde una perspectiva crítica con la realidad social existente y teniendo presente que los discursos, aunque surgen como construcciones sociales, tienen unas consecuencias reales en la estructura social, como la discriminación y la desigualdad (Wodak y Meyer 2015: 16; van Dijk, 1999).

Además de la revisión bibliográfica y la búsqueda de información secundaria en internet, los datos sobre los que se basa esta investigación doctoral se han recogido mediante varias técnicas de investigación sociológica y antropológica que se detallan a continuación y que son: el grupo de discusión, la observación

participante y la participación observante y la entrevista en profundidad o semiestructurada.

3.2 GRUPO DE DISCUSIÓN

El trabajo de campo ha consistido en varias fases que no solo se relacionan con espacios temporales distintos, sino también con la aplicación de diferentes técnicas investigativas y tareas analíticas.

En primer lugar, se ha realizado un análisis del material obtenido mediante la conducción de seis grupos de discusión realizados en octubre de 2016 representativa de la población musulmana en Madrid. En el tercer trimestre de 2016 pude incorporarme al equipo de trabajo del proyecto I+D+i “Participación política, islam y transnacionalidad en el mundo árabo-islámico y en contexto migratorio”, CSO2014-52998-C3-1-P.⁸⁸ Puesto que unos de los principales objetivos del proyecto era examinar si la musulmanidad constituía un elemento determinante en la predisposición de las personas musulmanas a participar en algún tipo de iniciativa de acción colectiva, mi participación me permitió indagar en los parámetros desde los cuales las y los musulmanes que viven en Madrid participan en la esfera pública. Para ello, he analizado el material constituido por los audios, transcripciones y observaciones obtenidos mediante los grupos de discusión, que era la técnica de investigación de dicho proyecto.

La técnica del grupo de discusión fue desarrollada en los años 1970 por la Sociología Crítica española para la investigación del consumo y del comportamiento de los mercados (Gutiérrez Brito 2008; Ibañez 1979). Su base epistemológica se halla en la relación que existe entre el discurso y los procesos sociales (Ortí 1986). El principal objetivo de esta técnica es encontrar las representaciones sociales que circulan en los grupos sociales de referencia

⁸⁸ Proyecto I+D+i financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y con una duración hasta 31 de diciembre de 2017. Las investigadoras principales de dicho proyecto fueron Ana I. Planet Contreras y Ángeles Ramírez Fernández, ambas profesoras de la Universidad Autónoma de Madrid. El equipo de trabajo lo formaron Adil Moustououi, Daniel Ahmed Fernández, Daniel Gil-Benumeña, Fátima Tahiri, Laura Mijares, Lucía Ferreiro, Salvatore Madonia, Virtudes Téllez y la autora de esta Tesis.

(como los sistemas de normas y valores, el imaginario asociado a instituciones o colectivos o los discursos estereotipados) y que forman los discursos sociales en su conjunto (Alonso 1996).

Los grupos de discusión reproducen, en composición y dinámica, las situaciones sociales de referencia más relevantes en el proceso de génesis, expresión y confrontación ideológica de las actitudes y representaciones sociales relacionadas con el objeto de estudio (De Lucas 1992). En este sentido, el discurso colectivo (y no el de los individuos representando las posiciones sociales) que surge y que se actualiza durante la interacción, constituye la base a partir de la cual se indaga en las posiciones discursivas, construidas transversal y colectivamente.

El grupo de discusión es similar a otras técnicas de investigación grupales, aunque debe distinguirse de las que son más dirigidas (como, por ejemplo, el grupo focal). Mediante el debate del tema de investigación en grupos pequeños (preferiblemente unas ocho personas), que representan las características específicas del sector o la población objeto de estudio, el grupo de discusión facilita la libre producción de discursos. Durante unos 90 minutos, los y las participantes, desconocidos entre sí, mantienen una discusión abierta y espontánea provocada por la moderadora sin seguir unas preguntas predeterminadas.

Se necesita una homogeneidad básica entre los participantes de cada grupo (o una diversidad parcial y controlada) con el fin de optimizar la productividad discursiva. De acuerdo con Alonso (1996), es importante respetar el campo simbólico, puesto que una fragmentación excesiva impide la negociación de significados compartidos de las representaciones y categorías sociales.

Pese a que el discurso producido bajo estas circunstancias no ofrece una información completa, sí puede proporcionar los elementos básicos que determinan la identidad social del colectivo objeto de estudio (Colectivo Ióé 1995: 6). Por lo tanto, la técnica del grupo de discusión permite, siempre que se realiza de forma adecuada, asociar las posiciones discursivas dominantes con las

posiciones sociales, así como ahondar en las posibles fracturas existentes en las mismas (Conde Gutiérrez del Álamo 2009). De esta manera, el grupo de discusión es una técnica cualitativa que tiene un alcance cuantitativo.

3.3 OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y PARTICIPACIÓN OBSERVANTE

Teniendo en cuenta que la observación participante es uno de los modos de investigación que permite prestar mayor atención al punto de vista de los actores (Guasch 2002: 34) y que en esta Tesis se pretende explorar cómo y desde qué parámetros las poblaciones musulmanas que viven en España participan en el espacio público político, las conclusiones de los estudios realizados con los grupos de discusión han servido para indicar los espacios relevantes donde indagar en la naturaleza, la elaboración y el desarrollo de las reivindicaciones de las poblaciones musulmanas que viven en España.

El acercamiento a los espacios en los que realizar el trabajo de campo se ha basado en las conclusiones del análisis llevado a cabo del discurso colectivo de los grupos de discusión.

De acuerdo con estas conclusiones, la mayoría de las poblaciones musulmanas en Madrid se siente estigmatizada y discriminada. Son numerosos los mecanismos de marginación, incluyendo la extranjerización, la criminalización y la “ostracización” social, empleados sobre todo por parte de personas e instituciones españolas no musulmanas. Asimismo, el análisis muestra que la identificación como musulmana y/o extranjera no solo depende de una autoidentificación como tal (por un sentimiento de pertenencia a una práctica religiosa o a un origen marroquí), sino frecuentemente es consecuencia de la mencionada estigmatización. Ante estas situaciones de discriminación, los hombres musulmanes en general reaccionan con silencio, mientras que una parte de las mujeres, sobre todo jóvenes musulmanas nacidas y/o socializadas en España y con estudios universitarios, consideran imprescindible la organización colectiva para reivindicar una ciudadanía inclusiva.

En ciertos segmentos de los hombres y mujeres migradas desde Marruecos a España en una etapa más tardía de sus vidas, existe una fracción discursiva minoritaria sobre la necesidad de una movilización colectiva para mejorar sus condiciones de precariedad. De acuerdo con las palabras de Gramsci (1986: 27) respecto al “estado de alarma” en el que viven las clases subalternas, “cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor.” En ese sentido, he ido acercándome a una iniciativa reciente promovida por un grupo de mujeres migradas marroquíes que viven en una de las zonas más desfavorecidas de la Comunidad de Madrid, que es la Cañada Real Galiana.

Basándome en estas conclusiones y atendiendo a los objetivos de esta Tesis, los espacios a los que he dirigido el enfoque de mi investigación han sido los siguientes:

- El espacio desde el cual se lucha contra la discriminación antimusulmana. Es decir, los espacios en los que se organizan los proyectos contra la islamofobia y donde se mueven las personas y entidades que se dedican a ello;
- La participación en el espacio público por parte de mujeres jóvenes formadas y socializadas en España que reivindican una ciudadanía inclusiva;
- El trabajo asociativo que se está iniciando en un entorno de precariedad por personas trabajadoras socializadas en y migradas desde Marruecos.

Adicionalmente, puesto que el discurso colectivo producido en los de grupos de discusión apunta en varias ocasiones a la cuestión de no sentirse representados en absoluto por los políticos en España, he considerado que otro espacio de interés para esta investigación es el de la política representativa. Por este motivo, a lo largo del trabajo de campo, he tenido presente este asunto, incluso en las entrevistas semiestructuradas. Durante la investigación de campo he prestado también atención al desarrollo de actividades por parte de las personas nuevas musulmanas con el fin de averiguar si una menor discriminación puede implicar

una mayor participación política. Finalmente, teniendo en cuenta que las subjetividades surgen en el cruce de las interpelaciones provenientes de diferentes contextos, a lo largo de esta investigación he estado pendiente de las distintas interpelaciones que influyen en y construyen los discursos de los actores del campo de estudio.

El trabajo de campo de esta investigación ha incluido métodos más observacionales y otros más participativos. De acuerdo con Rosana Guber (2011: 67), los roles de la observadora participante y la participante observadora son el resultado de diferentes mezclas de ambas actividades. Estas combinaciones pueden variar en una escala que va desde la observación pura hasta la participación plena.

Respecto al trabajo de observación participante, el desempeño de la actividad por parte de la investigadora consiste en el papel de observadora externa que ocasionalmente participa en alguna actividad, mientras que en la participación observante la investigadora forma parte de y contribuye a los proyectos y actividades que desarrolla la organización en la que ésta realiza sus observaciones (Moeran 2007). Moeran considera que la participación observante supone un salto cualitativo en cuanto a la información que se puede conseguir y posteriormente analizar (2007: 13).

Con el objetivo de alcanzar una comprensión detallada de las perspectivas de otras personas, he llevado a cabo una *observación participante* principalmente entre junio de 2018 y junio de 2020. Al mismo tiempo, he podido realizar una *participación observante* desde diciembre de 2018 hasta marzo de 2020, como voluntaria en la asociación musulmana *Stop Islamofobia*,⁸⁹ una entidad legal española de ámbito nacional de reciente constitución.

⁸⁹ Basándome en la ética del cuidado y en el principio de “no perjudicar” a las y los interlocutores, uso en esta Tesis pseudónimos. Además, ya que esta investigación no busca posiciones individuales, sino los significados de las prácticas de las organizaciones en las que participan, considero que ni sus nombres ni las denominaciones de las entidades son datos imprescindibles para esta investigación.

3.3.1 Observación participante

Uno de los primeros acercamientos al espacio de sensibilización contra la islamofobia fue la asistencia a una mesa redonda en mayo de 2016 en Casa Árabe, en la que se presentaron dos informes sobre la islamofobia en España publicado ese mismo año. Uno era *Islamophobia in Spain. National Report 2015*,⁹⁰ realizado por Alfonso Casani, investigador de la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI).⁹¹ El otro informe⁹² había sido elaborado por el Observatorio Andaluz de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) y fue presentado aquella tarde por el entonces presidente de la UCIDE, Riay Tatary. Meses después, en marzo de 2017, fui invitada a participar como ponente en una conferencia junto a *Movimiento Contra la Intolerancia*.⁹³ Organizada por una asociación sociocultural en Collado Villalba (Madrid), en el acto, tanto la organización como la audiencia cuestionó la existencia de la islamofobia. A partir de aquellas fechas, hubo una proliferación de informes sobre islamofobia en España realizados por organizaciones nacionales y europeas (el *European Islamophobia Report*, los informes de la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia, del Observatorio Andaluz o de la *European Commission against Racism and Intolerance*, ECRI), así como presentaciones y conferencias, advirtiendo de un aumento en los últimos años de las agresiones y delitos contra las y los musulmanes. En paralelo surgieron distintas entidades e iniciativas de concienciación sobre la temática, como la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia (PCCI), *Stop Als Fenòmens Islamòfobs* (SAFI) en Cataluña y *Twist Islamophobia* de la FUNCI. Con el fin de conocer mejor el campo de estas organizaciones, en el año 2017 realicé varias entrevistas (informales y dos semiestructuradas) a responsables de la PCCI y del proyecto Twist.

Siendo el objetivo principal de esta Tesis el estudio de las voces musulmanas fuera del ámbito religioso, he asistido igualmente a actos organizados por

⁹⁰ Que es uno de los 25 informes nacionales incluidos en el *European Islamophobia Report 2015* publicado por SETA https://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015.pdf [última consulta: 25 de septiembre de 2020]

⁹¹ Más información sobre esta entidad en el capítulo 9.1.6 de esta Tesis.

⁹² <http://ucide.org/?q=es/content/islamof%C3%A1bia-en-espaa%C3%B1a-informe-anual-2015> [última consulta: 25 de septiembre de 2020]

⁹³ <http://www.movimientocontralaintolerancia.com/> [última consulta: 25 de septiembre de 2020]

personas y asociaciones socioculturales musulmanas sobre temas seculares, por ejemplo, la situación de mujeres musulmanas en España y dirigidos a un público musulmán. Igualmente, a conferencias y mesas redondas coordinadas en espacios institucionales que contaban con la participación de políticas musulmanas o representantes de entidades religiosas islámicas. Paralelamente, he visitado a otros colectivos marginados, participando en ocasiones en actividades organizadas por movimientos sociales no musulmanes, con los que determinadas asociaciones socioculturales musulmanas sostienen alianzas.

No obstante, con el fin de ubicar esta investigación en un contexto más amplio, me he acercado también a determinados espacios religiosos y personas responsables de entidades islámicas. Por un lado, he visitado distintas mezquitas de Madrid, algunas grandes, otras más pequeñas, algunas nuevas, otras no tanto, de diferentes corrientes islámicas y cuyos practicantes son de diferentes orígenes nacionales y posiciones socioeconómicas. Por otro lado, he entrevistado a (y mantenido múltiples conversaciones con) varios imames y divulgadores del islam que trabajan por todo el territorio estatal, así como a responsables de órganos institucionales representativos del islam ante la administración. Otras veces he asistido a conferencias donde los ponentes incluían a responsables de esta estructura institucional.

La mayoría de los acontecimientos a los que he podido asistir durante los años en los que he realizado el trabajo de campo, tuvieron lugar en diferentes municipios de la comunidad autónoma de Madrid (la ciudad de Madrid, Leganés, Fuenlabrada, Rivas Vaciamadrid, Getafe, Collado Villalba, etc.). También he viajado a otros lugares y contextos de la geografía española, para realizar entrevistas o asistir a conferencias u otros eventos organizados, concretamente en Castilla y León, Andalucía y la ciudad autónoma de Ceuta.

A finales de febrero de 2018 viajé a los Países Bajos para comenzar una estancia de investigación de tres meses en el Departamento de Antropología de la Universidad de Amsterdam bajo la supervisión de Martijn de Koning. Con el objetivo de aprender la metodología de investigación cualitativa y de conocer el contexto del islam y las personas musulmanas en aquel país, participé en

distintas actividades organizadas por el propio de Koning y el equipo de antropólogas con las que trabajaba. Al volver a principios de junio de 2018, coincidiendo con el mes de Ramadan, inauguré el trabajo de campo en Madrid asistiendo a un *iftar*⁹⁴ antirracista organizado por el colectivo *uMMA*⁹⁵ en un barrio céntrico de Madrid.

Como he dicho, la observación participante fue desarrollada de junio de 2018 a junio de 2020 respecto a varias asociaciones ubicadas en Madrid. A continuación, se describen tanto las características de cada una de ellas, como la naturaleza de mi participación en las mismas.

3.3.1.a) *Cambio Futuro*⁹⁶

Mi contacto con esta asociación de jóvenes musulmanas se remonta al año 2015, cuando comencé el trabajo de campo para la realización del Trabajo Fin de Máster (TFM) en el marco del Máster en Estudios Avanzados sobre el Islam en la Sociedad Europea Contemporánea de la Universidad Complutense de Madrid. Desde aquel momento, he mantenido una buena relación con varias de sus miembros fundadoras, con las que a veces quedo a comer o nos escribimos, lo que me ha permitido acceder con cierta facilidad a determinados eventos y espacios, algunos abiertos al público, otros en el ámbito privado. Asimismo, estos contactos han posibilitado sin mayor complicación la solicitud y realización de entrevistas semiestructuradas con varias de las miembros del “núcleo duro”. entre mayo de 2019 y enero de 2020.

Después de una fiesta multitudinaria en octubre de 2017 para celebrar sus cinco años de existencia y una época de cierta internacionalización de sus actividades y comunicaciones, me percaté del descenso del número de los eventos que solía

⁹⁴ La palabra *iftar* (en árabe إفتار) significa la ruptura del ayuno. Durante el mes de Ramadan, mes del ayuno diurno para las personas musulmanas, la cena de cada noche es un *iftar*.

⁹⁵ Véase el capítulo 9.1.5 de esta Tesis para información sobre este grupo de jóvenes antirracistas.

⁹⁶ He querido salvaguardar la anonimidad de mis interlocutores e interlocutoras, ya que la confianza es un pilar fundamental de la investigación antropológica. En este sentido, las denominaciones de las entidades con las que he tenido más relación y los nombres de mis interlocutores son pseudónimos.

organizar la asociación. Con el fin de confirmar mi percepción y conocer el curso del proyecto de Cambio Futuro, escribí a la entonces presidenta para solicitarle una entrevista, a la que amablemente accedió. Aunque durante un año largo no se organizaron apenas actividades (por lo que no pude realizar la observación participante tal y como se había concebido inicialmente al diseñar el proyecto de investigación), la realización de entrevistas y las numerosas conversaciones informales me han permitido recabar datos primordiales para esta Tesis.

3.3.1.b) *Juntas por la Mejora*

Juntas por la Mejora es otra entidad con la que he contactado durante la investigación, y en la que el acercamiento inicial fue más complicado. Esta asociación fue constituida en el 2018 por un grupo de mujeres magrebíes que viven en una de las zonas menos favorecidas de la Comunidad de Madrid, la Cañada Real. En febrero de 2019 conseguí entrar en contacto con una de las impulsoras y la actual presidenta de este proyecto, gracias a la intermediación de un colaborador de una fundación que organizaba actividades en dicha localidad.⁹⁷

Después de una conversación telefónica y unos primeros intentos de quedar con ellas, percibí cierta desconfianza hacia mí. Las posibles reservas me parecieron en todo momento lógicas y comprensibles, dado el contexto de estigmatización y criminalización que afectaba especialmente a los y las habitantes de este barrio. Por otra parte, la posición social asimétrica entre las miembros de la asociación y yo podía igualmente estar influyendo en ello (Guasch 2002: 44). No obstante, después de varias situaciones un tanto incómodas (para mí seguro, pero probablemente también para ellas), la relación mejoró mucho una vez que pude mostrar ser útil para ellas y con el tiempo la desconfianza fue desapareciendo. A pesar de las dificultades, hemos podido establecer unas relaciones de confianza mutua que me han resultado muy enriquecedoras profesional y, sobre todo, personalmente.

⁹⁷ Agradezco a Daniel Gil-Benumeya por ponerme en contacto con la persona que a su vez me facilitó los datos de contacto de la presidenta de esta asociación.

El interés por este proyecto asociativo para mi investigación doctoral estaba vinculado con la posición discursiva identificada en el análisis del material obtenido con los grupos de discusión realizados en octubre de 2016, que Mijares y Lems (2018) denominamos la *supervivencia individualista*. Dentro de dicha posición había una fracción minoritaria que defendía la movilización colectiva para mejorar sus condiciones socioeconómicas precarias. El hecho que un grupo de mujeres musulmanas procedentes de Marruecos hubiera creado una asociación en 2018, apuntaba a un posicionamiento no individualista, mediante el cual se había comenzado a participar en la esfera pública.

La observación participante en esta asociación ha consistido, entre otras, en la aproximación a y la observación de algunos de los espacios urbanos en los que estas mujeres se mueven: su vecindario, el despacho en la Casa de Asociaciones en Rivas-Vaciamadrid, el aula donde tienen las clases de yoga o el Centro Socio-comunitario de su barrio, donde mantienen algunas reuniones y organizan parte de sus actividades. He asistido a varios de los eventos en los que participan como asociación en el municipio donde se ubica la asociación como la fiesta de asociaciones o una fiesta marroquí en el festival de cine. Durante el confinamiento y parte del verano he mantenido una comunicación frecuente con la presidenta de Juntas por la Mejora por teléfono y por WhatsApp, espacio de interacción mediante el cual me ha informado de la actualidad en su barrio y de las actividades en las que ha estado involucrada la asociación durante estos meses. También he podido conocer el ambiente privado de las familias de algunas de las miembros y he asistido a varias reuniones con diferentes ONG que trabajan en aquella zona de Madrid.

3.3.2 Participación observante

Después de haber acudido en junio de 2017 a un evento de sensibilización sobre la islamofobia en España organizado por un partido político en un barrio madrileño de la zona noreste de la ciudad, entré en contacto con una de las ponentes del evento, una colaboradora de una ONG dedicada a combatir el racismo anti-musulmán. Por el interés que me despertaba su discurso y la

organización en la que militaba, le escribí unos días después para pedirle una entrevista sobre su actividad en aquella ONG). Mi interlocutora aceptó y la entrevista tuvo lugar el mismo mes de junio de 2017. A partir de esa fecha quedábamos con cierta regularidad a comer o tomar un café, la temática de la islamofobia y del activismo contra el racismo anti-musulmán en España ocupaba siempre una parte importante de nuestras conversaciones.

A mi vuelta a Madrid después de la estancia de investigación en Amsterdam, coincidimos en distintos eventos organizados en Madrid: como ponentes en un seminario sobre islamofobia, en una feria del libro hispanoárabe y en la manifestación antirracista. Por aquel entonces, en septiembre de 2018, tuve conocimiento por primera vez de un nuevo proyecto en el que comenzaba a involucrarse: la creación de una asociación independiente junto a otras personas musulmanas, hombres y mujeres, cuya misión principal sería la lucha en contra el racismo anti-musulmán en el estado español. Después de la manifestación antirracista de Madrid, nuestra relación comenzó a hacerse más estrecha, comenzando una época de acompañamiento, que continúa en la actualidad. Con ella asistí en diciembre de 2018 a una reunión con la Unidad de Gestión de la Diversidad de la Policía Municipal de Madrid (en adelante, UGD) en la sede de esta Unidad policial, ubicada en un edificio emblemático en el distrito centro de la capital. Ese momento, diciembre de 2018, marca el comienzo de mi relación formal como voluntaria de la nueva asociación *Stop Islamofobia* fundada ese otoño, labores que han sido interrumpidas por la redacción de esta Tesis.

3.3.2.a) *Stop Islamofobia*

Basándome en las observaciones de Wilkinson (2016) sobre el peso de cada papel, el de observadora y el de participante, considero que mi implicación en *Stop Islamofobia* ha sido de participación observante. Wilkinson coincide con Moeran (2007) en que la participación observante (frente a la observación participante) supone un salto en la calidad de los datos obtenidos ya que el/la investigador/a consigue adentrarse “entre bastidores”,⁹⁸ aumentando de esta

⁹⁸ Véase Goffman (1990) sobre *front stage* (“escenario”) vs *back stage* (“entre bastidores”).

manera la riqueza y validez de la información recogida sobre las relaciones sociales, las reglas y el funcionamiento de las cosas.

Mis tareas en Stop Islamofobia han sido numerosas, incluyendo las siguientes:

- Asistencia a reuniones, mesas técnicas y campañas antidiscriminatorias organizadas por la policía local de Madrid;
- Reuniones con instituciones locales, nacionales e internacionales para dar a conocer a la asociación;
- Preparación de propuestas de proyectos para su presentación a convocatorias de ayudas financieras para investigaciones;
- Reuniones de trabajo con asociaciones socioculturales para el desarrollo de proyectos conjuntos enfocados en la lucha contra la discriminación antimusulmana;
- Conferencias telefónicas internacionales con entidades musulmanas de otros países para la preparación de reuniones institucionales internacionales;
- Participación en cursos y talleres siempre relacionados con la temática del racismo y los delitos de odio;
- Participación en la preparación de escritos internacionales;
- Traducción y revisión de traducciones al castellano de informes, documentales, vídeos musicales, etc. relacionados con la islamofobia;
- Participación en la preparación y ejecución de proyectos de investigación.

Gran parte de las actividades de Stop Islamofobia tiene lugar en el ciberespacio. La asociación está presente en las redes sociales y los diferentes miembros usan las aplicaciones como WhatsApp como espacio de trabajo común y diario, debido a que viven en lugares dispersos. La toma de decisiones respecto a casi cualquier asunto relacionado con la asociación se hace de forma asamblearia a través de este espacio virtual. Asimismo, la cooperación con entidades musulmanas de otros países y las diferentes instituciones internacionales se lleva a cabo a través de reuniones por internet. Con la pandemia actual, esta presencia en el ciberespacio se ha visto incrementada.

Mi participación como miembro activa de esta asociación musulmana me ha facilitado el acercamiento a otras entidades y personas musulmanas ajenas a Stop Islamofobia. Por mi afiliación a esta entidad durante un tiempo prolongado he podido conocer (y compartir) las cuestiones que se consideran importantes en las reivindicaciones que existen entre una parte de las poblaciones musulmanas y los sentimientos que acompañan estas luchas. Asimismo, me ha permitido ser testigo de los numerosos cambios en las vidas, actividades, pensamientos, convicciones y discursos de mis interlocutoras.

3.4 ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA

“[...] descubrí que en contextos de marcada e insuperable asimetría los estigmatizados guardaban silencio y de ser posible ocultaban su identidad. Por el contrario, cuando no había demasiado en juego, entonces la reacción podía ser contestataria. En otras enseñanzas, rescataba nuevamente la importancia del trabajo de campo para visualizar las diferencias entre lo que la gente hace y lo que dice que hace [...].”

[Rosana Guber (2011:65)]

Taylor y Bogdan (2000 [1984]) entienden la entrevista en profundidad como reiterados encuentros cara a cara entre la entrevistadora y los interlocutores, dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los interlocutores respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal y como las expresan con sus propias palabras. Según estos autores, en este tipo de entrevistas la propia investigadora es el instrumento de la investigación y no el protocolo o formulario de la entrevista, mientras su tarea no es obtener solo respuestas, sino conocimiento sobre qué preguntas hacer y cómo hacerlas. En este sentido, explican Taylor y Bogdan, la entrevista en profundidad trata de averiguar lo que es importante para los interlocutores antes de centrarse en el interés de la investigación, por lo que es imprescindible que la investigadora establezca una relación de intimidad o comprensión con los y las interlocutoras (2000 [1984]).

A lo largo del trabajo de campo, durante la fase de observación participante y participación observante, he mantenido numerosas conversaciones y entrevistas informales. Asimismo, he realizado diez entrevistas cualitativas o “en profundidad” (Valles 2014). El objetivo de estas entrevistas ha sido principalmente confirmar datos ya recabados mediante la observación participante y la búsqueda de datos secundarios, a veces para ampliar el contexto. No obstante, en esta Tesis el grueso del trabajo analítico se basa en la información recogida mediante las técnicas de la observación participante y la participación observante, no en un análisis de entrevistas puntuales.

Una lista inicial de “posibles entrevistas”, preparada al comienzo de la observación participante, se ha visto modificada sustancialmente a lo largo del trabajo de campo, por lo que iba viendo y aprendiendo. También, en alguna ocasión, el cambio en la lista inicial se ha debido a que las personas “candidatas a ser entrevistadas” formaban parte de determinados colectivos que han cesado sus actividades y, en otra ocasión, era la pandemia que ha interrumpido de forma abrupta el trabajo de campo.

Mi interés para entrevistar a estas personas se ha basado en su participación activa como dirigentes, miembros o colaboradores en entidades religiosas y socioculturales musulmanas y en su consideración como interlocutores clave por el lugar que ocupan en dichas organizaciones. La mayoría tiene una posición relevante en la dirección o gestión de sus organizaciones, otras son incluso fundadoras de las mismas.

Algunas de las personas entrevistadas han sido seleccionadas específicamente por su extenso conocimiento de las realidades de las diferentes comunidades musulmanas del territorio estatal. Puesto que mantienen relaciones con numerosas entidades religiosas islámicas de diferentes corrientes y orígenes nacionales, son conocedores de los proyectos, conflictos y preocupaciones presentes entre dichos colectivos. En la misma medida que para los demás habitantes (no necesariamente musulmanes) de España, los contextos en los que viven las poblaciones musulmanas dentro del territorio estatal son de una enorme variedad. Las realidades en el País Vasco distan mucho, por ejemplo,

de la realidad ceutí en el continente norteafricano, mientras las preocupaciones de personas musulmanas en Cádiz son muy diferentes de las que viven en Cataluña. Por lo tanto, me ha parecido interesante poder entrevistar a conocedores de estas diferentes realidades.

Aunque de edades muy variadas, la mayoría de las personas a las que he entrevistado tiene menos de cuarenta años. A muchas de ellas ya las había conocido con anterioridad al momento de las entrevistas, pues habíamos coincidido en diversos eventos, seminarios y reuniones. Por lo tanto, la relación cordial previamente establecida con dichas personas me ha facilitado enormemente el acceso a ellas para ser entrevistadas. Las entrevistas han tenido lugar siempre en un ambiente amable sin demasiada tensión. Solo en uno de los casos apenas conocía a la persona que iba a entrevistar, pero también con ella el encuentro se realizó de forma agradable.

Teniendo en cuenta los objetivos de investigación, mis preguntas a las personas entrevistadas han seguido una estructura similar. Primero, me he interesado por conocer los motivos de la creación de sus organizaciones y/o de las actividades en las que participan, así como en qué consisten los proyectos y las tareas que llevan a cabo. Además, me ha interesado saber a quiénes iban dirigidas estas actividades y con quiénes trabajaban para lograr los objetivos. Casi siempre terminaba preguntando sobre sus preocupaciones en aquel momento o las de sus organizaciones, así como sobre sus retos para los próximos años. Lógicamente, las preguntas y cuestiones que consideradas relevantes han variado dependiendo de la persona, su puesto y funciones dentro de cada asociación. Previamente me había informado sobre las actividades de la persona que iba a entrevistar y de las organizaciones en las que militaban, habiendo leído asimismo otras entrevistas concedidas recientemente en los medios de comunicación. Esta información no solo me ha servido para no duplicar determinadas preguntas, sino también para confirmar ciertas cuestiones de interés específico para mi investigación.

Con el permiso de las y los entrevistados he podido grabar las entrevistas, confirmándoles por mi parte, antes de comenzar dichas entrevistas, el

anonimato.⁹⁹ En dos ocasiones el archivo de la grabación resultó de mala calidad por el ruido en la calle o de la cafetería en la que nos encontrábamos realizando la entrevista. A partir de estas experiencias decidí evitar el riesgo de cometer el mismo error, procurando que las entrevistas siguientes tenían lugar en espacios menos expuestos al ruido, como la oficina de un entrevistado o alquilando un espacio en un edificio céntrico de *co-working*. De esta manera, he podido asegurarme la calidad del archivo de audio. En ciertos espacios y dinámicas del trabajo de campo, la grabadora puede resultar ser un obstáculo en las relaciones sociales y en esta investigación, con frecuencia he considerado que el uso de la grabadora no era conveniente, por ejemplo, en las conversaciones con las mujeres de Juntas por la Mejora. Después de cada entrevista he tomado nota en mi diario de campo de mis observaciones sobre lo ocurrido o dicho durante la entrevista.

Una vez grabadas las entrevistas, he procedido a la transcripción literal de los archivos de audio. El proceso de transcripción es una buena forma de comenzar el análisis de los discursos, a la vez que sirve de aprendizaje de cara a mejorar las entrevistas siguientes (por ejemplo, intensificando la escucha o procurando hablar menos), ya que la escucha repetitiva y continuada de la grabación ayuda a repasar los momentos de tensión y los modos de realizar las preguntas, aparte de internalizar los discursos debidamente para su posterior análisis.

La tabla siguiente proporciona los datos básicos de las personas a las que se ha realizado una entrevista en profundidad.

⁹⁹ En varias ocasiones, mis interlocutores/as me dijeron que no les importaba el anonimato de las entrevistas. No obstante, basándome en la ética del cuidado y en el principio de “no perjudicar” a las y los interlocutores, uso en esta tesis pseudónimos. Además, puesto que esta investigación no busca posiciones individuales sino los significados de las prácticas de las organizaciones en las que participan, considero que ni sus nombres ni las denominaciones de las entidades son datos imprescindibles para esta investigación (de Koning et al. 2019; Téllez Delgado 2011).

Tabla 4. *Datos básicos de las personas a las que se ha realizado entrevistas en profundidad*

	Nombre	Edad	Actividad	Fecha entrevista
1	Ismael	25-35	Responsable proyecto anti-islamofobia	junio de 2018
2	Yasmin	35-45	Colaboradora entidad anti-islamofobia	junio de 2018
3	Marwan	30-40	Colaborador entidad religiosa y asociación sociocultural	abril de 2019
4	Aisha	20-30	Dirigente asociación sociocultural <i>Cambio Futuro</i>	mayo de 2019
5	Nora	50-65	Dirigente entidad religiosa y entidad anti-islamofobia	noviembre de 2019
6	Imán	50-65	Dirigente entidad religiosa y asociación sociocultural	noviembre de 2019
7	Omar	35-45	Dirigente entidad religiosa y asociación sociocultural	diciembre de 2019
8	Hafsa	20-30	Miembro activo asociación cultural <i>Cambio Futuro</i>	enero de 2020
9	Fátima	35-45	Dirigente asociación sociocultural <i>Stop Islamofobia</i>	marzo de 2020
10	Warda	35-45	Dirigente asociación sociocultural <i>Juntas por la Mejora</i>	junio de 2020

**II. SEGUNDA PARTE: SUBALTERNIDAD Y POBLACIONES
MUSULMANAS EN MADRID**

4. LA REALIZACIÓN DE LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN

4.1 LA COMPOSICIÓN DE LOS GRUPOS Y EL MATERIAL OBJETO DE ANÁLISIS

La composición de los grupos de discusión fue diseñada en septiembre de 2016 teniendo en cuenta los estudios sobre las comunidades musulmanas en el contexto nacional y regional madrileño (Planet Contreras 2014; Observatorio Andalusi 2016). Puesto que se partía de la hipótesis de que la musulmanidad no conlleva necesariamente una predisposición al activismo, la intersección con otras categorías fue considerada imprescindible.

Una primera categoría incluía la condición de “personas migrantes”, diferente a las categorías de “descendiente de migrante” o “persona de nacionalidad española nueva musulmana”. Formaban esta primera categoría las trabajadoras y trabajadores migrantes llegados de Marruecos desde los años 1980. La segunda categoría estaba compuesta por sus descendientes ya socializados mayoritariamente en Madrid. La tercera, por personas con nacionalidad española desde su nacimiento. Por lo tanto, las nacionalidades de los participantes en los grupos fueron la marroquí (migrantes musulmanes) y la española (descendientes de marroquíes y nuevos musulmanes). La decisión de incluir a una o dos personas nuevas musulmanas en cada grupo estaba basada en la hipótesis de

partida, y tenía como objetivo aportar conocimiento sobre la relación entre la musulmanidad y la predisposición a la acción colectiva.

Adicionalmente, en la configuración de los grupos tuvieron en cuenta otros elementos como el tipo de empleo, el nivel de estudios formales alcanzados y el género. En cuanto a esta cuestión, se decidió realizar grupos homogéneos, bien de hombres o mujeres, con el fin de optimizar la productividad discursiva (como se ha explicado en la página anterior), considerando que en los grupos mixtos podían surgir tensiones de diferente naturaleza.

Los grupos, consistiendo cada uno en siete u ocho participantes que fueron seleccionados y contactados por una empresa de investigación sociológica, se realizaron en un centro de reuniones ubicado en un lugar céntrico y accesible de Madrid.

Como se muestra en la tabla 5, los grupos I y II estaban formados por trabajadoras y trabajadores sin estudios superiores, mujeres y hombres en paro o amos y amas de casa, todos nacidos y socializados en Marruecos y que habían migrado a España en una fase tardía de sus vidas. Los grupos III y IV consistían en mujeres y hombres jóvenes nacidos y/o socializados en Madrid (o en otra parte de España) sin estudios superiores y cuyos padres habían migrado desde Marruecos. Los participantes de los grupos V y VI incluían mujeres y hombres jóvenes nacidos y/o socializados en España, hijas e hijos de padres migrantes magrebíes, ellas y ellos mismos estudiantes universitarios o ya con un título académico, trabajando o en paro. Como se ha mencionado anteriormente, cada grupo contaba con uno o dos personas nuevas musulmanas con el fin de obtener un conocimiento más completo sobre la relación entre musulmanidad y predisposición a la acción colectiva. En cuanto a las mujeres con hiyab de los grupos I, III y V, al menos dos o tres en cada grupo no llevaban hiyab. Con la excepción de una de ellas (grupo I), ninguna nueva musulmana lleva hiyab.

En la siguiente tabla se detallan las características de los participantes de los seis grupos de discusión.

Tabla 5. *Características de los participantes en los grupos de discusión*

GRUPO I	GRUPO II
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Mujeres migrantes y nuevas musulmanas ▪ Trabajadoras no cualificadas,¹⁰⁰ en paro y amas de casa ▪ Sin estudios superiores 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hombres migrantes y nuevos musulmanes ▪ Trabajadores no cualificados, en paro y amos de casa ▪ Sin estudios superiores
GRUPO III	GRUPO IV
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Mujeres nacidas o socializadas en España ▪ Hijas de familias migrantes que trabajan o trabajaron en empleos no cualificados ▪ Sin estudios universitarios 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hombres nacidos o socializados en España ▪ Hijos de familias migrantes que trabajan o trabajaron en empleos no cualificados ▪ Sin estudios universitarios
GRUPO V	GRUPO VI
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Mujeres nacidas o socializadas en España y nuevas musulmanas ▪ Hijas de familias migrantes que trabajan o trabajaron en empleos no cualificados ▪ Con estudios universitarios 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hombres nacidos o socializadas en España y nuevos musulmanes ▪ Hijos de familias migrantes que trabajan o trabajaron en empleos no cualificados ▪ Con estudios universitarios

Los audios de los seis grupos de discusión de los discursos colectivos, así como las transcripciones literales de dichos audios y las observaciones recogidas

¹⁰⁰ Puede cuestionarse la conceptualización del término “trabajo no cualificado”. <https://ctxt.es/es/20200601/Politica/32603/trabajo-no-cualificado-karl-marx-alienacion-mcdonalds-lizzie-oshea.htm> [última consulta: 30 de junio de 2020]. En esta tabla se mantiene el término, ya que se trata de datos que pertenecen al citado proyecto de I+D+i.

durante la realización de los grupos conforman el corpus de los datos analizados.¹⁰¹

4.2 ANÁLISIS EN DOBLE VERTIENTE

El corpus de los datos me ha permitido llevar a cabo un análisis en profundidad que descansa en una doble vertiente:

En primer lugar, el estudio de los datos me ha permitido indagar en la existencia o no de una conciencia colectiva subalterna entre las poblaciones musulmanas de Madrid, si dicha conciencia estaba basada o no en la musulmanidad y si, en tal caso, la subalternidad articulaba algún tipo de expresión de reivindicaciones organizada colectivamente.

En una segunda revisión de los datos, alertada durante el primer análisis por las numerosas y constantes interpelaciones negativas encontradas en el material procedente de los grupos de discusión, me centré en el análisis de las diferentes interpelaciones que afectan a las y los musulmanes de Madrid. Teniendo en cuenta la importancia de las dinámicas entre la interpelación, la articulación y el reconocimiento en los procesos de subjetivación política (Schramm et al. 2018), el objetivo fue examinar cómo los musulmanes de Madrid percibían e interpretaban la disponibilidad de opciones de agencia para alzar su voz y ser escuchados.

Los resultados de ambos análisis han servido de orientación para llevar a cabo la siguiente fase de esta investigación, la de la observación participante, e igualmente como guía en la exploración de datos secundarios sobre determinados actos y organizaciones en internet.

¹⁰¹ Aunque los audios y las transcripciones de los grupos de discusión fueron realizados por el equipo de investigación del proyecto y el material pertenece a dicho proyecto, el análisis de los datos que se presenta en esta Tesis es responsabilidad de la autora.

5. CONCIENCIA DE SUBALTERNIDAD Y DIVERSIDAD DE REIVINDICACIONES

Como se ha indicado previamente, un primer análisis de los grupos de discusión pretendía averiguar si entre las personas musulmanas que viven en Madrid existía una conciencia colectiva subalterna¹⁰² basada en la musulmanidad como sostén para cualquier expresión de reivindicaciones organizadas o no colectivamente.

Junto con Laura Mijares (Mijares y Lems 2018), encontramos en la combinación de los trabajos de Nancy Fraser (2000) sobre colectivos subordinados social y económicamente y de Farheen Z. Parvez (2017) sobre movimientos del revivalismo islámico en Francia y la India, una perspectiva de análisis que nos permitía eludir el énfasis en la cuestión identitaria religiosa. Más allá de la religión, consideramos importante indagar en otros factores relevantes en la construcción de identidades y en la posible organización de acción política contra las discriminaciones. Por ejemplo, consideramos determinantes otras cuestiones como la situación socioeconómica de los participantes o las relaciones de género, etc.

Fraser (2000) argumenta que las reclamaciones políticas que hacen los grupos minoritarios y/o minorizados deberían basarse en el reconocimiento del individuo como miembro pleno en la interacción social. Ello permitiría evitar que la lucha por el reconocimiento identitario terminase desplazando las posibles reivindicaciones por una redistribución más justa de los recursos económicos e impidiendo que el posible riesgo de formas represivas basadas en el comunitarismo (Fraser 2000: 119). Por su parte, Parvez (2017) había ahondado en su trabajo en la naturaleza de las demandas por parte de los miembros de colectivos religiosos musulmanes, llegando a la conclusión de que debía prestarse atención al tipo de secularismo de cada estado, así como a las relaciones existentes entre las distintas clases socioeconómicas de un determinado país o región. La autora incidía además en el papel de los estados

¹⁰² De acuerdo con Gramsci (1986), la subalternidad refiere a la conciencia de formar parte de una clase o grupo subordinado sometido a la iniciativa de las clases dominantes.

en los procesos de politización del islam y en los motivos por los que surgían los movimientos islámicos.

En primer lugar estudiamos si entre las personas que formaban las poblaciones musulmanas de Madrid existía la conciencia de una identidad subalterna compartida, basada o no en la musulmanidad. En caso de existir dicha conciencia compartida, nos interesaba saber si esta permitía la expresión de reivindicaciones organizadas o no colectivamente. Después de indagar en la identidad grupal con la que se identificaban, nos centramos en el contenido de las reivindicaciones para averiguar cuáles eran las demandas y a quiénes se dirigían dichas reclamaciones. También nos interesaba la mención, explícita o no, a la necesidad de algún tipo de organización colectiva.

Desde estos trabajos, nuestro análisis nos permitió identificar cuatro posiciones discursivas en el marco del discurso de las poblaciones musulmanas de Madrid. Cada una de estas posiciones hacía referencia a una forma de entender la situación social que, a su vez, estaba determinada por la naturaleza de sus reivindicaciones. Las posiciones, construidas de manera transversal y colectiva en los grupos de discusión, fueron denominadas de la siguiente manera:

- *Resignación adaptativa;*
- *Supervivencia individualista;*
- *Reivindicación de la diferencia;* y
- *Ciudadanía inclusiva.*

La constatación más evidente fue que en todos los segmentos de la población musulmana en Madrid existía una fuerte conciencia de subalternidad, no ligada únicamente a la musulmanidad. En buena parte de las ocasiones, la extranjería, en combinación o no con la musulmanidad, jugaba un papel crucial. No obstante, identificarse como musulmán o extranjero no era una cuestión de autoidentificación, dependiente únicamente del sentimiento de pertenencia a una práctica religiosa o a la procedencia de Marruecos, sino que estaba causada sobre todo por las constantes interpelaciones negativas recibidas por parte de ciudadanos e instituciones no musulmanas en España.

La primera de las posiciones, denominada *resignación adaptativa*, representaba la posición de aquellos que no concebían ninguna posibilidad de modificar su alteridad subordinada. El discurso mayoritario en esta fracción reflejaba la resignación ante la precariedad y las discriminaciones, sosteniendo que solo adaptándose a las circunstancias podían sobrevivir.

“Aquí no tenemos que exigir.” [GDIII]

“[...] aunque tú tengas la razón, sabes, es tu palabra contra la del policía.”
[GDIV]

En cuanto a la posición que llamamos *supervivencia individualista*, sus defensores reclamaban principalmente un empleo que les permitiera llegar a fin de mes. Formada por todos los hombres migrantes y una parte de las mujeres que migraron desde el Magreb, la religiosidad musulmana no suponía en absoluto el centro de sus problemas ni de sus reivindicaciones. Se preocupaban, sobre todo, por encontrar vías de mejorar su situación de precariedad socioeconómica y generalmente, sus actuaciones se construían desde la actuación individual.

No obstante, sí encontramos una pequeña fracción dentro de esta posición que defendía una organización *colectiva transétnica*, considerando que el factor de unión de los inmigrantes, independientemente de su nacionalidad o religión, era la extranjería trabajadora (Mijares y Lems 2018). La necesidad de movilizarse, aunque minoritaria, era reivindicada cuando señalaban su deseo de ser representados

“Me gustaría que tenemos aquí voz y...y a alguien que nos representa.” [GDII]

por una persona que compadeciera su situación.

“[...] Una persona que entiende nuestros problemas y sacarlos a la luz, porque aquí nuestros hijos crecen.” [GDII]

Una tercera posición discursiva que identificamos fue la *reivindicación de la diferencia*, reclamando el reconocimiento institucional del derecho a la libertad religiosa. Esta posición reclamaba la aplicación de los derechos otorgados a las personas y comunidades musulmanas como minoría religiosa de notorio arraigo en el Estado español.¹⁰³ Dichos derechos incluyen, por ejemplo, la disponibilidad de un menú halal en los centros educativos públicos y concertados cuando lo pide un número suficiente de familias en el colegio. Por este motivo, una acción habitual entre las personas musulmanas parece ser la reclamación colectiva de ese derecho solicitando a la dirección de los centros escolares medidas para contrarrestar el disciplinamiento al que están sometidas las familias musulmanas.

“Hemos recogido firmas, hicimos una queja a comunidad y todo. La respuesta ‘Hay que respetar.’ ¿Hay que respetar el qué?” [GD I]

La cuarta posición, la *ciudadanía inclusiva*, se compone mayoritariamente de las personas jóvenes nacidas y/o socializadas en España y con estudios universitarios, para las cuales la musulmanidad y la españolidad son perfectamente compatibles. Sintiéndose ciudadanas y ciudadanos de pleno derecho, piden al estado y a la sociedad española el reconocimiento como participantes iguales a todos los efectos en la interacción social, independientemente de su religión.

¹⁰³ Otorgados por la Constitución (de 29 de diciembre de 1978), La Ley Orgánica de Libertad Religiosa (Ley 7/1980), así como por el marco legal establecido por el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, firmado el 10 de noviembre de 1992 (Ley 26/1992).

Tabla 6. *Resumen posiciones discursivas y reivindicaciones*

Posición discursiva	Reivindicación principal
Resignación adaptativa	No se reivindica nada
Supervivencia individualista	Empleo (no precario)
Reivindicación de la diferencia	Libertad religiosa, aplicación de derechos religiosos (Acuerdo de Cooperación 1992)
Ciudadanía inclusiva	Reconocimiento como iguales en la interacción social

6. OPCIONES DE AGENCIA ANTE LA RACIALIZACIÓN

Ante un campo discursivo dominado por adscripciones negativas y continuas referencias a situaciones de discriminación, decidí llevar a cabo un segundo análisis de los datos con un enfoque específico en las interpelaciones. Mi objetivo, además de indagar en quiénes y dónde se realizaban dichas interpelaciones, se centró también en analizar cómo estas adscripciones podían afectarles a las personas musulmanas en sus opciones de agencia.

Por ello, el análisis consta de dos partes: en la primera parte (apartado 6.1), se indaga en cómo las personas musulmanas se sienten interpeladas en su cotidianidad, ¿quiénes las interpelan? ¿Cómo y dónde? La segunda (apartado 6.2) examina cuáles son las reacciones por parte de estas personas a las diferentes interpelaciones, ¿consideran que tienen opciones de agencia para ganar voz y reivindicar sus derechos? ¿Se consigue ganar espacio y voz para ser escuchadas?

6.1 ENTRE LA CRIMINALIZACIÓN Y LA “OSTRACIZACIÓN” SOCIAL

Los resultados demuestran que la mayoría de estas poblaciones se siente estigmatizada y discriminada. La experiencia de estigmatización se debe principalmente a las *interpelaciones negativas* recibidas por parte de personas no musulmanas, que les hipervisibilizan mediante el abuso verbal y en ocasiones incluso físico. Son igualmente determinantes las *no interpelaciones*, que provocan la “ostracización” social del receptor, infundiéndole un sentimiento de inexistencia y de ser obviado socialmente. Una minoría relativamente pequeña, formada por hombres jóvenes con estudios universitarios y mujeres jóvenes sin hiyab, no se siente personalmente discriminada. Sin embargo, son conscientes de la estigmatización que sufren sus familiares, amistades y otras personas musulmanas.

6.1.1 Las interpelaciones negativas

Las musulmanas en Madrid que llevan hiyab se sienten con frecuencia categorizadas como sumisas y oprimidas, mientras que los hombres sin formación universitaria, tanto los que migraron desde Marruecos como los que nacieron en España, consideran que a menudo se les trata como ladrones o criminales. Los controles policiales son constantes, incluso por policías de paisano.

“En mi barrio...cada día me paran...cada día me paran” [GDIV]

La identificación policial arbitraria, así como la vigilancia rutinaria de las mezquitas, forman parte de una tendencia global (Parvez 2017: 2). A este respecto, el informe 2018 sobre las identificaciones policiales por perfil étnico en Cataluña (SOS Racisme Catalunya y Parade Pararme 2018) muestra una desproporcionalidad muy elevada, ya que, por cada persona de nacionalidad española parada, se identifican 7.4 personas extranjeras.¹⁰⁴ Además, estas

¹⁰⁴ Como indica el informe, los datos se basan en la nacionalidad y no en la etnicidad de las personas, por lo que se invisibiliza la discriminación en este aspecto que sufren las personas gitanas, afrodescendientes, asiaticodscendientes, etc. que tienen la nacionalidad española. <https://www.pareudepararme.org/informe-es/> [última consulta: 31 de agosto de 2020].

identificaciones arbitrarias parecen ser muy “efectivas” a la hora de inspirar miedo, criminalizar y silenciar a las personas que son paradas, cuya mayor preocupación a menudo es perder el permiso de residencia y trabajo.

Asimismo, la gran mayoría de las personas musulmanas en Madrid, con independencia de su momento de llegada a España, sienten que se les trata como a extranjeros no deseados, haciéndoles sentir que no pertenecen a la sociedad en la que viven. Una experiencia parecida es la que Martijn de Koning denomina “*allochtonisation*” (2016: 177).¹⁰⁵ Esta suerte de “extranjerización” hace referencia a vivencias similares por parte de personas musulmanas neerlandesas (y otras personas). No obstante, los hombres jóvenes con formación universitaria y las jóvenes musulmanas que no llevan hiyab, apenas parecen sufrir esta extranjerización.

Más perturbadora aún es la interpelación como terrorista o responsable de atentados terroristas. Con excepción de las y los nuevos musulmanes y de los hombres jóvenes de familias marroquíes con estudios universitarios, los hombres y las mujeres de todas las posiciones socioeconómicas perciben ser etiquetados como terroristas. Esto podría deberse a que son menos visibles “como musulmanes” (por ejemplo, por no llevar hiyab o por su estilo “occidental” de vestirse). Se considera que la adscripción de “terrorista” comenzó a usarse, o al menos incrementó sustancialmente, a partir del 11 de septiembre de 2001, sustituyendo la clasificación más común hasta esa fecha, la de extranjero no deseado (“*moro*”, marroquí, inmigrante, etc.).

6.1.2 Las no interpelaciones

Aparte de la flagrante discriminación causada por las anteriores identificaciones (sumisa y oprimida; criminal; extranjero indeseado o terrorista), en numerosas situaciones las personas musulmanas en Madrid sienten además que son

¹⁰⁵ La distinción usada en políticas y debates públicos en los Países Bajos entre los llamados “*autochtonen*” (autóctonos) y “*allochtonen*” (alóctonos) puede considerarse una forma de racialización que categoriza a las personas entre las que son “de aquí” y, las “de fuera”. En la práctica, un *allochtoon* alude en realidad a la persona que no tiene la piel (totalmente) blanca (de Koning 2016: 177).

tratadas como si no existiesen. La “no interpelación” es otra forma de racialización que provoca que una persona o colectivo se sienta invisible e ignorado (Hage 2010).

Puesto que las identificaciones racializadoras no siempre son claras, pueden darse simultáneamente una combinación de interpelaciones negativas y no-interpelaciones:

“En la calle [...] con el pañuelo te pisan y pasan, y si haces, dicen ‘Mira, ¡coges y te vuelves a tu país!’ [GDI]

También en la búsqueda por un puesto de trabajo puede sufrirse la percepción de ser ignorado:

“Aquí no te dan la oportunidad necesitas, no te la dan. Aunque estudies, ni de policía ni de conducir un autobús [...]. De verdad ¿tú has visto alguno aquí conducir el metro? ¡Nunca, nunca!” [GDIV]

“[...] si tú cumples los mismos requisitos, los mismos exámenes, estudias la misma carrera, incluso optas por una buena nota...no pueda acceder a un sitio al...al que tiene derecho.” [GDVI]

La denegación de un permiso de trabajo por parte de las autoridades estatales a los maridos de las mujeres que sí poseen tal permiso se interpreta igualmente como si estas personas no existiesen. Abocadas a la precariedad, tienen enormes dificultades para subsistir.

“El tema de la tarjeta sin trabajo,¹⁰⁶ yo no lo entiendo. ¿Por qué das a una persona una tarjeta sin trabajo? No puede ir al médico, no puede trabajar...Cuando tengas una tarjeta sin trabajo, ¿para qué te vale? ¿Para viajar? Vienes a España, necesitas un trabajo.” [GDII]

Generalmente, las personas que migraron desde Marruecos a España en una fase más tardía de sus vidas parecen más expuestas a ser invisibilizadas e ignoradas que los jóvenes musulmanes que se criaron en Madrid. Tal y como se

¹⁰⁶ Se refiere al “permiso de residencia sin autorización para trabajar”.

ha indicado en el capítulo 4.1, los grupos de discusión incluyeron una proporción limitada de nuevos musulmanes y musulmanas. Del análisis de dicho material parece deducirse que los nuevos musulmanes suelen padecer menos interpelaciones negativas por parte de personas no musulmanas y se les invisibiliza menos, a excepción de las nuevas musulmanas que no tienen estudios superiores y que llevan el hiyab, y que reciben un trato discriminatorio igual.

6.1.3 Asimetría

Las categorizaciones negativas las imponen generalmente las y los interpelantes (españoles) no musulmanes, tanto individuos como instituciones, quienes ocupan una posición asimétrica en relación con las personas racializadas. A menudo se trata de una asimetría múltiple, afectando al género, la edad, la nacionalidad, la posición económica, el nivel de estudios, etc. Por ejemplo, el jefe en el trabajo que prefiere un cambio de nombre:

“[...] y decirme mi jefe ‘Oye, que aquí vienen concejales, vienen políticos, vienen alcaldes. En vez de decir que tu nombre es Sana, prefiero que digas que te llamas Ana. Lo dejamos en Ana y así queda más español.’” [GDV]

Muy similar a la exclamación narrada por Frantz Fanon en *Peau noire, masques blancs* “¡Mira, un negro!”,¹⁰⁷ es el caso de tres ancianos españoles que andando juntos en una calle de un pueblo deciden gritar hacia una joven musulmana (nacida en España):

“¡Mira esa mora, que habrá venido en patera! ¿Qué hace aquí?” [GDIII]

También puede ser el equipo directivo del colegio o instituto (que no atiende a una petición de comida halal por parte de familias musulmanas), agentes de policía (que paran una vez tras otra a las mismas personas sin ofrecer ninguna

¹⁰⁷ “Tiens, un nègre!” (Fanon 1952: 89)

explicación) o los empleados municipales (ignorando a determinadas personas que esperan en la ventanilla), todos abusando de su posición de poder.

6.1.4 Espacios

Las mencionadas vivencias de discriminación ocurren en múltiples espacios que cubren gran parte de la vida diaria, incluyendo la calle, el transporte público, el trabajo, el colegio, el supermercado u otras tiendas, el campo de fútbol o la cancha de baloncesto, el ayuntamiento, la mezquita o cuando se busca una vivienda. Selod argumenta que las y los ciudadanos construyen fronteras en los espacios públicos mediante la creación de un ambiente hostil para los musulmanes (2018: 101). En los procesos de selección, no se tienen en cuenta a las personas musulmanas ni a sus *curricula*, ignorando sus habilidades. En el caso de conseguir un trabajo, pueden encontrar obstáculos adicionales que contribuyen al sentimiento de ser invisible, por ejemplo, cuando no se permite el ayuno en el mes de Ramadan o llevar el hiyab en el trabajo. Las agencias de alquiler de viviendas no aceptan a inquilinos musulmanes, supuestamente basándose en instrucciones recibidas de sus clientes propietarios:

“[...] la dueña no quiere una marroquí...No quiere ni árabes ni musulmanes ni marroquíes.” [GDV]

Además de estos sentimientos de ser ignorados o invisibilizados en situaciones y lugares cotidianos, existe otra percepción entre las personas musulmanas en Madrid, que es la de no sentirse representados por los políticos en España. En general, se considera que los políticos españoles no tienen en cuenta en absoluto los intereses, particularmente los socioeconómicos, de las personas musulmanas, ya sean inmigrantes o no.

6.1.5 Interpelación errónea

En los apartados anteriores se han mencionado las interpelaciones negativas y las llamadas “no interpelaciones” a las que están sometidos los musulmanes por parte de ciudadanos o instituciones no musulmanas en el ámbito (semi)público. Adicionalmente, se ha identificado una fracción discursiva menor, pero intensa, entre los hombres migrados desde Marruecos, que informa de experiencias de un fuerte rechazo. De acuerdo con Hage (2010), pueden denominarse *interpelaciones erróneas* (véase el capítulo 2.4 de esta Tesis).

Después de haber vivido y trabajado más de treinta años en España, el sentimiento de pertenencia a la sociedad española que tienen estos hombres recibe un golpe importante cuando se dan cuenta de que, al envejecer, ya no se les necesita en la España actual.

“...yo me he vuelto a vivir atrás, ¡atrás! Es que tienes cuarenta y ocho años aquí... es como no has trabajado nunca, no sirves para nada. No vas a trabajar ya nunca...” [DGII]

Estos trabajadores, migrados desde Marruecos hace varios decenios, notan que en realidad nunca han dejado de ser extranjeros. Han sobrepasado su “fecha de caducidad” y ahora en época de menor oferta de empleo, ya no son bienvenidos en España. En este sentido, Hage constata que este sentimiento de ser rechazado causa inevitablemente cierta desintegración social y psicológica (2010: 125). Cabe señalar que esta fracción discursiva expresa también su preocupación por el futuro de sus hijos e hijas en España, temiendo su exclusión de la sociedad y del país en que el han nacido y crecido.

Ninguna de las posiciones discursivas pone en duda las experiencias de discriminación. Únicamente surge un debate terminológico entre las jóvenes musulmanas socializadas en España (con o sin estudios superiores) sobre si estas vivencias pueden calificarse de racismo o no. En el discurso colectivo producido en octubre de 2016 (apenas) nadie usa la palabra “islamofobia” o “racismo anti-musulmán.”

6.1.6 Interpelaciones desde otros contextos

Es evidente que numerosas interpelaciones diferentes interfieren en la construcción de subjetividades. Obviamente las y los musulmanes en Madrid reciben interpelaciones de otros contextos discursivos. El estudio del material de los grupos de discusión demuestra que la tradición islámica discursiva (Asad 1986) y no discursiva (van Bruinessen 2003) interpela a todas las mujeres musulmanas madrileñas y a los hombres jóvenes socializados en España y que procuran ser buenas y buenos musulmanes en todos los aspectos de su vida cotidiana.

Mientras la religión parece ocupar un lugar muy importante en las vidas de las mujeres que migraron desde Marruecos, el discurso de los hombres marroquíes apenas incluye referencia alguna a la religiosidad islámica. Por otra parte, y como es lógico, la cultura y sociedad marroquíes están relativamente más presentes en la vida de las personas que se socializaron mayoritariamente en Marruecos en comparación con los jóvenes musulmanes de origen marroquí nacidos y/o criados en España.

En la fase de observación participante de esta investigación, se ha prestado especial atención a estas otras interpelaciones, como, por ejemplo, la cultura marroquí, la tradición islámica, el corpus legislativo español, los derechos humanos, etc., con el fin de comprender el papel y el poder de los diferentes discursos y contextos en la formación de posiciones de subjetividad política.

6.2 REACCIONES ANTE LA RACIALIZACIÓN

El racismo antimusulmán o el “proceso racial de interpelación” (Hage 2010), tiene lugar en las prácticas y espacios cotidianos de las personas musulmanas (y de aquellas leídas como tales), causando distintas formas de reacción a estas interpelaciones racializadoras. Los modos de contestar (o no) dependen de múltiples factores como, por ejemplo, el tipo de interpelación o la propia persona interpelada (género, edad, nivel de formación, socialización en España, situación legal, personalidad, etc.).

Este segundo análisis del discurso de los seis grupos de discusión, centrado en las interpelaciones dirigidas a los y las musulmanas en Madrid, ha derivado en la identificación de varias posiciones discursivas. Cada una se refiere a una manera diferente de responder al ser racializado por medio de determinadas interpelaciones negativas. Las dos posiciones principales son el *silencio* y el *cuestionamiento*. Igualmente, se han identificado otras tres posiciones minoritarias que pueden describirse como *ignorar* las interpelaciones negativas, *aceptarlas* o *culpase* a uno mismo.

La siguiente tabla muestra un resumen de las diferentes reacciones que las personas musulmanas en Madrid consideran que tienen a su disposición, cuando individuos o instituciones no musulmanas les victimizan (mujeres con hiyab), extranjerizan (todos), criminalizan como ladrones (los hombres sin estudios superiores) o califican de terroristas (todos).

Tabla 7. Análisis de las reacciones a las interpelaciones negativas.

	Sumisa, oprimida		Criminal, ladrón	Extranjero/a indeseable				Terrorista		
GDI	silencio			silencio	cues	abrazar	ignorar	cuestionar		
GDIII	cuestionar	auto culpa		cuestionar				cuestionar		
GDV	cuestionar	auto culpa		cuestionar				cues	abrazar	auto culpa
GDII			silencio	silencio	cues	abrazar	silencio		ignorar	
GDIV			silencio	cues	silencio			silencio	cuestionar	auto culpa
GDVI					silencio			silencio	cuestionar	auto culpa

6.2.1 “Yo oigo, veo y callo”

La posición discursiva que sostiene el *silencio* como reacción a las discriminaciones que se sufren, es compartida por todos los hombres

(independiente del grupo) y respecto a cada tipo de interpelación negativa que reciben (ya sea si se les llama o trata como criminal, extranjero indeseado o terrorista).

“Yo oigo, veo y callo. Que escuchas muchas cosas y las tienes que callar o cogerte e irte.” [GDIV]

Esta posición incluye asimismo a (una parte de) las mujeres nacidas y socializadas en Marruecos, que migraron a España más tarde y que no contestan cuando se les trata como extranjeras indeseables o cuando se las llama sumisas y oprimidas:

“[...] mejor, cierra la boca y ya está y déjale que te discute, que insulta...” [GDI]

Tanto los hombres migrados desde Marruecos, como los jóvenes plenamente socializados en España sin estudios universitarios, sienten que a menudo se les identifica como ladrones o criminales, entre otros motivos por los constantes controles policiales a los que se les somete. La gran mayoría de estos hombres permanece en silencio y no responde, para evitar problemas con las autoridades ya que necesitan poder renovar su permiso de residencia y trabajo. Saben que, en caso de conflicto, siempre son ellos los que salen perdiendo.

“Ni me voy a insultar con ellos, ni voy a hablar mal con ellos, porque el que tiene de perder soy yo. Me quiere meter un marrón, te lo mete...O una multa o cualquier cosa...” [GDIV]

En su trabajo sobre la vigilancia racializada de los musulmanes en Estados Unidos, Selod (2018) también señala que los hombres fueron más propensos que las mujeres a mantenerse en silencio debido al miedo a consecuencias punitivas. Otra razón para no contestar es la obediencia a la autoridad y la internalización de la idea que las autoridades están “haciendo su trabajo” [GDII]. Únicamente aquellos que poseen la nacionalidad española¹⁰⁸ consideran la

¹⁰⁸ Es decir, a efectos legales y administrativos tienen la ciudadanía española, habiendo obtenido la nacionalidad por nacimiento o residencia.

posibilidad de responder a la adscripción negativa, cuestionando los términos y la autoridad de la persona que les interpela.

“A mí no se me ríe ningún policía. A la mínima que yo le vea que me está faltando el respeto, le cojo el número de placa y me voy a meterle una hoja de reclamación para que se le bajen los humos [...]. Si tú le bajas los humos, ya te dice ‘Venga, toma tu documentación y vete.’” [GDIV]

Cuando literalmente se les llama terroristas (“¡Vete a Siria, yihadista!” [GDVI]) o cuando son objeto de miradas de miedo en el transporte público o se vandaliza su mezquita, nuevamente los hombres en general (tanto los migrantes marroquíes, como los jóvenes musulmanes españoles) tienden a optar por el silencio, aunque los motivos de este silencio pueden variar:

“Ahora estamos acostumbrados.” [GDIV]

“Tenemos que estar en tensión continuamente. El miedo a la gente que nos mira mal a nosotros, que tengan miedo a nosotros, y el miedo a que nos pase algo a nosotros, ¿sabes?” [GDIV]

Este miedo es muy parecido al que describe Sara Ahmed (2004: 126) en sus comentarios sobre el miedo en la obra *Peau Noir, Masques Blancs* de Frantz Fanon (1952). Ahmed explica que mientras el hombre negro sigue siendo el “objeto del miedo”, éste llega a sentir el miedo como suyo, estando amenazada su existencia.

La posición discursiva que consiste en la reacción con silencio a las interpelaciones negativas incluye también determinadas formas de autovigilancia (*selfpolicing*), que se manifiesta en, por ejemplo, la elección de la vestimenta, el idioma que se usa (Moustaoui 2020) o el comportamiento en el espacio (semi)público, con el objetivo de minimizar el riesgo de ser racializado. Selod (2018) llega a conclusiones similares respecto al auto disciplinamiento por parte de las y los musulmanes en Estados Unidos que tienen miedo a ser vigilados. En este sentido, el poder del control no solo se encuentra en la capacidad de un

estado a vigilar a sus habitantes, sino en conseguir que sean las propias poblaciones las que se autovigilen (2018: 12).

6.2.2 Contestar cuestionando

Una segunda posición discursiva que he identificado es todo lo contrario a permanecer en silencio. Se trata sobre todo de mujeres musulmanas jóvenes, nacidas y/o socializadas en España (con o sin estudios superiores), quienes *responden cuestionando* los términos de las adscripciones negativas a las que son sometidas, así como la autoridad de los interpelantes

“Por eso estamos nosotras, esta generación de jóvenes que tenemos que quitar todas esas barreras y luchar por todos los derechos de las mujeres y de los hombres también.” [GDIII]

Esta posición insiste en la búsqueda del conocimiento mediante el estudio y aprendizaje, así como en la necesidad de promocionar públicamente una actitud personal positiva que apoya y respalda las respuestas verbales. Dentro de esta posición, existe una fracción pequeña, pero de autoridad, que relaciona el buen comportamiento personal con la tradición islámica.

“Yo, desde pequeña mis padres me han enseñado así, nunca juzgar a la persona antes de conocerla. Primero también porque nuestra religión lo dice.” [GDIII]

“[...] volvemos a nuestro profeta, que es el MAYOR ejemplo que tenemos, y el mejor. Tenía compañeros y amigos judíos y cristianos [...]” [GDIII]

Mientras las mujeres migrantes socializadas en Marruecos se quedan en silencio cuando se las llama o trata como oprimidas o sumisas, las jóvenes musulmanas criadas en Madrid y que llevan hiyab, rechazan claramente esos términos de la interpelación.

“[...] yo me lo pongo porque quiero.” [GDV]

La práctica de deportes como el boxeo o el fútbol por parte de algunas de las jóvenes con pañuelo islámico puede considerarse, como indica también Selod (2018: 107), una forma de cuestionar la idea de que las musulmanas son pasivas y sumisas.

Cuando de alguna forma se les vincula con el terrorismo, las mujeres que migraron desde Marruecos y una parte de los hombres jóvenes criados en España con un nivel de formación superior sí reaccionan rechazando la acusación y optando por contestar:

“[...] pues vete a hablar con ellos, hablad con los que mata la gente y no conmigo. ¿Qué culpa tengo con el pañuelo? Es un pañuelo, nada más [...] no tenemos ninguna culpa, NINGUNA, vamos, NINGUNA.” [GDI]

“¿Responder a qué? ¿Qué he hecho yo para tener que responder a...a nada? Yo no tengo que responder a nada.” [GDVI]

“[...] están estos jóvenes que son universitarios...para decir a la sociedad que no es así, la visión negativa que tienen no es así, somos gente normal, como todo el mundo, y hace una vida normal.” [GDVI]

De acuerdo con lo mencionado anteriormente (en el capítulo 6.1.1), las personas musulmanas en Madrid de todas las posiciones sociales representadas en los grupos de discusión se sienten extranjerizadas en numerosas ocasiones. Nuevamente, las musulmanas jóvenes, con independencia de su nivel de educación formal, rechazan esta categorización y contestan cuestionando los términos de interpelación. La joven cuyo jefe le dijo que cambiara su nombre por uno más “español”, comentó que renunció a su trabajo al día siguiente. La chica a la que tres ancianos gritaron en la calle les replicó:

“¿Qué estás diciendo, a ver?’ Es que me puse de una mala leche, de verdad. ¡Yo nací aquí!” [GDIII]

Esta posición discursiva, que incorpora el rechazo a las clasificaciones excluyentes, la comparte también una parte de las mujeres migrantes:

“Vivo en mi país [...]. Este es también como mi país igual.” [GDI]

6.2.3 Ignorar; aceptar

Basándome en el material obtenido con los grupos de discusión realizados en octubre de 2016, he podido identificar dos modos de reacción adicionales, que no son ampliamente compartidos y solo están presentes entre los hombres y las mujeres migrantes. Una de estas posiciones consiste en *ignorar* la adscripción negativa y la mantiene una minoría de las mujeres migradas cuando se les trata como extranjeras ‘no deseadas’,

“Yo no hago caso, no me importa.” [GDI]

mientras que los hombres migrados desde Marruecos optan por ignorar y no contestar cuando desde la sociedad no musulmana se les interpela como terroristas.

La otra posición la representa una pequeña proporción de mujeres migrantes criadas en Marruecos, quienes parecen *aceptar*¹⁰⁹ la adscripción, a la vez que discuten el contenido y la autoridad de esa categorización de extranjeras no deseadas en su condición de sujeto de derechos:

“Yo me voy cuando quiero YO.” [GDI]

De nuevo, los hombres musulmanes madrileños, incluyendo aquellos con un nivel de estudios superiores, parecen más inclinados a reaccionar con silencio a estas adscripciones.

6.2.4 “La culpa es nuestra”

Finalmente, existe una posición minoritaria entre los y las jóvenes criadas en España, sin gran apoyo, pero aparentemente insistente, que culpa a los propios

¹⁰⁹ En términos de Sarah Bracke (2011) esta reacción puede denominarse *abrazar*.

musulmanes de su mala imagen. Se trata de una posición discursiva en la que la imagen negativa tiene su causa en el comportamiento de las propias poblaciones musulmanas, por ejemplo, por no adaptarse al estilo local de vestirse [GDV] o por considerar que “nunca nos hemos puesto a la defensiva.” [GDVI]

“O sea, lo hemos dejado caer sobre nosotros. Nunca hemos, nunca...bueno, hasta últimamente, nunca hemos dicho [...] el islam no tiene nada que ver con el terrorismo.” [GDVI]

Esta atribución de culpa a la propia persona o grupo de actores puede ser la consecuencia de haber internalizado las ideas que están detrás de las interpelaciones (Jacobs 2017) y como tal puede considerarse una variante del *abrazar* de Sarah Bracke (véase el capítulo 2.5 de esta Tesis). En este sentido, Pyke (2010: 557) explica que las personas subordinadas pueden distanciarse de los estereotipos que la sociedad dominante vincula con el grupo racializado, atribuyendo estos estereotipos negativos a otros miembros del grupo.

6.2.5 Ante la “ostracización”

Aparte de las diferentes formas de reacción a las interpelaciones negativas, la reacción general a la invisibilización y ostracización es nuevamente el silencio, a veces combinado con determinado lenguaje corporal que muestra un comportamiento positivo en el espacio público (como ceder el asiento a otra persona en el transporte público [GDI]). Aunque este tipo de acciones puede interpretarse como una manera de demostrar la existencia y pertenencia a la comunidad española en general, no obstante, expresan su deseo de tener un portavoz, una persona que les represente y que sea capaz de actuar en nombre y por cuenta de todos los migrantes con el fin de defender sus intereses socioeconómicos, independiente del país de procedencia, idioma o religión.

Este análisis del campo discursivo muestra asimismo que las poblaciones musulmanas en Madrid reciben otras interpelaciones que también influyen en sus posiciones subjetivas. Mientras para las mujeres migrantes el islam parece

ocupar un lugar central en sus vidas,¹¹⁰ el discurso de los hombres migrantes marroquíes apenas contiene referencias a la religiosidad. Asimismo, las personas que han migrado más tarde reciben interpelaciones por la cultura y sociedad marroquíes en mayor medida que las y los jóvenes musulmanes nacidos en España. También la cultura, la legislación y los medios de comunicación españoles les interpelan; se sienten interpelados por la discriminación laboral, de género o por edad. Igualmente, por el discurso más amplio e internacional de los derechos humanos.

En las siguientes partes de esta Tesis dedicadas al análisis de los datos recogidos durante la realización del trabajo de campo, se retoma con más profundidad la cuestión de la intersección de estos otros contextos en los procesos de subjetivación.

7. CONCLUSIONES

Los análisis del material discursivo obtenido de los seis grupos de discusión realizados en octubre de 2016 demuestran que la mayoría de los musulmanes madrileños se sienten discriminados en sus vidas y espacios cotidianos. La criminalización (por ejemplo, mediante las paradas por perfil étnico), la extranjerización y el ostracismo social al que son sometidos, junto a la “normalización” de la islamofobia (de Koning 2019), son mecanismos que buscan eliminar las condiciones materiales e inmateriales necesarias para que determinadas poblaciones puedan incorporarse a una posición desde la cual ganar voz, hacer reivindicaciones y ser escuchadas.

De acuerdo con Nisha Kapoor (2015: 106), la clasificación como terrorista contribuye al disciplinamiento de las poblaciones cuando otras categorías raciales más explícitas ya han perdido su aceptación social. Además, todas estas interpelaciones hechas por ciudadanos e instituciones no musulmanas y que racializan a las poblaciones musulmanas (Téllez Delgado 2018), se

¹¹⁰ Ramírez y Mijares (2018: 152) constataron algo parecido en cuanto a la centralidad del islam para mujeres migradas a España desde Marruecos.

retroalimentan en un proceso continuo que les construye como objeto de miedo o control (Ramírez 2011: 143) y con todas las consecuencias para sus sentimientos de pertenencia a la sociedad en la que viven.

Teniendo en cuenta que el espacio público es el espacio de la libertad, que se crea y mantiene mediante la acción y el discurso (Zerilli 2005: 166), las implicaciones de ser excluido del espacio (semi)público no deben subestimarse. Igual que el impacto de nuestra acción en el espacio es importante para el orden social, político y económico (Martín Rojo 2016), las consecuencias del espacio en nuestras acciones y discursos son fundamentales para la realización de prácticas mediante las cuales se forman las posiciones de subjetividad política.

Asimismo, cabe preguntarse si la esfera privada permanece protegida ante este discurso racializador, ya que las redes sociales o determinados mecanismos de control tienen sus propias maneras de entrar en los hogares y cabezas del “Otro musulmán”.

En cuanto a las diferentes formas de reaccionar a la racialización que las personas musulmanas en Madrid consideran que tienen a su disposición, he podido identificar dos posiciones discursivas principales. La primera, el *silencio*, es una reacción que comparten sobre todo los hombres musulmanes de todos los estamentos sociales, que no contestan cuando sufren discriminación. Este silencio no puede considerarse una elección por sí mismo: es el resultado de ser silenciado. Entre los hombres y mujeres migrantes, el silencio parece motivado principalmente por el temor a perder el permiso de residencia y/o trabajo, puesto que sin esta documentación no pueden quedarse en España. Los jóvenes musulmanes nacidos en España tienen miedo de otras medidas punitivas cuando se les criminaliza como ladrones o terroristas. Mantenerse callado puede englobar otras formas de autovigilancia (*selfpolicing*) como regularse la vestimenta o actitud para minimizar el riesgo de ser racializado. No obstante, el hecho de que una parte de los migrantes exprese la necesidad de un portavoz que les represente, sí apunta a un deseo de contestar.

Las interpelaciones racializadoras pueden producir además una internalización de la opresión por parte de los musulmanes, cuya autoinculpación reproduce a su vez las desigualdades raciales. Desanimados a contestar, parece que les quedan pocas alternativas de agencia política. Sin embargo, una parte de las jóvenes musulmanas socializadas en Madrid, a pesar de que su situación como musulmanas y mujeres es a menudo más precaria que la de los hombres, comparten la posición discursiva que insta a la lucha por una valorización, *rechazando* y *cuestionando* el contenido y la autoridad del discurso racista. Puede ser que su estatus como ciudadanas españolas (tener el documento nacional de identidad), el haberse criado y socializado en Madrid, así como su nivel de estudios, les hagan sentir en una posición más fuerte para hacer frente a los procesos de racialización a los que están sometidas. Al ser categorizadas como terroristas, una parte de las mujeres migradas también levanta la voz en contra de este tipo de criminalización.

III. TERCERA PARTE: EL CAMPO

8. LA ENTRADA EN EL CAMPO

Como se ha expuesto en la parte introductoria de la Tesis, con esta investigación doctoral se pretende averiguar si en el contexto social y político que surge en el Estado español a partir de 2011, existen nuevos procesos de creación de subjetividad política por parte de las poblaciones musulmanas que viven en España. Si es así, ¿de qué forma y desde qué parámetros participan las y los musulmanes en las transformaciones de las esferas públicas? ¿Cómo se incorporan a una posición desde la cual reivindicar sus derechos individuales y/o colectivos, civiles y/o religiosos? ¿Qué es lo que reivindican y a quién se dirigen estas reclamaciones?

Para poder responder a estas y otras preguntas, los resultados del material obtenido con los seis grupos de discusión llevados a cabo en octubre de 2016 en Madrid, han orientado el diseño y la realización de la siguiente fase de la investigación, especialmente en cuanto a la selección de los espacios dónde realizar la observación participante y de otros espacios en los que musulmanas y musulmanes levantan la voz.

Por un lado, el análisis muestra que una parte importante de las poblaciones musulmanas se siente discriminada y estigmatizada en su vida cotidiana. En el discurso colectivo de los grupos de discusión apenas se busca el apoyo entre las propias poblaciones musulmanas para combatir la marginación ni se usa la palabra islamofobia. Esto puede estar motivado porque consideran que otros

elementos, como el lugar de nacimiento, la edad, género, y/o una situación de precariedad socioeconómica, son igualmente importantes en la identidad subalterna.¹¹¹ No obstante, lo cierto es que en los últimos cinco años ha proliferado el número de informes anuales sobre islamofobia en lo que se muestra el aumento de los incidentes y delitos de odio antimusulmán.¹¹² Puesto que los grupos de discusión tuvieron lugar en 2016 y posteriormente ha habido un aumento de las campañas de sensibilización sobre la islamofobia, me ha parecido prioritario explorar el espacio de lucha contra el racismo anti-musulmán en España.

Por otro lado, una parte de los musulmanes que viven en Madrid, sobre todo mujeres jóvenes, estudiantes, plenamente socializadas en España, son conscientes de su discriminación continua y omnipresente. Estas jóvenes expresan determinadas reivindicaciones, como la aplicación en la práctica de sus derechos religiosos o el reconocimiento de su estatus como iguales en la interacción social, mientras sienten la necesidad de organizarse colectivamente. A fin de conocer cómo se llevan a cabo estas reclamaciones, decidí indagar en los diferentes espacios y/o colectivos formados por jóvenes musulmanas donde se insiste en una ciudadanía inclusiva.

Asimismo, mi análisis indicaba que, en ciertos segmentos de hombres y mujeres migradas desde Marruecos a España en una etapa más tardía de sus vidas, existe un discurso que aboga por la necesidad de movilizarse colectivamente para mejorar sus condiciones de precariedad. De acuerdo con las palabras de Gramsci (1986: 27) respecto al “estado de alarma” en el que viven las clases subalternas, “cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor.” Por este motivo, durante la investigación me he acercado a una iniciativa reciente promovida por un grupo de mujeres migradas marroquíes que viven en una de las zonas más desfavorecidas de la Comunidad de Madrid, que es la Cañada Real Galiana.

¹¹¹ En alguna ocasión en los grupos de discusión se usa el término “racismo” para referirse a las situaciones de discriminación que sufren.

¹¹² Los grupos de discusión tuvieron lugar en el 2016 y posteriormente ha habido un aumento de diferentes campañas de sensibilización sobre la islamofobia.

Otro espacio que he querido explorar basándome en mi análisis sobre las interpelaciones, es el espacio de la política representativa en España. De acuerdo con el discurso colectivo de los grupos, las y los musulmanes madrileños constatan que en general las y los políticos españoles no tienen en cuenta los intereses, particularmente los socioeconómicos, de las personas musulmanas, inmigrantes o no. Son invisibilizados precisamente por los partidos políticos, personas y formaciones que deben representar los intereses de la población en su conjunto.

Siendo consciente de que las personas musulmanas reciben interpelaciones desde diferentes contextos, no solo por parte de las personas e instituciones no musulmanas que les racializan, otro objetivo de la investigación ha sido analizar la intersección en los procesos de subjetivación política de las clasificaciones racializadoras que hemos visto en los capítulos anteriores. En consecuencia, durante el trabajo de campo he prestado especial atención a esta cuestión.

Por último y puesto que los resultados de mi análisis del material discursivo sugieren que las y los nuevos musulmanes no sufren el mismo tratamiento discriminatorio por parte de la sociedad no musulmana, a lo largo del trabajo de campo he indagado en cómo esto afecta a su participación en el escenario político español en un sentido amplio.

De acuerdo con lo comentado anteriormente, el discurso colectivo de los grupos de discusión fue producido en octubre de 2016, representando las posiciones discursivas de las y los musulmanes que viven en Madrid en aquel momento, año, situación y lugar. Aun sintiéndose estigmatizadas y marginadas en casi todos los espacios de su vida cotidiana, en 2016 la islamofobia no estaba aún en boca de las poblaciones musulmanas de Madrid. Con el auge de los informes anuales sobre la islamofobia en España por varias ONG españolas e internacionales (como los informes de la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia, la *European Network Against Racism* o el *European Islamophobia Report*), las presentaciones y conferencias sobre la temática con el fin de concienciar a la sociedad en general y la formación en esta materia de fiscales, jueces y las fuerzas de seguridad para sensibilizarles de los delitos de odio

antimusulmán, puede constatarse que la islamofobia entra de lleno “en el mercado español” a partir del año 2016.

Los resultados del análisis presentado en el capítulo anterior y basado en los grupos de discusión realizados en Madrid, no son extrapolables sin más a las personas autodefinidas o percibidas como musulmanas en otros lugares del territorio estatal. Sin embargo, han contribuido a la orientación y desarrollo de la observación participante, la participación observante, las entrevistas semiestructuradas y la búsqueda continuada de datos secundarios, tal y como muestro en los siguientes capítulos.

9. FRENTE A LA ISLAMOFOBIA

“Nos preocupa mucho la discriminación. Por dos motivos. Uno porque es injusto en sí, el odio es peligroso. Pero también me da miedo que provoque un desentendimiento que lleva a la violencia que puede originar, hacemos veinte años de pedagogía...” [entrevista Omar]

9.1 VOCES DIVERSAS CONTRA LA DISCRIMINACIÓN ANTIMUSULMANA

Uno de los principales objetivos de la islamofobia es excluir a todo un grupo de personas de la esfera pública y negarles su agencia (Sayyid 2010). Para luchar contra esta discriminación y todo lo que implica, en la última década se han formado en España varias asociaciones, algunas de las cuales asumen la categoría de “musulmana o musulmán” como base de resistencia y participación en la esfera pública. Su objetivo es levantar la voz contra la marginación y estigmatización que sufre gran parte de la población musulmana que vive en España.

9.1.1 El comienzo de la lucha

Una de las primeras entidades que se creó en España para trabajar a favor del ejercicio de la plena ciudadanía de las personas musulmanas y en contra de la discriminación antimusulmana fue la *Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia* (en adelante, la PCCI o Plataforma). Esta asociación, de ámbito nacional y con sede en Valencia, fue constituida en el año 2011 como una iniciativa del *Centro Cultural Islámico de Valencia, Junta Islámica y Movimiento Contra la Intolerancia*.¹¹³ En la Junta Directiva de la Plataforma participan personas (nuevas) musulmanas y no musulmanas vinculadas a dichas entidades.

En los primeros años de su existencia, la PCCI participó en numerosos eventos por todo el territorio del estado español, organizando campañas y concentraciones e impartiendo en talleres y jornadas contenido sobre la islamofobia o sobre la importancia de recuperar la historia islámica de España en los libros de texto escolares. Una de las tareas principales de la Plataforma fue el registro y la monitorización de todo tipo de actos de discriminación contra personas y colectivos musulmanes, prestando asimismo apoyo a las víctimas mediante el acompañamiento y el asesoramiento jurídico. Si la PCCI no cuenta con un colaborador o colaboradora que esté cerca del lugar donde ha ocurrido el incidente islamóforo, se trabaja juntamente con otras entidades afines, como *Musulmanes contra la Islamofobia* (sobre la que se comenta en el siguiente apartado) o *Movimiento contra la Intolerancia*.¹¹⁴

La labor más notoria de la Plataforma desde 2014 a 2018 ha sido la elaboración, publicación y presentación de informes anuales sobre la islamofobia en España. Estos informes, correspondientes a los años 2014, 2015, 2016 y 2017, demuestran cómo los incidentes islamófobos incrementan año tras año. Ello teniendo en cuenta, como reconoce la propia PCCI, que

¹¹³ Según el apartado de presentación en el informe 2017, publicado en febrero de 2018.

¹¹⁴ Movimiento contra la Intolerancia dispone de medios humanos y materiales en diferentes zonas del territorio estatal puesto que recibe financiación anual estatal.

“[...] los datos recogidos en este informe no representan la dimensión real del fenómeno, son los casos de los que hemos tenido constancia por denuncia directa en la Plataforma o por informaciones que nos envían las víctimas y los colectivos vulnerables [...]”¹¹⁵

Aunque las publicaciones sirven para concienciar a la sociedad civil en general de la existencia y el aumento de la islamofobia en España, su objetivo principal va más allá, dirigiéndose a las instituciones nacionales e internacionales con el fin de conseguir aquellas modificaciones legales necesarias para que se sancione administrativamente el discurso de odio. Según la PCCI, a efectos de tiempo, recaudación y otros medios, la sanción administrativa es más eficaz que la actual judicialización de los incidentes islamófobos:

“[...] entiendo que ni los abogados, ni los policías...No hay medios. El discurso de odio supera la capacidad del país entero.” [entrevista Yasmin]

En su lucha contra la islamofobia la Plataforma considera importante establecer y fomentar las relaciones con personas y asociaciones pertenecientes a otros colectivos objeto de discriminación, como el gitano o LGBTQ+. Por ejemplo, en la alianza con la Plataforma Orgullo Crítico¹¹⁶ se muestra un apoyo mutuo no solo por compartir experiencias de discriminación, sino también por mostrar una contranarrativa al discurso no musulmán que acusa a las comunidades musulmanas de ser homófobas, así como al discurso discriminatorio hacia este colectivo que se produce dentro de las comunidades musulmanas.

En la PCCI, la propia religiosidad no forma parte de las discusiones y reuniones de sus miembros, no es un tema del que se hable.

“Cada una es de su padre y de su madre, y lleva su islam. Desvirtuaría nuestro trabajo en contra de la discriminación y a favor de la plena ciudadanía de los musulmanes en España.” [entrevista Yasmin]

¹¹⁵ Informe anual de la PCCI sobre la islamofobia en España en 2015 (2016: 4).

¹¹⁶ <https://orgullocritico.wordpress.com/2017/> [última consulta: 26 de agosto de 2020]

Entre 2015 y 2017 hubo una época de cierta internacionalización de la PCCI tanto en las redes sociales como en las instituciones. La Plataforma se adhirió en julio de 2015 al movimiento internacional *No Hate Speech*,¹¹⁷ igualmente asistió en 2017 a la Conferencia Internacional de la Paz (un evento interreligioso organizado por *al-Azhar* en El Cairo) y en diciembre de ese año participó en el *Internet Governance Forum 2017* en las instalaciones de Naciones Unidas en Ginebra. Sin embargo, en la actualidad la Plataforma ha reducido notablemente su actividad. No solo ha dejado de realizar los informes anuales sobre la islamofobia en España, después de publicar el último en 2018 correspondiente a 2017, sino que además se está considerando la disolución de la entidad. De hecho, desde abril de 2018 no se publican novedades en su perfil de Facebook y ya en el año 2020 su página web no está en funcionamiento.

“Sí, primero, porque no tenemos los medios ni la capacidad para hacer recogida de datos, vamos a intentar que lo haga el Estado que es su obligación. Nosotros lo que hemos decidido desde hace dos años, porque ¿para qué vas a hacer que sabemos que está sesgado? Hacer un seguimiento de la islamofobia en los medios de comunicación, por Dios, es imposible.” [entrevista Nora]

La monitorización de los incidentes islamófobos, es decir el registro y la preparación de datos estadísticos sobre la discriminación antimusulmana, es una forma de visibilizar a las personas musulmanas, y especialmente las mujeres con hiyab, como víctimas de violencia islamófoba. Puede contribuir al empoderamiento de las personas musulmanas porque les ayuda a ganar voz y a desarrollar iniciativas con el objetivo final de corregir las desigualdades sociales basadas en prejuicios raciales. En este sentido, de Koning señala que los proyectos de lucha contra la islamofobia suponen un desafío a las prácticas de racialización, ya que a través del registro de los incidentes y las campañas de sensibilización sobre la discriminación islamófoba se contesta la invisibilización e hipervisibilización de las personas musulmanas (2016: 189). No obstante, la

¹¹⁷ El movimiento *No Hate Speech* (No al Discurso de Odio) fue lanzado en 2013 como una campaña juvenil y hasta el 2017 fue coordinado por el Departamento de la Juventud del Consejo de Europa. Busca combatir el discurso de odio animando a los jóvenes a defender en línea los derechos humanos y la democracia. En la actualidad, el movimiento sigue presente en los países europeos a través de campañas nacionales. <https://www.coe.int/en/web/no-hate-campaign/no-hate-speech-movement> [última consulta: 9 de septiembre de 2020]

monitorización también puede llevar a reforzar las divisiones raciales o a reproches de “autovictimización” (de Koning 2016: 186), incluso desde posiciones de responsabilidad dentro de las propias comunidades musulmanas:

“Pues mira, entre otras cosas no victimizando a la sociedad. Eso a mí me saltaron las alertas rápido, porque también construyes una identidad de víctima ¿no? entonces dices no...Una cosa es que haya víctimas, otra cosa es que ayudemos a que toda una comunidad sienta que es víctima de no sé cuánto [...]” [entrevista Nora]

En este sentido, explica Butler (2016) que precisamente esa vulnerabilidad puede constituirse en una fuerza potencialmente efectiva en las movilizaciones políticas. Mostrándose como víctimas, es decir, mostrar la precariedad de sus cuerpos, los cuales son el objeto de la discriminación antimusulmana, es una forma de resistencia que se opone a esa precariedad, reivindicando su derecho al espacio público y a la igualdad (2016: 15 y 26). Según Bracke, denegar esa vulnerabilidad parece sintomático de la construcción contemporánea de subjetividades (neoliberales), ya que una identificación con la dependencia, la necesidad y otros tipos de vulnerabilidad se considera vergonzosa (2016: 59).

En el caso de España, la falta de datos estadísticos específicos sobre el racismo antimusulmán complica la lucha. En la actualidad, la sociedad civil (musulmana) española no tiene medios materiales ni humanos para una monitorización exhaustiva. El Ministerio del Interior sí dispone de información sobre los delitos de odio antimusulmán, pero como veremos con detalle en el siguiente capítulo,¹¹⁸ no accede a facilitar un desglose de los datos correspondientes a la islamofobia. Sin información sobre estos delitos se dificulta la visibilización de la discriminación para poder concienciar a la población en su conjunto, así como para exigir responsabilidad a las autoridades en la protección de las y los ciudadanos musulmanes. Lo cierto es que el hecho de que las autoridades se

¹¹⁸ La segregación de datos sobre los delitos de odio se ha convertido es una de las principales reivindicaciones de la asociación *Stop Islamofobia*, a la que se dedica el capítulo 9.2 y en la que he podido realizar la participación observante.

nieguen a segregar los datos sobre la islamofobia en España puede interpretarse como una deliberada invisibilización de dicho racismo.

9.1.2 Contra el discurso de odio y a favor de los derechos religiosos

Otra entidad cuyo objetivo (y denominación) consiste en la lucha contra la islamofobia, es la asociación catalana *Musulmanes Contra la Islamofobia* (*McIslamofobia*). McIslamofobia nace en 2015 (inscrita en el Registro de Asociaciones de Cataluña desde febrero de 2017) de la mano de personas de confesión musulmana¹¹⁹

“con el fin de promover el activismo de los musulmanes en clave comunitaria y cooperativa para encontrar soluciones contra la islamofobia institucional, de los medios, social, en las redes sociales y en forma de extremismo violento.”¹²⁰

De acuerdo con la información de su página web, sus socios y colaboradores son personas musulmanas civiles, así como algunas entidades¹²¹ y entre sus fundadores destaca el portavoz actual, Ibrahim Miguel Ángel Pérez, nuevo musulmán y candidato en las elecciones municipales de 2015 por el partido *Barcelona en Comú*. Entre las organizaciones que apoyan a Musulmanes Contra la Islamofobia se encuentran varias entidades religiosas de diferentes corrientes islámicas y culturales, mayoritariamente con sede en Cataluña.¹²²

En los últimos años, McIslamofobia dedica gran parte de sus esfuerzos al trabajo jurídico contra el discurso de odio, con independencia del lugar dentro del estado español donde haya ocurrido el delito. Cuando considera que las declaraciones públicas de determinadas personas, principalmente políticos y periodistas son constituyentes del delito de discurso de odio hacia las personas musulmanas,

¹¹⁹ De acuerdo con su web, son bienvenidas todas aquellas personas que apoyan el proyecto. <https://mcislamofobia.org/mcislamofobia/> [último consulta: 21 de julio de 2020]

¹²⁰ <https://mcislamofobia.org/mcislamofobia/que-fem> [último consulta: 21 de julio de 2020]

¹²¹ <https://mcislamofobia.org/mcislamofobia/qui-som> [última consulta: 21 de julio de 2020]

¹²² <https://mcislamofobia.org/organitzacions> [última consulta: 22 de julio de 2020]

esta asociación prepara e interpone denuncias ante las fiscalías correspondientes.¹²³

En noviembre de 2019, Mclslamobia presentó una denuncia por un delito de odio y otro de prevaricación contra el Consejero de Educación del gobierno catalán, Josep Bargalló i Valls, del partido Esquerra Republicana de Catalunya (ERC). De acuerdo con la asociación, las declaraciones de Bargalló pronunciadas (y grabadas) en un evento organizado por el sindicato de profesores y profesoras de religión católica en Cataluña,¹²⁴ fomentaban el odio hacia los musulmanes, además de alimentar la idea de que la confesión musulmana era incompatible con la identidad catalana.

Al hilo de las declaraciones hechas por Bargalló, la *Unitat Contre el Feixisme i el Racisme* (UCFR)¹²⁵ emitió un comunicado en el que pidió una rectificación por parte del conseller y un “debate a fondo con el objetivo de establecer un modelo de educación verdaderamente laico, neutro ante las diferentes creencias y sin favorecer ninguna religión.”¹²⁶ A raíz de esta cuestión, la asociación musulmana Mclslamofobia publicó una valoración del comunicado emitido por la UCFR, lamentando la invisibilización que dicha entidad hacía de la lucha contra la islamofobia y señalando el caso específico de las más de 890 solicitudes de Enseñanza Religiosa Islámica (ERI) presentadas por las familias musulmanas en Cataluña durante el 2019:¹²⁷

“[...] La UCFR debería saber antes de blanquear la [#IslamofobiaInstitucional](#) del Conseller, que dichas solicitudes son sistemáticamente denegadas por silencio administrativo. Hecho que además de constituir una vulneración de derechos fundamentales, genera en las

¹²³ O ante otros órganos, si correspondiera. Fue el caso de la periodista María Jamardo, cuya denuncia fue ante la Comisión Nacional de Mercado y Competencia. Para más información, véase <https://mcislamofobia.org/denuncia-contra-la-periodista-maria-jamardo-programa-espejo-publico-cnmc> [última consulta: 21 de julio de 2020]

¹²⁴ https://www.youtube.com/watch?time_continue=31&v=cUpAaNsfYA4&feature=emb_title [última consulta: 21 de julio de 2020]

¹²⁵ <https://ucfr.cat/> [última consulta: 24 de septiembre de 2020]

¹²⁶ Véase el comunicado en anexo 15.3 a esta Tesis.

¹²⁷ <https://www.facebook.com/Mclslamofobia/photos/a.969837476408115/2686304464761399/?type=3> [última consulta: 25 de agosto de 2020]

familias musulmanas un sentimiento de desamparo y de discriminación institucional irreparable [...].

La UCFR debiera saber, que el ejercicio ciudadano es individual, y que en una sociedad democrática y justa los derechos reconocidos en las leyes, son de aplicación directa. Y mencionamos los artículos 16 de la CE, el 27.3 de la CE, el art. 21 y 42.7 del Estatut d'Autonomía, la Ley 26/1992 de 10 de noviembre, la LOE, y la LOLR, que conceden el derecho de acceso directo y sin intermediarios a todas las familias a la ERI, si cumplen la cuota de 10 alumnos por centro.

La UCFR debiera saber que la legítima reivindicación de este derecho trasciende más allá de la mera solicitud de la ERI; el silencio al que la administración somete a estas familias ignorando siquiera responderlas evidencia el rechazo y desprecio a las mismas, excluyéndolas como integrantes activos de la comunidad educativa [...].”¹²⁸

No obstante, en febrero de 2020 la Fiscalía del Tribunal Superior de Justicia de Cataluña archivó la denuncia basándose, entre otros argumentos, en que las declaraciones realizadas por Bargalló podían ampararse en el derecho de libertad de expresión.

Entre las acciones de esta ONG también se cuenta la denuncia interpuesta ante la Fiscalía del Tribunal Supremo en noviembre de 2019 contra el líder del partido político Vox, Santiago Abascal, a raíz de unas declaraciones del político de ultraderecha publicadas en el canal de YouTube de la formación, así como otra denuncia contra el secretario general del mismo partido, Javier Ortega Smith, por sus declaraciones en una reunión política. En enero de 2020, Musulmanes Contra la Islamofobia ha puesto en conocimiento de la Fiscalía de Ceuta¹²⁹ unos mensajes de WhatsApp cuyos autores presuntamente son diputados de Vox en la Asamblea de Ceuta, pidiendo una investigación por posible discurso de odio. El 2 de julio de 2020 la asociación puso en conocimiento de la Fiscalía General del Estado la presunta manipulación racista, por parte de este mismo partido, de

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Las Fiscalías de las ciudades autónomas de Melilla y Ceuta son las únicas Fiscalías que no cuentan con una sección especial de delitos de odio.

la imagen pública de cinco *youtubers* (todos de origen magrebí) con el objetivo de criminalizar a la comunidad musulmana de origen magrebí.

Aparte de la labor emprendida contra el discurso de odio, Musulmanes Contra la Islamofobia reivindica la aplicación en la práctica de los derechos religiosos individuales y colectivos, de acuerdo con el Acuerdo de Cooperación firmado entre el Estado y la Comisión Islámica de España hace casi 30 años. Las reivindicaciones relacionadas con los derechos religiosos que lleva a cabo esta asociación (y otras entidades) las hace al margen del órgano interlocutor institucional con el estado, que es la Comisión Islámica de España, a la que consideran poco proactiva desde hace muchos años en este aspecto.

Entre estos derechos se encuentran la disponibilidad de un menú halal o la mencionada enseñanza religiosa islámica (ERI) en los centros educativos públicos y concertados. En este sentido, la ONG asesora a familias musulmanas sobre el derecho a elegir esta asignatura para sus hijos e hijas. Como ejemplo, cabe destacar el caso de La Rioja. Con la ayuda de MclIslamofobia y de la Comunidad Musulmana de La Rioja, diez familias presentaron una demanda contra la Consejería de Educación y Cultura de esta Comunidad Autónoma (gobernada por el Partido Socialista Obrero Español y Unidas Podemos) ante el Tribunal Superior de Justicia. Consideraban que la denegación de la enseñanza religiosa islámica suponía la vulneración de sus derechos fundamentales en materia de libertad religiosa. La denuncia fue desestimada y MclIslamofobia, considerando errónea la interpretación del Tribunal, publicó en su página web su opinión sobre la actitud de la administración riojana:

“Se trata de una discriminación institucional racista, pues se dirige únicamente contra las familias específicamente musulmanas, a las que se impide acceder a sus derechos plenos de ciudadanía.”¹³⁰

¹³⁰ <https://mcislamofobia.org/valoracion-fallos-tsj-larioja-eri2020> [última consulta: 22 de julio de 2020]

Además, la ONG expresó su intención de seguir trabajando con las familias y la Comunidad Musulmana de La Rioja para “presentar los oportunos recursos de casación ante el Tribunal Supremo.”¹³¹

Otra de las reclamaciones de Mclslamofobia es la financiación de las comunidades musulmanas. Evidentemente, la falta de financiación impide a muchas entidades el desarrollo de sus actividades y complica que sus discursos lleguen a un público más amplio.

“[...] también tenemos una laguna muy fuerte, que es el problema de la financiación [...] Es un verdadero hándicap. Para que estas pocas voces puedan ser escuchadas, requiere financiación, para tener un medio de comunicación, que puede ser una página web chula.” [entrevista Omar]

La financiación por parte del Estado fue un asunto muy importante durante las negociaciones de los Acuerdos de Cooperación entre el Estado y los representantes formales del judaísmo, del islam y las iglesias de confesión evangélica, antes de su firma en el año 1992.

“[...] los judíos renunciaron previamente, no querían saber nada de dinero público, pero los protestantes y los musulmanes, que luego en los años 90 fue la explosión migratoria, pues claro hay un montón de carencias y de necesidades que, si no hay ayuda y un apoyo, pues es difícilmente salvable ¿no?” [entrevista Nora]

Con el fin de mejorar la financiación de las comunidades musulmanas a través de la Comisión Islámica de España (CIE), en noviembre de 2019, el presidente de la CIE de entonces, el Sr. Riay Tatary,¹³² pidió en una reunión en el Ministerio de Justicia¹³³ una casilla en la declaración del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas (IRPF), tal como la tiene la Iglesia Católica.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Como indicado en la Introducción de esta Tesis, el Sr. Tatary falleció el 6 de abril de 2020 a causa del coronavirus.

¹³³ En una reunión con la responsable de Relaciones Confesionales del Ministerio de Justicia, Ana Gallego, mantenida el 19 de noviembre de 2020.

En el mes de abril de 2020, coincidiendo con el comienzo del período para la preparación y presentación de la declaración del IRPF correspondiente al ejercicio 2019, desde Musulmanes contra la Islamofobia se emprendió una campaña de reclamación de esta casilla para destinar una parte de este impuesto a las comunidades islámicas. Se exige la modificación del apartado correspondiente a la asignación tributaria a la Iglesia Católica o a “finés sociales”, para que las y los contribuyentes puedan manifestar su voluntad eligiendo cualquiera de las otras religiones con las que el Estado tiene firmado un Acuerdo de Cooperación. El principal argumento es el agravio comparativo puesto que la Iglesia Católica se beneficia de esta designación del 0,7% de la cuota íntegra del IRPF desde hace más de diez años (esta financiación se basa en el artículo II del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos, de 3 de enero de 1979).¹³⁴ Además, se alega que de esta manera el sostenimiento económico de la Comisión Islámica de España vendría a depender solo de las aportaciones de los fieles.¹³⁵ La reivindicación a favor de la financiación mediante la asignación del 0,7% de la cuota del IRPF, se apoya también desde entidades religiosas como Junta Islámica.¹³⁶ Para promover esta campaña, la entidad ha preparado el correspondiente escrito de la solicitud (anexo 15.4), descargable en su página web, facilitando asimismo a las personas interesadas las instrucciones para su debida presentación.

Desde la entrada en vigor en 1992 del mencionado Acuerdo de Cooperación una de las principales reivindicaciones de las comunidades musulmanas en España ha sido y sigue siendo el cumplimiento del derecho (individual) a ser enterrado de acuerdo con el rito funerario islámico.¹³⁷ La necesidad de encontrar una

¹³⁴ La disposición adicional decimooctava de la Ley 42/2006, de 28 de diciembre, de Presupuestos Generales del Estado para el año 2007, en desarrollo de lo previsto en el artículo II del Acuerdo con la Santa Sede ha establecido con carácter indefinido y con vigencia desde el 1 de enero de 2007, que el Estado destinará al sostenimiento de la Iglesia católica el 0,7% de la cuota íntegra del IRPF correspondiente a los contribuyentes que manifiesten su voluntad en tal sentido.

¹³⁵ Aunque el texto de Musulmanes Contra la Islamofobia solo hace referencia a “los fieles”, evidentemente cualquier contribuyente podría manifestar su voluntad marcando la correspondiente casilla.

¹³⁶ Tal como confirma la presidenta de Junta Islámica, Isabel Romero, en una conferencia-charla sobre la Comisión Islámica de España (CIE) y el islam en España, de 17 de julio de 2020. <https://www.verislam.com/hablamos-sobre-la-cie-y-el-islam-en-espana/> [última consulta: 21 de julio de 2020]

¹³⁷ De acuerdo con las creencias islámicas, el difunto debe ser inhumado con la mayor rapidez posible, con un máximo de 48 horas tras el deceso y sin féretro. Está prohibida la cremación. Los

respuesta a esta reivindicación se ha hecho, si cabe, más patente en los últimos meses por la pandemia de la COVID-19. En una reunión el 11 de enero de 2020, antes del comienzo de la pandemia, la Comisión Técnica de Mezquitas y Cementerios de la Comisión Islámica de España había insistido en que aquellas comunidades autónomas¹³⁸ sin cementerio musulmán deberían crear al menos uno donde los vecinos musulmanes pudieran enterrar a sus muertos. Solo en 35 cementerios de todo el territorio estatal¹³⁹ existe la posibilidad de enterramientos musulmanes, para una población de aproximadamente dos millones de personas. De hecho, el repentino aumento del número de personas musulmanas fallecidas en España debido a la pandemia del coronavirus ha mostrado la flagrante falta de plazas disponibles. Con motivo de la urgencia del asunto, y teniendo en cuenta que los servicios funerarios y de enterramiento son prestaciones de competencia municipal, Musulmanes Contra la Islamofobia publicó el 6 de abril de 2020 un escrito de solicitud, descargable en su página web (anexo 15.5), en el que el o la firmante comunica al Ayuntamiento en el que reside, su deseo de ser enterrado en el cementerio municipal de acuerdo con el rito funerario islámico, a la vez que solicita la aplicación de la legislación vigente en materia de Policía Sanitaria Mortuoria¹⁴⁰ para el ejercicio del derecho a ser inhumado conforme a los preceptos funerarios islámicos. Adicionalmente, los y las firmantes solicitan al Ayuntamiento que responda por escrito a tres preguntas concretas sobre el espacio para enterramientos islámicos:

rituales mortuorios incluyen el lavado del cuerpo y su amortajamiento. Para una información detallada sobre el rito funerario islámico véase Tarrés Chamorro (2006).

¹³⁸ En la actualidad son cinco las comunidades autónomas que no tienen parcelas para enterramientos islámicos: Asturias, Cantabria, Castilla La Mancha, Extremadura y Galicia. <https://www.islamnews.es/articulo/actualidad/comision-islamica-espana-cie-hace-publicos-cementerios-disponibles-entierros-musulmanes-editorial/20200415163859006296.html> [última consulta: 27 de abril de 2020].

¹³⁹ 11 en Andalucía, 5 en Cataluña, 4 en la Comunidad Valenciana, 3 en Castilla y León, 2 en Islas Canarias y 1 en Aragón, Asturias, Islas Baleares, Ceuta, Madrid, Melilla Murcia, Navarra, País Vasco y La Rioja. <https://mcislamofobia.org/cementerios-islamicos-se-respeten-derechos-culturales-materia-mortuoria> o <https://www.islamnews.es/articulo/actualidad/comision-islamica-espana-cie-hace-publicos-cementerios-disponibles-entierros-musulmanes-editorial/20200415163859006296.html> [última consulta: 20 de abril de 2020].

¹⁴⁰ Decreto 2263/1974, de 20 de julio, por el que se aprueba el Reglamento de la Policía Sanitaria Mortuoria. <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1974-1358> [última consulta: 9 de septiembre de 2020]

“a) Si existe en este municipio espacio habilitado en el cementerio municipal para enterramientos islámicos y cuantas plazas se encuentran a disposición en la actualidad.

b) Que en el caso de no existir espacio habilitado en el cementerio municipal para enterramientos de rito funerario islámico ¿Qué medidas está adoptando el Ayuntamiento para dotarse del mismo?

c) Que en el caso de no existir espacio habilitado en el cementerio municipal para enterramientos de rito funerario islámico ¿Qué medidas está adoptando el Ayuntamiento para afrontar casos de fallecimiento de personas que solicitan un enterramiento según el rito funerario islámico y que desean ser enterradas en la localidad?”

A este respecto, un ejemplo de cooperación entre comunidades musulmanas y la política representativa a nivel local es el del Ayuntamiento de Mataró, donde en el mes de abril de 2020 el grupo municipal ERC-Més ha exigido el cumplimiento urgente del derecho a espacio para los enterramientos según el rito islámico, así como una solución a largo plazo, que el Ayuntamiento parece tener pendiente desde el año 1999.¹⁴¹ El hecho que ERC-Més de Mataró cuente con una concejala (visiblemente) musulmana puede haber aumentado la sensibilidad hacia este asunto.

9.1.3 Monitorización de los datos islamófobos

La PCCI hasta hace unos años, y en la actualidad Musulmanes Contra la Islamofobia y la asociación Stop Islamofobia (en la que he realizado la participación observante, véase el capítulo 9.2), dedican tiempo y energía al registro de las múltiples expresiones de discriminación islamófoba. Como se ha mencionado previamente, el objetivo fundamental es visibilizar la discriminación que sufren las personas musulmanas o aquellas personas percibidas como tales. Estas entidades obtienen sus datos a través de la prensa, las redes sociales, sus contactos con entidades religiosas o antirracistas y, en menor medida, por las

¹⁴¹ <https://mataroaudiovisual.cat/noticia/societat/erc-reclama-espai-als-enterraments-de-fe-musulmana-als-cementiris-de-matar%C3%B3> [última consulta: 27 de abril de 2020]

comunicaciones recibidas directamente de las víctimas de las posibles agresiones racistas o de personas que han presenciado lo ocurrido. La presentación en diferentes foros de los informes anuales preparados con estos datos no solo sirve para alertar y concienciar a la sociedad en general, sino también para llegar a determinadas instituciones con el fin de conseguir una norma integral que penalice administrativamente el discurso del odio. Otra de sus actividades más relevantes está directamente relacionada con la atención a las personas que sufren los ataques islamófobos, como la prestación de apoyo psicológico y jurídico, el acompañamiento de las víctimas a la policía o las fiscalías correspondientes o la asistencia ante otras administraciones públicas. Mediante las redes y la realización de campañas y conferencias de sensibilización, se anima a que las víctimas denuncien la discriminación que sufren, dirigiéndoles sobre todo a las fiscalías especializadas en el caso de tratarse de delitos de odio antimusulmán, que son las de Barcelona y Málaga.

En general, las actividades llevadas a cabo por estas organizaciones son complementarias, puesto que cuando no se tiene presencia en, por ejemplo, Cataluña, se apoya en la labor de la asociación catalana respecto a los casos de islamofobia que se recogen en esa región. Todas estas actividades y la cooperación entre los diferentes colectivos tienen como objetivo último el ejercicio de la plena ciudadanía española para las personas musulmanas.

Gran parte de la lucha contra el racismo antimusulmán se lleva a cabo en el espacio virtual, a través de páginas web, Facebook, cuentas de Twitter, de YouTube, etc. Desde las redes comunican y analizan los casos de islamofobia, y distribuyen sus propios informes y vídeos, así como las noticias o análisis que consideren interesantes. Usan estas vías de comunicación también para animar a que las víctimas denuncien la discriminación y los delitos de odio que sufren, asesorándoles en cuanto a las formas y protocolos a seguir para poner las denuncias en las correspondientes administraciones.

Adicionalmente, las personas que forman parte de las entidades mencionadas participan en conferencias sobre la temática organizadas por otras entidades. Destaca la cooperación y el apoyo mutuo que estos activistas se brindan entre

ellos, no solo entre los movimientos que se dedican exclusivamente a la lucha contra la islamofobia, sino también con algunas comunidades religiosas o a veces instituciones que no son estrictamente sociedad civil musulmana. Teniendo en cuenta que se trata de una labor intensa, a veces arriesgada¹⁴² y casi siempre no remunerada, se necesita el apoyo de todas las personas que quieran ayudar en la lucha contra esta forma de racismo.

9.1.4 Espacios seguros

En los últimos años, en diferentes partes del territorio del estado español han surgido iniciativas promovidas por jóvenes musulmanes en reacción a su estigmatización por parte de la sociedad no musulmana. En el País Vasco, por ejemplo, está la Asociación de Mujeres Jóvenes Musulmanas Bidaya.¹⁴³ Bidaya, que significa viaje en euskera e inicio (o iniciativa) en árabe, fue una de las primeras asociaciones de este tipo, inscrita en el Registro de Asociaciones del País Vasco en diciembre de 2007. Como explica su actual presidenta, Hajar Samadi, en una entrevista en Radio Dos Luces¹⁴⁴

“vemos que hay una necesidad de reivindicar nuestros derechos. Siempre somos definidas por los demás. Por los medios de comunicación, los propios colectivos musulmanes...”

Entre los objetivos más importantes de Bidaya están la “sensibilización tanto interna (a las socias, mujeres musulmanas) como externa (a la ciudadanía en general) desde un enfoque (feminista) de derechos, en torno a estereotipos que existen sobre las mujeres musulmanas y el islam.”¹⁴⁵ Asimismo pretende

“promover el EMPODERAMIENTO de las mujeres musulmanas, autóctonas e inmigrantes, que viven en el País Vasco; TEJER ALIANZAS y fortalecer las

¹⁴² Varias de las y los activistas involucrados en las tareas de estos grupos han recibido amenazas hacia su persona [entrevista Yasmin].

¹⁴³ https://es-es.facebook.com/pg/MusulmanasBidaya/posts/?ref=page_internal [última consulta: 31 de agosto de 2020]

¹⁴⁴ http://www.nurainmagazine.info/radio2lucos/index.php?option=com_k2&view=item&id=989:entrevista-a-la-srta-hajar-samadi&Itemid=58 [última consulta: 13 de abril de 2020]

¹⁴⁵ <https://www.euskadi.eus/gobierno-vasco/-/asociacion/asociacion-de-mujeres-jovenes-musulmanas-bidaya/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

redes entre las organizaciones sociales y con las personas que defienden los derechos de las mujeres y, muy especialmente, de las mujeres musulmanas; PREVEER la violencia de género hacia mujeres musulmanas, autóctonas e inmigrantes que viven en la CAPV; e INCIDIR colectivamente para visibilizar a las mujeres musulmanas, autóctonas e inmigrantes, así como para fortalecer el ejercicio de su ciudadanía activa.”¹⁴⁶

Más recientemente, en la provincia de Alicante, el *Grupo de Chicas Musulmanas de Elche* (G-Chime) se presentó formalmente en diciembre de 2018 en un evento organizado en el centro social El Pla. Al evento asistieron más de 100 personas tanto de asociaciones de jóvenes musulmanes provenientes de Cartagena, Lorca y Murcia, como vecinas de Elche y Alcoi. Surgido de un grupo de WhatsApp, en la actualidad G-Chime cuenta con una veintena de mujeres jóvenes musulmanas, en su mayoría estudiantes de entre 15 y 22 años. Según la fundadora y actual presidenta de G-Chime, Hind El Fadli, estudiante de Psicología, el primer motivo para crear la asociación fue la necesidad de disponer de un espacio de encuentro propio para hacer frente al desamparo que sufren las mujeres jóvenes musulmanas (y migradas) frente a las agresiones islamófobas en el ámbito escolar, universitario o laboral.¹⁴⁷

“[...] para que nuestras hijas y nietas no tengan que sufrir lo mismo y ya podrán contar con un apoyo.”¹⁴⁸

Desde G-Chime explican que su labor se dirige a las mujeres musulmanas y/o migrantes, ofreciendo apoyo, unión y empoderamiento. Igualmente, a la sociedad en general, sensibilizando contra la islamofobia y mostrando que ellas son también ciudadanas, independientemente de su religión.

“Tenemos los mismos derechos. El hiyab es nuestra forma de vestir.”¹⁴⁹

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Explica Hind en su ponencia en la conferencia “Desmontando la Islamofobia” que tuvo lugar los días 11 y 12 de diciembre de 2019 en Málaga, que, respecto a la discriminación que sufren, no pueden contar con la policía, ni con la Comunidad Islámica de España (por patriarcado), ni con ayuda de feministas, ni con antirracistas.

¹⁴⁸ Ponencia en la conferencia internacional “Desmontando la islamofobia” el 12 de diciembre de 2019, Universidad de Málaga.

¹⁴⁹ Comentado por Sara de G-Chime en un programa de radio de Onda Illicitana el 13 de diciembre de 2018.

Hind explica que no se trata de una autoexclusión, sino que en Elche ninguna entidad atiende a la islamofobia, ya que aparentemente no se tiene claro el foco de las agresiones. Tampoco estas jóvenes se sienten apoyadas por la Comisión Islámica de España (“Nos dicen: ‘no pasa nada’”).¹⁵⁰ Según Hind, el hecho de que las mujeres no tengan representación en las juntas directivas de las comunidades islámicas es consecuencia del patriarcado y no de la religión islámica. Explica que de las cinco mezquitas que existen en Elche, cuatro no tienen mujeres en sus juntas.

“Es cada día más necesario crear este tipo de asociaciones para apoyarnos y unirnos contra la islamofobia.”¹⁵¹

De este *espacio propio* habla también Ramia Chaoui, la ciberactivista que en 2015 creó su propio canal de YouTube¹⁵² como medio de comunicación alternativo para luchar contra la desinformación sobre las personas musulmanas, fuera del marco y del poder de los medios estándar

“[...] creando contranarrativas, tener espacios en los que podemos hablar de nosotros en nuestros propios términos y con libertad.”¹⁵³

Ramia, conocida entre el público joven musulmán por un discurso potente que combina entretenimiento y seriedad, colabora con numerosos proyectos promovidos por personas y entidades musulmanas y no musulmanas (aunque afirma “trabajo en nombre personal”),¹⁵⁴ como, por ejemplo, el foro FEMME,¹⁵⁵ Junta Islámica¹⁵⁶ o la Asociación Marroquí para la Integración de los Inmigrantes,¹⁵⁷ acudiendo asimismo a reuniones sobre la islamofobia en foros europeos y participando en programas de televisión o del Ayuntamiento de

¹⁵⁰ Ponencia en la conferencia internacional “Desmontando la islamofobia” el 12 de diciembre de 2019, Universidad de Málaga.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² De acuerdo con la información en YouTube, su canal tiene casi 50.000 suscriptoras/es.

¹⁵³ En la conferencia “Desmontando la islamofobia”, el 12 de diciembre de 2019 en Málaga.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ <https://www.islamofobia.es/2019/04/30/ii-foro-femme-mujeres-musulmanas-y-redes-sociales/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

¹⁵⁶ <https://www.verislam.com/hablamos-sobre-la-cie-y-el-islam-en-espana/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

¹⁵⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=cTSPctccaRY> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

Barcelona.¹⁵⁸ Dice haber “aprendido de los errores del principiante”¹⁵⁹ y ahora procura asistir únicamente si es para poder aportar y no contribuir a la estigmatización.

Según explica Birt (2009) para el caso del Reino Unido, la experiencia compartida por causa de la islamofobia crea una única comunidad de sufrimiento, que funde diferentes comunidades étnicas en una musulmana y que participa en la esfera pública hegemónica reivindicando, por un lado, el reconocimiento de derechos religiosos (o étnicos) y por otro, la protección contra el racismo. Sin embargo, dentro de la diversidad de comunidades musulmanas que viven en España, existen posiciones discursivas diferentes y divergentes. Algunas voces, procedentes de las estructuras representativas nacionales de musulmanes, no comparten la existencia de una islamofobia institucional y consideran que el uso de este término perjudica a las personas musulmanas en las negociaciones diversas con el Estado.

“[...] Es decir, yo lo que no comparto es que haya una intención premeditada y trabajada desde el Estado o desde los gobiernos, encaminada a generar la islamofobia. [...] hablar de islamofobia institucional, yo no lo puedo compartir, creo que es una falacia, francamente...” [entrevista Nora]

No obstante, más allá de gobiernos con intenciones premeditadas, el concepto de islamofobia institucional (o racismo antimusulmán) remite a formas estructurales de discriminación contra las personas musulmanas: leyes, políticas, estrategias y prácticas. Como indican Massoumi et al. (2017), el estado no es una estructura homogénea, sino un conjunto complejo de instituciones, de las cuales determinadas secciones representan o reciben presión de distintos movimientos sociales. Según estos autores (2017: 33), la configuración y magnitud de la islamofobia están determinadas en gran parte por las relaciones entre el estado y los movimientos sociales “desde arriba”, refiriéndose a la

¹⁵⁸ <https://media-edg.barcelona.cat/wp-content/uploads/2018/07/09122419/18mesosPlaislamofobiaCORR.pdf> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

¹⁵⁹ En la conferencia “Desmontando la islamofobia”, el 12 de diciembre de 2019 en Málaga.

orientación del movimiento respecto al poder y la desigualdad (véase también el capítulo 2.6 de esta Tesis).

9.1.5 La lucha “moro” antirracista

Entre los movimientos sociales “desde abajo” que, contrariamente a lo explicitado por Nora, están convencidos de la existencia de un racismo estructural e institucional, se encuentra en España un grupo de jóvenes que se autoidentifica con la etiqueta de “moro”, convirtiéndola en el emblema de su lucha política: el Movimiento Moro Antirracista *uMMA*.¹⁶⁰ Como explican Douhaibi y Amazian¹⁶¹ (2019):

“Entendemos *moro* no como una identidad ni como un sujeto real, sino como una categoría colonial -que en lugares y momentos históricos distintos tiene un contenido diferente- construida por el poder blanco para deshumanizar y oprimir a diferentes grupos de personas.” (2019: 18)

De acuerdo con lo expuesto en el capítulo 2.7 del marco teórico de esta Tesis, estos jóvenes parecen haberse inspirado en el uso de la palabra “*indigène*” (nativo/a) por el *Partie des Indigènes de la République* (PIR) en Francia o la apropiación del insulto *beur* por los propios colectivos (Mateo Dieste 2017) en el mismo país.¹⁶² En un coloquio organizado con ocasión de un *iftar* antirracista en mayo de 2018 en un barrio céntrico de Madrid, una de las miembros de *uMMA* insistía en que “existir es existir políticamente.”¹⁶³ Siguiendo a Fassin (2011: 424), este autoreconocimiento (en este caso, como “moro/a”) es una forma de resistir a los procesos de racialización. Como señala Gil Flores (2019: 305), su objetivo es “pensar políticamente y dar forma organizativa al desasosiego que produce una opresión no visible.”

¹⁶⁰ Véase también el capítulo 2.7 de esta Tesis.

¹⁶¹ Autoras participantes en el colectivo *uMMA*.

¹⁶² Cuenta Mateo Dieste (2017: 17) que hasta da nombre a una radio y una cadena de televisión (*Beur TV*).

¹⁶³ Basándose en lo escrito por el sociólogo Abdelmalek Sayad (m. 1998): “*Exister, c’est exister politiquement*” (2006 [1991]).

No piden protección al Estado contra el racismo, sino que acusan al propio Estado de su racismo estructural e institucional. En la lucha contra la invisibilización por parte del Estado español de cualquier forma de racismo, su discurso decolonial emplea el término de racismo “antimoro” más que antimusulmán. Esto no implica que desde este colectivo se niegue la existencia de la islamofobia, sino que se quiere evitar la instrumentalización de la islamofobia entendida como prejuicios contra el islam para desviar la atención del carácter racista del aparato institucional español.¹⁶⁴ En su mayoría, se trata de jóvenes con estudios universitarios, socializados plenamente en España y procedentes de familias magrebíes. Forman alianzas con otros colectivos racializados como el Sindicato de Manteros y Lateros¹⁶⁵ o Kale Amenge,¹⁶⁶ aglutinados en el *Movimiento de Acción Política Antirracista* o MAPA 12N.¹⁶⁷ Este conjunto de colectivos surgió a partir de la manifestación antirracista de noviembre de 2017 y posteriores debates¹⁶⁸ y tiene el objetivo de combatir juntos la violencia silenciadora del racismo. Basándose en las manifestaciones que estaban teniendo lugar en muchos países después del asesinato de George Floyd en Estados Unidos, en julio 2020 organizaron una campaña en Madrid desplegando en la estatua de Colón en el centro de la ciudad una pancarta que decía “¡Fuego al orden colonial!” usando asimismo bengalas y tiñendo el agua de la fuente delante de la estatua de rojo como símbolo de la sangre de los muertos por el colonialismo.¹⁶⁹ De esta manera, mediante este “acto de ciudadanía” (Isin 2012), reivindicaban la retirada de monumentos que representan el racismo colonial, como un primer paso en la lucha contra la violencia racista sistémica y estructural. Este proyecto de antirracismo político es un ejemplo de la política oposicional o *antipolítica* a la que se refiere Ghassan Hage en su libro *Alter-Politics* (2015), cuando el autor propone la necesidad de

¹⁶⁴ Entrevista a Salma Amzian del 28 de septiembre de 2017 por Youssef Ouled. Tanto el entrevistador como la entrevistada participan en uMMA. <http://esracismo.com/2017/09/28/en-el-estado-espanol-se-invisibiliza-cualquier-forma-de-racismo-no-solo-el-islamofobo/> [última consulta: 12 de mayo de 2020]

¹⁶⁵ <https://www.facebook.com/sindicatomanterosmadrid/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

¹⁶⁶ <https://www.kaleamenge.org/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

¹⁶⁷ <https://es-es.facebook.com/MAPA12N/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

¹⁶⁸ <http://esracismo.com/2018/10/31/11-de-noviembre-cuestionar-el-antirracismo/> [última consulta: 11 de abril de 2020]

¹⁶⁹ <https://www.publico.es/sociedad/estatua-colon-madrid-pancarta-fuego-orden-colonial-activistas-antirracistas-asaltan-estatua-colon-madrid.html> [última consulta: 30 de agosto de 2020]

combinarla con una búsqueda de formas alternativas para inhabitar la tierra o para pensar y vivir la alteridad de un modo diferente.

9.1.6 Otros proyectos de sensibilización

Otros proyectos contra la islamofobia emprendidos por entidades no musulmanas y que cuentan con financiación institucional externa, incluyen la iniciativa *Twist Islamophobia*¹⁷⁰ o el Observatorio de la Islamofobia en los Medios. *Twist Islamophobia* surge cuando la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI, una institución apolítica, aconfesional y científica constituida en 1982) se encarga de la redacción de la parte relativa a España para el informe europeo *European Islamophobia Report* correspondiente al 2015.¹⁷¹ Se trata de un proyecto promovido y coordinado por la FUNCI, con financiación de la Obra Social de la Caixa. El objetivo principal de *Twist Islamophobia* es, como su nombre indica, dar la vuelta a la islamofobia, mediante la elaboración de análisis detallados (que se cuelgan en una página web bilingüe -inglés y español- para llegar a un público lo más amplio posible), con los que se pretende desmontar los discursos islamóforos. Los estudios realizados por los y las investigadoras vinculadas al proyecto *Twist Islamophobia*, más que informar sobre las agresiones explícitamente islamóforas, intentan educar y sensibilizar a la población en general, para erradicar o al menos reducir determinados prejuicios hacia las personas musulmanas y hacia la cultura islámica.¹⁷² Adicionalmente, en 2017 el Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed, entidad constituida en 1989 por la Generalitat de Cataluña, el Ministerio de Asuntos Exteriores y el Ayuntamiento de Barcelona) y la *Fundación Al Fanar por el Conocimiento Árabe* (organización privada sin ánimo de lucro constituida en 2012) crean conjuntamente el Observatorio de la Islamofobia en los Medios.¹⁷³ El objetivo principal era analizar la cobertura mediática sobre el islam y/o las personas

¹⁷⁰ <http://twistislamophobia.org/> [última consulta: 30 de agosto de 2020].

¹⁷¹ https://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015_SPAIN.pdf [última consulta: 30 de agosto de 2020].

¹⁷² Por ejemplo, mediante estudios que relacionan la historia medieval de la península ibérica con la actualidad. <http://twistislamophobia.org/2020/09/03/la-edad-media-simbolos-racistas-actuales/> [última consulta: 15 de septiembre de 2020]

¹⁷³ <http://www.observatorioislamofobia.org/socios/> [última consulta: 9 de septiembre de 2020]

musulmanas, fundamentalmente noticias relacionadas con el islam, las personas, colectivos o países musulmanes, en seis periódicos de tirada estatal. Mediante la publicación de informes anuales y determinados planes de formación, el Observatorio pretendía, por un lado, sensibilizar a la población en general sobre la islamofobia presente en las noticias y, por otro, concienciar a las y los periodistas y demás personas que trabajan en agencias de noticias y medios de comunicación, sobre su responsabilidad en la normalización e institucionalización de la islamofobia y el discurso de odio. Los dos informes publicados hasta el momento corresponden a los años 2017¹⁷⁴ y 2018.¹⁷⁵ Otra entidad es la asociación *Stop als Fenòmens Islamofobs*, creada en 2017 en Cataluña. Se trata de un “colectivo multidisciplinar plural e independiente un espacio de encuentro, investigación, formación y denuncia sobre los discursos y prácticas islamóforas.”¹⁷⁶ En agosto de 2020 esta entidad ha lanzado en colaboración con el Ayuntamiento y la Diputación de Barcelona el Observatorio de la Islamofobia en Cataluña (ODIC)¹⁷⁷ con el objetivo de monitorizar todas las denuncias de islamofobia que ocurren en el territorio de la Generalitat.

¹⁷⁴ <http://www.observatorioislamofobia.org/2018/10/02/informe-2017-una-realidad-incontestable-islamofobia-los-medios/> [última consulta: 9 de septiembre de 2020]

¹⁷⁵ <http://www.observatorioislamofobia.org/2019/09/19/informe-2018-cambio-alcance-islamofobia-los-medios/> [última consulta: 9 de septiembre de 2020]

¹⁷⁶ <http://www.safi.cat/qui-som/> [última consulta: 26 de septiembre de 2020]

¹⁷⁷ <http://www.odic.cat/> [última consulta: 26 de septiembre de 2020]

9.2 LUCCHAR CON VOZ PROPIA

“[...] This is Islamophobia
It’s not just personal and prejudicial
It’s no accident or random fear
It’s been cultivated to be here

Have you seen it
in the comments, the headlines, and the tweets?
Have you heard it
in the office, the classrooms, and the streets?

Did you stop it?
Will you next time?
Can you see the larger view?

After all, as the old saying goes,
If you don’t stand up for us,
what’s to stop them coming for you?”

[Suhaiymah Manzoor Khan, fragmento del poema
Islamophobia 101, *Postcolonial Banter*, 2019]

De acuerdo con lo explicado en la segunda parte de esta tesis correspondiente a la metodología de investigación y específicamente en el capítulo dedicado a la participación observante, desde noviembre de 2018 hasta marzo de 2020, he podido formar parte como voluntaria de una asociación musulmana de reciente constitución (en adelante, Stop Islamofobia o la Asociación), cuya misión principal es la lucha contra el racismo antimusulmán en España. Durante unos 16 meses he participado casi diariamente en las numerosas tareas y actividades que lleva a cabo esta organización y que se detallan en este capítulo. Además, he asistido a reuniones internas y externas, físicas y en videoconferencia, con entidades e instituciones locales madrileñas, nacionales e internacionales, acudiendo asimismo a manifestaciones y participando en talleres de formación.

Stop Islamofobia es una entidad legal sin ánimo de lucro, de ámbito nacional y con sede en Madrid, debidamente inscrita en el Registro Nacional de Asociaciones a principios de 2019. Ideada desde mayo de 2018, fue constituida en septiembre de 2018 por un grupo de personas musulmanas españolas de

diferentes edades¹⁷⁸ y residentes en diferentes zonas del estado español (Madrid, Islas Canarias, Cataluña, Melilla, Alicante, etc.). Unas son nuevas musulmanas, otras lo son por nacimiento y convicción, mientras todas poseen la nacionalidad española. La causa que les une en esta entidad es la defensa de los derechos humanos y la lucha contra todo tipo de discriminación (islamófoba) que sufren los individuos y colectivos que se definen como musulmanes o que son leídos como tales por terceros.

La entidad es independiente económica y políticamente. Sus limitados gastos se sufragan actualmente mediante las aportaciones voluntarias de los miembros de su junta directiva. Ningún cargo es remunerado, aunque las y los voluntarios están debidamente asegurados, de acuerdo con los contratos de voluntariado que han firmado con la Asociación.

“Hay que hacer las cosas bien. Sobre todo, siendo una asociación musulmana [riéndose]...” [conversación Fátima]

Como se especificará más adelante en este capítulo, para poder llevar a cabo determinados proyectos, Stop Islamofobia procura conseguir financiación mediante la presentación, sola o juntamente con otras entidades, de propuestas de proyectos a convocatorias de ayudas financieras de entidades privadas o públicas aconfesionales (como fundaciones, otras ONG, instituciones europeas).

Como es habitual para la mayoría de las ONG, la organización de actividades o la realización de investigaciones se encuentran limitadas por la escasez de medios humanos y materiales. Muy pocas convocatorias permiten la financiación de los costes operativos de una organización, siendo asimismo complicado el acceso a la financiación de proyectos. En el caso de conseguir fondos para llevar a cabo un proyecto, con frecuencia se exige que el 25% del total del presupuesto provenga de fondos propios disponibles, financiando únicamente hasta el 75% de la cantidad necesaria para la realización del proyecto. A estas dificultades se añade el hecho de que la propia Asociación no esté dispuesta a solicitar financiación a determinadas instituciones (estatales o privadas) que pretenden

¹⁷⁸ Incluyendo alguna persona veinteañera hasta mayores de 65 años, la mayoría tiene entre 30 y 40 años.

ejercer control sobre sus actividades o que están involucradas de alguna forma en políticas relacionadas con la “prevención de la radicalización”.¹⁷⁹

9.2.1 La representación que importa

Uno de los principales motivos para formar la nueva asociación fue la necesidad de tener y poder alzar una voz propia *musulmana*, independiente de las organizaciones que asumen o reciben el encargo del trabajo contra la discriminación de los musulmanes en España y que son gestionadas por personas no musulmanas. Como sociedad civil musulmana que sufre la islamofobia en sus cuerpos, a menudo no se sienten identificadas con la narrativa que dirigen aquellas entidades y que, no obstante, a menudo requieren su validación.

El punto de inflexión llegó cuando varios de los que serían los futuros fundadores de la Asociación coincidieron en un curso de formación sobre la prevención a la “radicalización”, impartido por un organismo del aparato de seguridad estatal y dirigido a profesores, trabajadores sociales, agentes de policía y actores de la sociedad civil. Alertados por la constante estigmatización de las personas musulmanas y/o de origen magrebí en el contenido y formato de dicho curso, las experiencias violentas vividas durante los cinco días que duró la formación les empujaron a crear una entidad desde la cual combatir la islamofobia con una contranarrativa propia.

Para el grupo fundador de Stop Islamofobia, y para la actual Junta Directiva, es de suma importancia que la voz que lidera la entidad y sus proyectos, la que se quiere hacer escuchar, parta de una posición de musulmanidad, entendida ésta no estrictamente en el sentido religioso, sino más bien como una posición política. En línea con el trabajo de Anne Phillips (1995) sobre la falta de representación de un grupo social determinado y la subsiguiente desigualdad política (ya que las decisiones las toman los grupos dominantes), desde Stop

¹⁷⁹ Sobre estas políticas en el Estado español, véase Douhaibi y Amazian (2019); Téllez Delgado (2018); Respecto al Reino Unido son interesantes los trabajos de Kundnani (2009) y Qureshi (2017), entre otros.

Islamofobia se defiende que las personas que hablan en nombre de la sociedad civil musulmana sean musulmanas, sobre todo cuando se trata de visibilizar las prácticas discriminatorias contra ellas.

Un ejemplo en este sentido lo constituyen las entidades cuya misión incluye la lucha contra el racismo y la islamofobia y que cuentan con financiación estatal,¹⁸⁰ pero que emplean conceptos como “xenofobia” o “integración” cuando construyen su relato sobre la islamofobia. El discurso que usa el término de “xenofobia” para referirse a la discriminación contra los musulmanes conlleva una *extranjerización* de las poblaciones musulmanas. Otro ejemplo es el relato basado en la tolerancia, sobre la que Anne Norton (2013) en su trabajo *The Muslim Question* se expresa de forma muy clara:

“La clasificación del musulmán como objeto de tolerancia implica su clasificación como otro, el indeseable. No se “tolera” a lo que se considera normal, familiar o lo que es bienvenido, deseado o bueno. El objeto de tolerancia se entiende como extranjero y desagradable.” (2013: 7)

En la misma línea afirma Manuel Delgado (2006: 5):

“[...] Por descontado que solo puede tolerar [...] aquél que se halla en situación de superioridad o competencia a la hora de decidir si actúa o no sobre quien merecería ser reprobado o reprimido por sus acciones.”

Además, la práctica de la tolerancia y sus relaciones de poder contienen una condición temporal: “Hoy te tolero, mañana, a saber...”. La socióloga Jasmin Zine, quien en 2006¹⁸¹ acuñó el término *gendered Islamophobia*, se muestra asimismo contraria al uso del concepto de la tolerancia porque “[...] es dejar a las autoridades un espacio de inocencia.”¹⁸² No obstante, en el caso de la lucha

¹⁸⁰ Por ejemplo, del presupuesto del Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar Social <https://www.boe.es/boe/dias/2019/11/23/pdfs/BOE-A-2019-16869.pdf>

¹⁸¹ Zine, Jasmin (2006), “Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School”, *Equity & Excellence in Education*, 39 (3): 239-252.

¹⁸² Expresado durante su conferencia de apertura en el seminario “Conversaciones con Jasmin Zine sobre islamofobia”, organizado por el grupo de investigación GRAIS (UCM) y celebrado el 3 de julio de 2018 (Casa Árabe, Madrid). Respecto al uso de la palabra “tolerance”, decía en inglés: “*We shouldn't allow the State to create a space of innocence.*”

contra la islamofobia, la musulmanidad no es el único requisito para una adecuada representación. En este sentido, en la Asociación se afirma lo que también señala Qureshi (2018) respecto a la experiencia de las comunidades musulmanas sobre todo después de septiembre de 2001:

“Antes de permitir que determinados individuos o grupos hablen en su nombre y por su cuenta, las comunidades deben haber visto el producto. Esta es la única verdad real de la “representación”, solo puede ser real si posee independencia, calidad y verdad – sin estas características cualquier derecho a la representación será rechazado de plano por aquellas personas que han estado en las trincheras.”¹⁸³

Por tanto, la Asociación se funda ante la necesidad de elaborar un discurso propio desde la posición de sujetos musulmanes, diferente al de la (in)tolerancia que invisibiliza el alcance de la islamofobia o al de la xenofobia que extranjeriza a la población musulmana. Es decir, desde esta entidad se exige una representación más allá de la mera presencia, una implicación de la sociedad civil musulmana en las consultas y resoluciones respecto a las cuestiones que le afectan, ser escuchada directamente y no solo a través de determinadas organizaciones aceptadas por las autoridades como intermediarias válidas.

Sin embargo, alzar la voz como entidad musulmana en la esfera pública no significa que no puedan establecerse alianzas con personas o entidades no musulmanas. Precisamente el trabajar juntos con personas y colectivos no musulmanes puede contribuir a que los problemas sociales salgan de sus esferas y entran en la esfera civil más amplia (Astor, Grier, Burchardt 2019). Tampoco se cierra la puerta a personas colaboradoras no musulmanas, quienes son de hecho bienvenidas en la Asociación debido a la elevada carga de trabajo que existe, siempre que la cooperación se haga desde una posición de apoyo al trabajo en equipo.

¹⁸³ Traducción propia del original en inglés: “*Communities need to have seen the product to permit individuals or groups to speak on their behalf. This is the only real truth of ‘representation’, it can only be real if it has independence, pedigree and truth – without these qualities, any claim to ‘representation’ will be flatly rejected by those who have been in the trenches.*” Qureshi (2018: pos.1808).

La relevancia del discurso de los derechos humanos marca los objetivos y el desarrollo de las actividades de la Asociación. Precisamente porque la sociedad mayoritariamente no musulmana insiste con frecuencia en la incompatibilidad entre los derechos humanos y el islam, Stop Islamofobia basa en ello su lucha contra el racismo antimusulmán. Asimismo, se considera fundamental mantener un mismo discurso tanto en las relaciones con individuos y colectivos musulmanes, como hacia instituciones públicas y la sociedad en general. En este sentido, la defensa de los derechos LGBTQ+, la protección de los jóvenes migrantes o el apoyo a los derechos de la mujer, por nombrar varios ejemplos, son principios irrenunciables para las miembros de la Asociación. Estos principios no se quedan en meras palabras, sino que, en la práctica, se traducen en alianzas y colaboraciones concretas con otros agentes sociales o colectivos minorizados, como pueden ser el apoyo al Orgullo Crítico, a colectivos gitanos o la participación en las actividades de la Asamblea Antirracista de Madrid.

9.2.2 Objetivo y actividades

El objetivo más importante de la Asociación es la lucha contra la islamofobia mediante la sensibilización de la población en general y de las comunidades musulmanas en particular, en materia de derechos humanos y específicamente con el fin de visibilizar la discriminación en numerosos ámbitos que sufren colectivos e individuos que se identifican como musulmanes o que son leídos como tales. Esta violencia discriminatoria puede variar enormemente, desde los insultos y agresiones físicas en la calle, las dificultades para encontrar trabajo que tienen sobre todo las mujeres que llevan hiyab, la estigmatización del islam y de los musulmanes en los libros de texto escolares, el (ab)uso de la terminología islámica por parte de los medios de comunicación, hasta el negocio de determinados cursos y másteres universitarios sobre terrorismo o las políticas de securitización que convierten a las poblaciones musulmanas en comunidades sospechosas. Con el fin de visibilizar el racismo antimusulmán para que se reconozca formalmente su existencia y se tomen las medidas necesarias para frenarlo, las actividades que desarrolla Stop Islamofobia son múltiples.

Por un lado, la Asociación se dedica a la realización de proyectos de investigación social y a la elaboración de informes, artículos y material didáctico para concienciar a la sociedad en su conjunto de la discriminación que sufren las y los musulmanes en España.

Otra parte importante del esfuerzo activista se vuelca en la traducción de informes de investigación u otros textos o trabajos audiovisuales provenientes de autores de países como Reino Unido, Francia o Estados Unidos, sobre temas relacionados con el racismo, la islamofobia, las políticas securitarias, situaciones de precariedad u otras injusticias tanto nacionales como internacionales que viven las y los musulmanes en muchos lugares del mundo. Asimismo, se traduce al español el material de sensibilización (folletos, guías, informes) elaborado por diferentes instituciones europeas y que va dirigido a la población en general, a las personas musulmanas en particular o a las fuerzas de seguridad, sobre cómo actuar en casos de delito o discurso de odio o contra el racismo antimusulmán.

Adicionalmente, la Asociación se esfuerza para que se lleve a cabo una monitorización de los incidentes, delitos y el discurso de odio antimusulmán en todo el territorio del estado español. Sin contar con los medios materiales ni humanos necesarios para realizar dicho trabajo de registro, coordinación y comunicación con los diferentes organismos, y considerando que en realidad se trata de una responsabilidad del Estado, se procura mantener un registro actualizado de los hechos e incidentes que se detectan en los medios de comunicación o que se comuniquen, puesto que “sin estos datos oficialmente no existe la islamofobia”.¹⁸⁴

En este sentido, una iniciativa emprendida por Stop Islamofobia en 2019 fue el envío de una carta de invitación a un gran número de asociaciones musulmanas, entidades religiosas y otras organizaciones, interculturales o que trabajan con población migrante, establecidas en diferentes regiones del territorio estatal (Galicia, Barcelona, Canarias, Melilla, País Vasco, Andalucía, etc.), con las que algunas miembros de la Asociación ya habían establecido una relación

¹⁸⁴ Esta frase fue repetida varias veces por Fátima, dirigente de Stop Islamofobia, durante el trabajo de campo.

anteriormente. Era una invitación para que estas entidades comunicasen a la Asociación los incidentes de discriminación antimusulmana de los que tenían constancia en su territorio de trabajo, evitando una carga o responsabilidad adicional para los trabajadores y/o voluntarios de estas organizaciones. El objetivo era recopilar información a nivel estatal y elaborar un informe cualitativo para su posterior comunicación al Consejo Europeo y a la Comisión Europea, instituciones con las que la Asociación está en contacto, prestándoles ayuda de manera voluntaria, para alimentar sus bases de datos sobre los delitos de odio antimusulmán. No obstante, a pesar de que varias entidades aceptaron la invitación para aportar trimestralmente los hechos islamófobos ocurridos en su ámbito territorial, solo unas pocas terminaron cumpliendo su compromiso inicial, por lo que no se pudo confeccionar un informe completo.

Otra iniciativa relativa a la recogida de incidentes de odio contra las personas musulmanas ha sido la proyección y conducción de una campaña para animar a denunciar la islamofobia, dirigida tanto a las víctimas como a otras personas que han presenciado o tienen constancia de hechos racistas islamófobos. Para una mayor divulgación se ha buscado un acuerdo informal con otra asociación sociocultural de ámbito nacional con sede en Madrid, que trabaja estrechamente con varias entidades islámicas. Se crearon una dirección de contacto y folletos informativos para su distribución y se llegó a organizar en octubre de 2019 una sesión informativa, junto con una comunidad religiosa y la policía local de Madrid. Sin embargo, el confinamiento por la pandemia de la COVID-19 ha podido redundar en la falta de impacto de esta campaña. La colaboración satisfactoria entre ambas asociaciones ha promovido la organización de otra iniciativa conjunta, esta vez centrada en la asistencia legal a las víctimas de la discriminación islamófoba en Madrid. En la actualidad este pequeño proyecto está aún pendiente de desarrollarse, pero las dos asociaciones ya han llegado a un acuerdo de cooperación con una red de juristas dispuesta a colaborar voluntariamente con apoyo jurídico.

9.2.3 El capital humano

El equipo inicial de Stop Islamofobia contaba con hombres y mujeres en la junta directiva, aunque pronto y después de cierto desacuerdo sobre los niveles de compromiso de la Asociación, la junta se ha convertido en un espacio exclusivamente femenino. Algunas de sus miembros contaban ya con una experiencia sólida en la lucha contra la islamofobia por su activismo en otras organizaciones o proyectos similares¹⁸⁵ y otras han tenido un perfil público en la política regional. La mayoría tiene una formación universitaria, un trabajo principal y obligaciones familiares, por lo que la dedicación de cada una varía mucho en función del tiempo del que dispone. Debido a que sus miembros viven en diferentes lugares de España (y Estados Unidos), las dificultades para organizar reuniones presenciales regulares se resuelven mediante el uso frecuente de grupos de chat en diferentes aplicaciones de mensajería, del correo electrónico y con reuniones por videoconferencia.

En la actualidad, aparte de la junta directiva que está compuesta por cinco miembros, Stop Islamofobia cuenta con varios equipos de voluntarias. Un grupo de cinco o seis personas, todas con formación en lenguas modernas, se dedica al trabajo de las traducciones. Los textos y materiales audiovisuales, cuya traducción puede ser propuesta por cualquier miembro de la asociación, se incluyen en una lista por orden de relevancia (temática o temporal). Este listado se circula entre las traductoras y revisoras, que pueden elegir voluntariamente el documento o el vídeo del que prefieren ocuparse. Suele tratarse de informes de investigación redactados en inglés o de material audiovisual de artistas (poetas, músicos, etc.), cuya temática está relacionada con la discriminación islamófoba. Una vez traducidos y revisados, estos materiales se suben a la página web y a las redes sociales de la Asociación. También pueden incluir documentales o películas que requieren ser subtitulados para posteriormente usarlos en España como recursos didácticos en eventos de sensibilización.

¹⁸⁵ Por ejemplo, en organizaciones *Stop als Fenòmens Islamofobs* (SAFI), la *Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia* (PCCI) o la *Asociación Marroquí para la Integración de los Inmigrantes* (Asociación Marroquí).

Otro equipo de voluntarios trabaja actualmente en un proyecto de investigación que cuenta con financiación privada por parte de una fundación española. El análisis de diferentes informes de investigación sobre las políticas de “prevención contra el extremismo violento” en el Reino Unido, Francia y Estados Unidos que vulneran los derechos humanos de las poblaciones musulmanas y las experiencias personales o las contadas por familiares y/o conocidos, llevó a la Asociación a preguntarse por las repercusiones de este tipo de políticas en España y en las vidas de las y los musulmanes en el contexto español. En consecuencia, con el objetivo de conocer el impacto de estas estrategias en España, la Asociación ha diseñado un proyecto en tres fases:

- una investigación sociológica en diferentes territorios del estado español;
- una segunda fase que corresponde a la difusión de los resultados de la investigación entre las comunidades musulmanas y la sociedad en general; y
- una tercera parte que comprende la defensa pública (*advocacy*) ante instituciones nacionales e internacionales sobre la base de las conclusiones de la investigación.

Este proyecto, en el que trabajan conjuntamente investigadoras académicas y miembros de Stop Islamofobia, empezó en septiembre de 2019 y su finalización está prevista para junio de 2021.¹⁸⁶

Aparte de los mencionados equipos de trabajadores voluntarios, existe un grupo, cuyo número va *in crescendo*, de activistas simpatizantes de la Asociación distribuidas por toda la geografía española, incluyendo Barcelona, Melilla y Madrid. Son casi todas mujeres, en su mayoría musulmanas, algunas de las cuales son nuevas musulmanas. Tienen la nacionalidad española, una formación universitaria y casi todas están trabajando, mientras algunas tienen, o han tenido, un perfil público por lo que están, o han estado, expuestas en los medios de comunicación y redes sociales a todo tipo de comentarios relacionados con su religión. Entre todas comparten la preocupación por la islamofobia y la necesidad

¹⁸⁶ La planificación inicial del proyecto ha sufrido un retraso debido a la pandemia por la COVID-19.

de luchar en contra de esta forma de racismo, encontrando en este colectivo un espacio seguro desde donde alzar la voz y apoyar un discurso en defensa de los derechos humanos.

Las mujeres que forman la Asociación se consideran y declaran feministas y no dudan en que, de acuerdo con su interpretación del Corán, su discurso y forma de ser feminista es compatible con la fe islámica. Independientemente de si ellas mismas llevan hiyab o no,¹⁸⁷ todas defienden el derecho de cada mujer a vestirse como decida y, en consecuencia, el uso del hiyab en todos los ámbitos cuando la decisión de llevarlo la haya tomado la propia musulmana.

Están en total desacuerdo con determinados comunicados emitidos por entidades y personas religiosas, como la carta enviada en el mes de octubre de 2019 por la Comisión Islámica de España (único órgano de representación de las comunidades musulmanas ante el Estado) a un instituto de Gijón,¹⁸⁸ en la que se insistía en que el hiyab es una obligación islámica para las musulmanas. Por otro lado, consideran indudablemente islamóforo el discurso anti-hiyab y laicista que varios grupos de mujeres, que se identifican como norteafricanas y feministas¹⁸⁹ difunden en las redes sociales, medios de comunicación, libros y conferencias, por alimentar el racismo contra las mujeres que llevan el pañuelo, en particular, y contra las poblaciones musulmanas, en general.¹⁹⁰

Un ejemplo es el manifiesto “un 8 de Marzo sin velos” que publicó el Colectivo Feminista Norteafricano Neswía¹⁹¹ en marzo de 2020 con ocasión al Día Internacional de la Mujer. El manifiesto iba dirigido a todas las plataformas del 8M pidiendo su adhesión al mismo,¹⁹² mediante una campaña en las redes

¹⁸⁷ Aproximadamente una quinta parte de las miembros de la Asociación lleva hiyab.

¹⁸⁸ <https://www.lavozdeasturias.es/noticia/gijon/2019/11/04/comision-islamica-recuerda-instituto-gijon-derecho-alumna-llevar-hiyab/00031572873728215279349.htm> [última consulta: 14 de agosto de 2020]

¹⁸⁹ <http://www.nonostaparan.org/> o <https://www.facebook.com/neswia.feminista/> ([última consulta: 14 de agosto de 2020])

¹⁹⁰ Sara R. Farris denomina “femonacionalismo” estas corrientes antislam en su obra *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism* (2017).

¹⁹¹ La palabra neswía, en árabe نسوية significa feminista.

¹⁹²

https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLScuvKe4NwXwFuCGQfSubNh0l8_LzGwFUpEJN0nWVrvO-tIESw/viewform o <https://nonostaparanblog.wordpress.com/2020/03/07/manifiesto-8m/>

sociales con la etiqueta #8MdiaSinHiyab. Otra muestra del discurso de este colectivo es su ferviente oposición¹⁹³ al Día Mundial del Hiyab,¹⁹⁴ un evento creado en 2013 por Nazma Khan, una musulmana *hiyabí* nacida en Bangladesh y que vive en Nueva York. Desde aquel año, cada 1 de febrero se celebra este Día Mundial del Hiyab para luchar contra de la discriminación y a favor de la diversidad y de la libre elección por parte de las mujeres que deseen llevar hiyab. Stop Islamofobia apoya esta iniciativa, no porque pretenda promover el uso del pañuelo islámico (de hecho, gran parte de sus miembros no lo llevan), sino porque está en contra de la islamofobia que sufren las mujeres musulmanas que llevan el hiyab. Consideran que estas voces de un grupo de mujeres magrebíes pretenden anular la capacidad de decisión de las musulmanas y que están fomentando la violencia discriminatoria contra ellas ya existente en otros segmentos de la sociedad.

9.2.4 Alianzas internacionales y locales

Las alianzas tienen una enorme importancia a la hora de combatir la discriminación antimusulmana, ya sea en las tareas de sensibilización, de apoyo a las víctimas de islamofobia o reivindicando al Estado español el desglose de los datos sobre los hechos correspondientes al racismo antimusulmán. Para ello, la Asociación procura crear y mantener redes a todos los niveles posibles: internacional, nacional y local.

A nivel internacional y desde el inicio de sus actividades,¹⁹⁵ la Asociación coopera con la Oficina de Instituciones Democráticas y Derechos Humanos (OIDDH o ODIHR, sus siglas en inglés),¹⁹⁶ creada en 1991 y que depende de la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE),¹⁹⁷ una

¹⁹³ Por ejemplo, desde la cuenta Twitter de Neswía con el mensaje “A todas las fuerzas feministas. Vamos a bombardear las redes con el #NoHijabDay. Nos asesinan, nos matan, nos agreden, nos obligan a llevar el velo. ¡No hay días del Hijab!”

¹⁹⁴ <https://worldhijabday.com/> [última consulta: 14 de agosto de 2020]

¹⁹⁵ Ya que estas relaciones se habían establecido con anterioridad a la creación de Stop Islamofobia.

¹⁹⁶ <https://www.osce.org/es/institutions-and-structures#oficina-democraticas-derechos-humanos> (último acceso 9 de agosto de 2020)

¹⁹⁷ <https://www.osce.org/es> [última consulta: 9 de agosto de 2020]

institución que en la actualidad está compuesta por 57 países, que, entre otros incluyen España, Estados Unidos, Canadá y todos los países de la Unión Europea. Dentro de su mandato de ayudar a los Estados que forman parte de la OSCE y con el fin de velar por el absoluto respeto a los derechos humanos, la ODIHR debe vigilar el cumplimiento por parte de los Estados de su compromiso con la dimensión humana de la seguridad.¹⁹⁸ En este sentido, la ODIHR, que tiene su sede en Varsovia (Polonia), emprende las siguientes tareas:

“La Oficina de Instituciones Democráticas y Derechos Humanos de la OSCE (OIDDH) proporciona apoyo, asistencia y experiencia a los Estados participantes y a la sociedad civil para promover la democracia, el Estado de derecho, los derechos humanos, la tolerancia y la no discriminación. La OIDDH monitoriza elecciones, revisa la legislación y asesora a los gobiernos sobre el modo de crear y mantener instituciones democráticas. La Oficina lleva a cabo programas de capacitación para funcionarios gubernamentales, miembros de las fuerzas de seguridad y organizaciones no gubernamentales sobre la forma de mantener, promover y supervisar los derechos humanos.”¹⁹⁹

Para poder llevar a cabo estas tareas, las relaciones de intercambio de información y apoyo mutuo con organizaciones de la sociedad civil en los diferentes países resultan muy importantes, tanto para la propia sociedad civil como para la Oficina que dedica una parte de sus recursos a establecer y mantener dichas relaciones. El hecho que casi todas las miembros de Stop Islamofobia dominen la lengua inglesa y otros idiomas, facilita mucho el trabajo a nivel internacional en la comunicación con las y los interlocutores que trabajan en estos organismos internacionales, donde no sobran actores de la sociedad civil española.

En el caso concreto de la Asociación, ésta le proporciona a la ODIHR cada trimestre y en la medida de lo posible, los datos de los que dispone sobre los delitos de odio y demás incidentes islamófobos en España, alimentando las correspondientes bases de datos. A veces ayuda también en la traducción al

¹⁹⁸ Según se indica en su página web, el concepto de seguridad que maneja la OSCE incluye los derechos humanos y cuestiones democráticas. <https://www.osce.org/odihr/what-is-the-human-dimension> [última consulta: 9 de agosto de 2020]

¹⁹⁹ <https://www.osce.org/odihr> [última consulta: 29 de mayo de 2020]

español de informes cortos o folletos de información elaborados por la ODIHR para su distribución posterior a instituciones y organizaciones españolas. En ocasiones y a petición de la Oficina, Stop Islamofobia facilita la contactación entre personas y entidades de la sociedad civil española y la ODIHR, por ejemplo, para cursos de formación o reuniones que dicha Oficina organiza dentro o fuera de España. Toda esta labor se hace de forma voluntaria, sin recibir ninguna remuneración específica a cambio. No obstante, el interés por parte de la Asociación está en que estos contactos pueden ser de utilidad en el desarrollo de una estrategia ante la pasividad de las instituciones españolas en reconocer y tomar la islamofobia en serio.

Mediante la organización en los países pertenecientes a la OSCE de seminarios de formación sobre los derechos humanos, la ODIHR promueve la sensibilización y el aprendizaje sobre dicha temática, a la vez que contribuye proactivamente a la creación de coaliciones locales entre las y los participantes invitados a recibir esas sesiones de formación. Juntando diferentes actores y representantes de la sociedad civil, a veces coincidiendo con investigadores, periodistas u otras personas, la ODIHR pretende facilitar la construcción de redes y alianzas entre diversos colectivos minorizados, con intereses similares en lo que respecta a la defensa de sus derechos.

A finales de noviembre de 2019 pude participar, como miembro de la Asociación, en un seminario que organizaba la ODIHR en Madrid sobre los delitos y discurso de odio (*hate speech*) para ONG de ámbito estatal dedicadas a la defensa de colectivos discriminados. Durante dos días y en un hotel céntrico y lujoso de Madrid, varios trabajadores de la oficina de ODIHR Varsovia impartieron diferentes coloquios a unos 20 representantes de entidades dedicadas a la defensa de colectivos históricamente discriminados, junto a una investigadora y una periodista. A partir de talleres de trabajo en equipo, las sesiones formativas y el hecho de compartir los cafés y las comidas durante dos días, este tipo de seminarios persiguen efectivamente un objetivo múltiple: contribuir a la creación de posibles alianzas locales, intensificar las relaciones con la institución paneuropea ODIHR y promover un aprendizaje mutuo sobre las situaciones que

viven otros colectivos, incluyendo la aporofobia, el antigitanismo o el odio contra las personas con diversidad funcional.

Adicionalmente, junto con otras entidades musulmanas que luchan contra la islamofobia en Francia, Italia y otros países de la Unión Europea, la Asociación participa en dos propuestas de proyecto que se han presentado al programa de subvenciones “Derechos, Igualdad y Ciudadanía” de la Comisión Europea y cuya resolución está en trámite actualmente. Uno de los proyectos aborda el fenómeno de la infradenuncia de los incidentes islamófobos y delitos de odio antimusulmán y la necesidad de revertir esta situación. La propuesta incluye la conducción de acciones de concienciación dirigidas a las víctimas y a la sociedad en general, acciones de formación a las fuerzas de seguridad del Estado sobre la forma de registrar debidamente los incidentes islamófobos, así como determinadas acciones de presión dirigidas a los gobiernos europeos para que proporcionen datos y establezcan las medidas correspondientes. El segundo proyecto tiene por objetivo indagar en y sensibilizar sobre las dificultades en el acceso al mercado laboral para las mujeres (visiblemente) musulmanas en Europa. Estas colaboraciones internacionales entre Stop Islamofobia y otras entidades de la sociedad civil musulmana, tanto por la labor previa de preparación y presentación de las propuestas, como por el trabajo en conjunto si se consigue la financiación de uno o ambos proyectos, sirven para fortalecer las redes internacionales entre personas y entidades musulmanas, que viven en diferentes países europeos, experiencias y situaciones de discriminación muy similares, y de esta forma construyen nuevos espacios de un contrapúblico subalterno musulmán internacional desde el cual se trabaja conjuntamente en contra de la islamofobia.

Debido a la centralidad que ocupa el poder presionar desde Europa para insistir en sus reivindicaciones en España, Stop Islamofobia forma asimismo parte de diversas redes europeas que engloban a entidades de la sociedad civil musulmana de diferentes países, como por ejemplo la *European Forum for Muslim Women* (EFOMW).²⁰⁰ Los principales objetivos de esta red de mujeres

²⁰⁰ <https://efomw.eu/> [última consulta: 2 de septiembre de 2020]

musulmanas, a la que están adheridas una veintena de organizaciones, incluyen la representación y promoción de los intereses de las mujeres musulmanas ante las instituciones europeas e internacionales; la lucha contra las discriminaciones interseccionales que sufren las musulmanas; así como la defensa de una Europa inclusiva que promueva el pleno acceso para las musulmanas a sus derechos y libertades. Otra red a la que está adherida la Asociación es la *European Network of Women of African Descent* (ENWAD),²⁰¹ con sede en Barcelona, desde donde apoya a diversos colectivos en España y Europa que tienen en común su lucha a favor de los derechos humanos y contra el racismo institucional e interseccional. Son dos ejemplos de redes internacionales formadas por entidades pertenecientes a colectivos de la sociedad civil que sufren la discriminación (como la musulmana y/o la de descendencia africana) y con los que se comparten experiencias y sentimientos de la vida cotidiana, así como el compromiso de luchar para cambiar estas situaciones de injusticia social.

La Asociación también está adherida a la *European Network Against Racism* (ENAR).²⁰² ENAR es una red paneuropea, constituida en 1998 por un grupo de activistas que buscaban cambios legales a nivel europeo en defensa de la igualdad racial. Hoy en día es una organización financiada en aproximadamente un 70% por la Comisión Europea, cuyo objetivo es facilitar la cooperación a organizaciones de la sociedad civil europea que luchan contra el racismo. La participación en la red ENAR facilita, entre otras, el acceso a determinadas conferencias (bianuales y llamadas “*high level*”) organizadas por la Comisión Europea, a través de su *Coordinator on combating anti-Muslim hatred*,²⁰³ y enfocadas en la lucha contra el odio antimusulmán. En estas se requiere la presencia de la sociedad civil musulmana y como representante de la sociedad civil musulmana española, la Asociación suele participar en dichas conferencias

²⁰¹ <https://enwad-eu.org/es/> [última consulta: 2 de septiembre de 2020]

²⁰² <https://www.enar-eu.org/> [última consulta: 2 de septiembre de 2020]

²⁰³ El puesto de Coordinador fue creado por la Comisión Europea en 2015 con el fin de coordinar a nivel europeo las políticas de la lucha contra el odio antimusulmán. En abril de 2018, durante mi estancia de investigación en la Universidad de Amsterdam, pude asistir a (parte) de la conferencia “*high level*” a la que asistía el entonces coordinador David Friggieri (en el Ministerio de Asuntos Sociales en La Haya). La reunión con el actual coordinador Tomasso Chiamparino de junio de 2019 se organizó en Madrid y contó con la asistencia y participación de la Asociación. Asimismo, el 11 de diciembre de 2019 el coordinador inauguró la conferencia “Desmontando la islamofobia” organizada por la Asociación Marroquí en Málaga.

y talleres, a través de los cuales, además, ha podido establecer alianzas con entidades musulmanas de otros países europeos. Un ejemplo concreto es la creación de la Coalición contra la Islamofobia en Europa, formada por numerosas entidades musulmanas de la sociedad civil de países europeos como Bélgica, Francia, Países Bajos, Hungría, Grecia, etc. Juntas forman una plataforma informal desde la cual acuerdan y formulan recomendaciones en nombre de la sociedad civil musulmana a las instituciones europeas. Aunque en Stop Islamofobia se es consciente de que combatir el racismo antimusulmán estructural desde las instituciones europeas y la política representativa resulta complicado, prima la esperanza de conseguir medidas concretas en el plano nacional y mediante la cooperación con organizaciones internacionales. Desean que estas alianzas europeas sirvan para poder presionar al gobierno español y a sus Ministerios correspondientes (Justicia, Interior, Inclusión, Educación, etc.) sobre los diversos asuntos que incumben a las poblaciones musulmanas que viven en España, como la segregación de los datos de la islamofobia en España o la revisión de los libros de textos escolares para ser más inclusivos. No obstante, no ignoran que estas mismas redes aceptadas y algunas financiadas por las instituciones europeas, a veces pueden complicar la colaboración entre organizaciones de la sociedad civil, imponiendo y controlando quiénes pueden formar parte del entramado oficial europeo.

En Madrid, la Asociación mantiene una red de contactos muy variada, desde otros colectivos objeto de discriminación hasta instituciones locales como la policía municipal. En abril de 2016, se crea dentro de la Policía Municipal de Madrid, la Unidad de Gestión de la Diversidad (en adelante, la UGD),²⁰⁴ que cuenta con unos 30 agentes de la policía local madrileña y que tiene como modelo el trabajo de la policía local de Fuenlabrada, que lleva ya varios años realizando labores de sensibilización y protección ante la violencia discriminatoria. Frente al auge en los últimos años de actitudes racistas y xenófobas por parte de ciudadanos madrileños, el objetivo de la UGD es ofrecer un espacio donde las y los habitantes de Madrid pueden denunciar los hechos

²⁰⁴ <https://diario.madrid.es/blog/notas-de-prensa/la-unidad-de-gestion-de-la-diversidad-de-policia-municipal-lanza-una-campana-contra-los-delitos-de-odio/>

discriminatorios, delitos de odio y otras agresiones relacionadas y donde las víctimas pueden recibir asesoramiento y orientación jurídica.²⁰⁵

Aparte de impartir sesiones de formación sobre la gestión de la diversidad a los agentes de policía de nuevo ingreso, la Unidad organizó desde octubre de 2018 y a lo largo de 2019 unas “mesas técnicas” con diferentes colectivos objeto de discriminación. Se trataba de reuniones trimestrales, de una duración aproximada de una hora y media cada una, dedicadas a cinco “líneas” de discriminación diferentes, las cuales la UGD denominó LGTBI+, Racismo y Xenofobia, Discapacidad, Religión y Exclusión Social. La Asociación recibió la invitación para la (segunda) mesa técnica de Racismo y Xenofobia, lo cual fue considerado en su momento un pequeño logro, teniendo en cuenta que, según el Ministerio del Interior, la islamofobia pertenece a la categoría “discriminación por creencias religiosas”. A las mesas de Racismo y Xenofobia acudieron diferentes ONG con financiación estatal o autonómica que trabajaban con poblaciones discriminadas y que contaban con empleados/as para su organización y actividades.²⁰⁶ Igualmente, se contó también con otras organizaciones como la Asociación, con pocos medios materiales, pero representativas de los colectivos que sufren el racismo.

De acuerdo con la información dada por los responsables de la UGD, el objetivo principal de estas reuniones era intercambiar datos sobre los incidentes y delitos de odio relativos al trimestre anterior. Este fue el motivo más importante por el que la Asociación aceptó acudir a estas mesas técnicas, pues esperaba poder contar de esta forma con otra vía de información para la recogida de datos sobre hechos islamófobos. Sin embargo, la bidireccionalidad en el suministro de datos no llegó como se esperaba, por lo que cuando en una reunión técnica vino una representación de las instituciones penitenciarias proponiéndoles a las entidades antirracistas su disponibilidad para estar en contacto directo con personas

²⁰⁵madrid.es/portales/munimadrid/es/Inicio/El-Ayuntamiento/Centro/Direcciones-y-telefonos/Unidad-de-Gestion-de-la-Diversidad/?vgnextfmt=default&vgnextoid=8ed0be21ab129510VgnVCM2000001f4a900aRCRD&vgnextchannel=cac1d47ffee28010VgnVCM100000dc0ca8c0RCRD [última consulta: 10 de agosto de 2020]

²⁰⁶ Como Accem, la Fundación Cepaim, la Fundación Secretariado Gitano, la Fundación La Merced Migraciones, etc.

racistas condenadas, desapareció el ánimo para asistir a estas reuniones por no compartir la finalidad de las mismas. De todas formas, en su momento las mesas técnicas han servido para crear algunas alianzas con representantes de otros colectivos invitados a dichas mesas, así como con la propia Unidad de Gestión de la Diversidad. De hecho, en parte debido a las relaciones derivadas de estas reuniones, la Asociación ha podido, junto con una entidad sociocultural musulmana y dicha unidad policial, organizar en Madrid un taller de sensibilización sobre islamofobia.

Aparte de las reuniones trimestrales, la Asociación se reúne con cierta regularidad “a solas” con la Unidad de Gestión de la Diversidad, a veces para informarle de reuniones internacionales a las que han asistido algunos de sus miembros, para entregarles documentación informativa publicada por organismos como el Consejo de Europa o la OSCE/ODIHR sobre las buenas prácticas respecto al registro de delitos de odio antimusulmán o para organizar conjuntamente talleres sobre islamofobia en alguna mezquita o centro cultural.

Otra de las alianzas locales importantes para la Asociación fue la establecida con la Asamblea Antirracista de Madrid.²⁰⁷ Desde el año 2017 se organiza anualmente en Madrid en el mes de noviembre una manifestación contra el racismo estructural e institucional del estado español, organizada por los propios colectivos históricamente discriminados, “sin ningún tipo de tutelaje, por personas migrantes y españolas racializadas”.²⁰⁸ Una delegación de la Asociación participó en la manifestación de noviembre de 2018, realizando el recorrido desde Cibeles a Sol en el centro de Madrid y como Asociación se firmó el manifiesto²⁰⁹ leído por varios representantes de SOS Racismo al final del recorrido:

“[...] para constituir un sujeto político racializado que de una vez por todas haga que nuestra voz sea escuchada, y que desde la autonomía

²⁰⁷ <https://www.facebook.com/AsambleaAntirracis/> [última consulta: 2 de septiembre de 2020]

²⁰⁸ Guerra, Paula (2018), “La lucha antirracista como lucha política, *El País*, 10 de noviembre de 2017 [última consulta: 2 de septiembre de 2020]

²⁰⁹ <http://esracismo.com/2018/11/03/manifiesto-de-la-manifestacion-antirracista-del-11-n/>

política reivindique el espacio que nos pertenece. En definitiva, apelamos a la construcción de la herramienta política que ha de servir a la emancipación de todos los colectivos no blancos del Estado español, de los de más abajo de los de abajo...”

En cuanto a la siguiente manifestación antirracista, el 17 de noviembre de 2019, la Asociación participó activamente en su preparación, asistiendo a las reuniones mensuales de la Asamblea, asumiendo una parte del trabajo en las redes sociales y, por lo tanto, creando una red y vínculos locales con otras personas y colectivos objeto de discriminación. No obstante, a diferencia de otras manifestaciones, como, por ejemplo, la de 8M por el Día Internacional de la Mujer, esta marcha no supo reunir a muchos representantes de colectivos musulmanes. Esto puede deberse, entre otras razones, a las escasas relaciones que tiene Stop Islamofobia con entidades religiosas musulmanas, y a la dispersión de sus miembros por toda la geografía española.

Las alianzas son necesarias, aunque a veces resultan de corta duración. En ocasiones las colaboraciones se rompen definitivamente, en tanto que en otras se trata de interrupciones temporales. Los motivos varían. Por un lado, están las desavenencias personales, frecuentes en muchos ámbitos de la vida, incluyendo el del activismo. También la precariedad de la vida activista y la confrontación diaria con la violencia que afecta a tantas personas son factores importantes. La falta de reciprocidad en la labor de ayuda, por ejemplo, mediante el apoyo en las redes sociales o el intercambio de datos para preparar informes o artículos, cansa y complica a veces la posibilidad de seguir adelante con el trabajo.

Otra razón se encuentra en el propio proceso dinámico de aprendizaje. En la medida en que las miembros aumenten su conocimiento por las investigaciones y por los contactos con otros colectivos que informan sobre sus experiencias, (parte de) el discurso de Stop Islamofobia evoluciona y se transforma. Ha habido un desarrollo respecto a las reivindicaciones que se dirigen al Estado, desde la reivindicación de los derechos religiosos del Acuerdo de Cooperación firmado en 1992, a un discurso más amplio, primero de derechos humanos, y actualmente en combinación con un discurso antirracista. Sin embargo, se es consciente del

riesgo de una invisibilización religiosa mediante la minimización de los aspectos religiosos de la discriminación (Gil Flores 2019). El conocimiento que se va acumulando por experiencia vital, así como por el estudio de informes y trabajos internacionales relacionados con la lucha contra el racismo antimusulmán, contribuye a modificar a veces las perspectivas y posicionamientos. Pueden surgir desacuerdos en cuanto al enfoque que se quiere dar a un proyecto, o se decide retirar la participación de un evento por haberse enterado de que el acontecimiento cuenta con financiación de organizaciones consideradas participes del “negocio de la islamofobia” (Lean 2012).²¹⁰

Una parte importante de su activismo tiene lugar en el ciberespacio. Con el objetivo de sensibilizar a un público lo más amplio posible, el tiempo y esfuerzo que se dedica a las redes sociales es muy relevante. Asimismo, las buenas relaciones con varias conocidas *youtubers* con una amplia audiencia entre las y los jóvenes musulmanes y la posibilidad de contar con espacio en Radio Dos Luces facilitan a menudo una mayor difusión de los informes y las actividades llevadas a cabo. En la actualidad, la pandemia por la COVID-19 ha obligado además a que determinados talleres de formación y sensibilización planificados para realizarse en sesiones físicas en diferentes lugares del territorio estatal ahora tengan que hacerse a través del espacio virtual. En consecuencia, los esfuerzos que dedica Stop Islamofobia al tecno-activismo, definido por Domínguez et al (2007) como la “translación hacia el espacio virtual de unas prácticas de intervención que con anterioridad eran exclusivas de la presencialidad”, probablemente irán en aumento.

9.2.5 “Sin datos no existe la islamofobia”

Una de las principales reivindicaciones de la Asociación es la segregación de los datos sobre el racismo antimusulmán en España. Desde organizaciones internacionales como la OSCE/ODIHR o la Comisión Europea, se insiste en que

²¹⁰ Por ejemplo, relacionadas con cursos de prevención de la “radicalización” o conferencias sobre el terrorismo “yihadista”.

los gobiernos europeos proporcionen una categoría específica separando la islamofobia de otros delitos de odio.

En cuanto al registro y la monitorización de los delitos de odio (*hate crime*), en el año 2014 la ODIHR difundió una publicación²¹¹ sobre esta temática entre los gobiernos de todos los países partícipes de la OSCE. Adicionalmente, desde 2014 la Oficina viene publicando diversas guías con recomendaciones y pautas para combatir la discriminación de forma más efectiva (incluyendo informes y manuales de formación para fiscales, jueces y fuerzas de seguridad del estado), una parte de las cuales está dedicada específicamente al delito y discurso del odio antimusulmán.²¹² Tanto la ODIHR como otras organizaciones internacionales, por ejemplo la Agencia de los Derechos Fundamentales²¹³ de la Unión Europea (la FRA, en sus siglas en inglés) o la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia²¹⁴ (también conocida como ECRI, según sus siglas en inglés) del Consejo de Europa, siguen insistiendo en que los gobiernos de los Estados que participan en estas instituciones registren en una categoría diferenciada los hechos de la islamofobia, separándola de otros delitos de odio, para poder combatir esta forma de racismo de manera más eficaz, aplicando medidas concretas a cada caso.

Siguiendo las recomendaciones de la OSCE y de otras instituciones internacionales que trabajan en defensa de los derechos humanos, en 2017 el Ministerio del Interior de España crea la Oficina Nacional de Delitos de Odio (ONDO),²¹⁵ dependiente de la Secretaría de Estado de Seguridad. A partir de ese año, la ONDO es la responsable de elaborar y publicar los informes anuales sobre los delitos de odio en España. Las categorías en las que se diferencian los datos de los delitos de odio se han modificado en número y denominación a lo

²¹¹ <https://www.osce.org/files/f/documents/3/a/124533.pdf> (último acceso 11 de agosto de 2020)

²¹² [https://www.osce.org/resources/publications/anti-muslim%20hate%20crima?filters=+im_taxonomy_vid_1:\(24\)&solrsort=score%20desc&rows=10&category=Publications](https://www.osce.org/resources/publications/anti-muslim%20hate%20crima?filters=+im_taxonomy_vid_1:(24)&solrsort=score%20desc&rows=10&category=Publications) [última consulta: 11 de agosto de 2020]

²¹³ <https://fra.europa.eu/en/databases/anti-muslim-hatred/> [última consulta: 11 de agosto de 2020]

²¹⁴ <https://www.coe.int/en/web/european-commission-against-racism-and-intolerance/> [última consulta: 11 de agosto de 2020]

²¹⁵ Art. 2 del Real Decreto 770/2017, de 28 de julio de 2017, por el que se desarrolla la estructura orgánica básica del Ministerio del Interior.

largo de los últimos años. El informe correspondiente a los delitos de odio del año 2016 proporciona un desglose de los incidentes en ocho categorías: antisemitismo; aporofobia; creencias o prácticas religiosas; discapacidad; orientación o identidad sexual; racismo y xenofobia; ideología y discriminación por razón de sexo/género. El año siguiente, en la publicación correspondiente al ejercicio 2017, se modifica el término de la categoría de “discapacidad” por el de “diversidad funcional”.

En el informe sobre los delitos de odio de 2018 se cambia nuevamente el nombre de esta categoría y el término “diversidad funcional” se cambia por el de “persona con discapacidad”. La discriminación por “orientación o identidad sexual” pasa a denominarse “por orientación sexual e identidad de género” y se añaden dos nuevas categorías de discriminación: la de “discriminación generacional (*ageism*)” y la de “discriminación por razón de enfermedad”. De hecho, según explica el Ministerio en la introducción del informe correspondiente a ese año (publicado en el 2019)²¹⁶

[...] se debe tratar cualquier incidente de odio con la importancia cualitativa que el mismo requiere, al ser no solo personas las que lo sufren, sino el conjunto del colectivo al que pertenecen, cobrando menor importancia en estos hechos el aspecto meramente cuantitativo de los mismos. En este sentido, para una mayor visibilización de determinados colectivos que podrían estar sufriendo algún tipo de motivación de odio o discriminación desde este Ministerio del Interior se ha visto la necesidad de añadir dos nuevos ámbitos en el Sistema Estadístico de Criminalidad, que aparecen en este informe:

- la discriminación por razón de enfermedad [...] y
- la discriminación generacional [...].”

Durante la presentación en enero de 2019 del nuevo Plan de Acción de Lucha contra los Delitos de Odio,²¹⁷ el ministro del Interior Grande-Marlaska fue preguntado específicamente por la tipificación de la islamofobia en el Código

²¹⁶ Según el Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España, correspondiente al año 2018 (2019: 5 y 6).

²¹⁷ <http://www.interior.gob.es/documents/642012/3479677/plan+de+accion+delitos+de+odio/d054f47a-70f3-4748-986b-264a93187521>

Penal. El ministro respondió que *“las profesiones [sic] religiosas están todas ellas integradas, sea la islamofobia sea la cristianofobia, sea cualquier manifestación evidentemente de un ataque o vulneración del derecho de una persona por el hecho de profesar una concreta religión.”*²¹⁸

En 2019, la OSCE/ODIHR publica una guía dedicada específicamente a los delitos de odio contra las personas musulmanas, en la que sigue instando a los gobiernos que:

“Los delitos de odio antimusulmán deberían monitorizarse en una categoría de delitos diferenciada, para poder dar una respuesta a medida a este fenómeno. Los datos de los delitos de odio antimusulmán deberían registrarse de tal manera que permite la segregación de delitos de odio por género, para demostrar cómo los delitos de odio afectan a los hombres y mujeres musulmanas de manera distinta.”²¹⁹

No obstante, el Ministerio del Interior, y a pesar de que desde enero 2019 sí diferencia el ámbito del racismo y la xenofobia, de los delitos de odio relativos al antigitanismo (según su propia información, basándose en las recomendaciones de la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea),²²⁰ sigue sin segregar los datos correspondientes a la islamofobia.

La siguiente tabla muestra el número de categorías diferenciadas relativas al desglose de los delitos de odio en España, así como el desarrollo de las modificaciones (también respecto a sus denominaciones) realizadas por parte del Ministerio del Interior, teniendo en cuenta los informes más recientes

²¹⁸ https://salamplan.com/islamofobia/interior-destina-medio-millon-euros-la-lucha-los-delitos-odio/20190115?fbclid=IwAR17OHrt5uCFy19QVB6_1orYyR4BjMOCEvEboMDFeXH2i7ViO2QzPEGrTo

²¹⁹ Traducción propia del original en inglés: *“Anti-Muslim hate crime should be monitored as a separate category of crime, enabling a tailored response to the phenomenon. Hate crime data should be recorded in a manner that allows for disaggregation of hate crime data by gender to show how hate crimes affect Muslim men and women differently.”* https://www.osce.org/files/f/documents/1/6/373441_1.pdf [última consulta: 9 de agosto de 2020]

²²⁰ Según el Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España, correspondiente al año 2019 (2020: 5).

elaborados por el propio Ministerio (correspondientes a los ejercicios 2016, 2017, 2018 y 2019).

Tabla 8. *Categorías diferenciadas de delitos de odio y sus denominaciones*

	2016	2017	2018	2019
1	Antisemitismo	Antisemitismo	Antisemitismo	Antisemitismo
2	Aporofobia	Aporofobia	Aporofobia	Aporofobia
3	Creencias o prácticas religiosas	Creencias o prácticas religiosas	Creencias o prácticas religiosas	Creencias o prácticas religiosas
4	Discapacidad	Diversidad funcional	Persona con discapacidad	Persona con discapacidad
5	Orientación o identidad sexual	Orientación o identidad sexual	Orientación sexual e identidad de género	Orientación sexual e identidad de género
6	Racismo/xenofobia	Racismo/xenofobia	Racismo/xenofobia	Racismo/xenofobia
7	Ideología	Ideología	Ideología	Ideología
8	Sexo/género	Sexo/género	Sexo/género	Sexo/género
9			Generacional (<i>ageism</i>)	Generacional (<i>ageism</i>)
10			Enfermedad	Enfermedad
11				Antigitanismo

Fuente: Elaboración propia a partir de los informes publicados por el Ministerio del Interior correspondientes los delitos de odio registrados en los años 2016, 2017, 2018 y 2019.

En la introducción del informe correspondiente a los delitos de odio del año 2019, publicado en marzo de 2020, el Ministerio confirma que su trabajo se basa en la Decisión 9/09 del Consejo Ministerial de la OSCE relativa a la “Lucha contra los delitos de odio”²²¹ siendo consciente de que

“[...] Ello es imprescindible para tener una imagen lo más completa y acertada posible sobre el impacto que tienen en nuestra sociedad. De esta manera, el informe anual sobre delitos de odio que se publica anualmente por el Ministerio del Interior, se constituye como una herramienta que guía el desarrollo de medidas de prevención y formación, pero también de sensibilización. Mediante estos informes, se da a conocer a la sociedad la incidencia de estos delitos en nuestro país, así como la importancia de su denuncia en caso de ser víctima o

²²¹ *Ibid* (2020: 2).

testigo, ayudando así a reducir el porcentaje de “infradenuncia”, la cual sitúa la FRA en torno al 80% a nivel europeo.”²²²

Es evidente que no es lo mismo la tipificación de forma específica de un delito en el Código Penal que un desglose en una categoría separada en un informe anual sobre los delitos de odio. De acuerdo con el artículo 22, apartado 4º de la Ley 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, son circunstancias agravantes “cometer el delito por motivos racistas, antisemitas u otra clase de discriminación referente a la ideología, religión o creencias de la víctima, la etnia, raza o nación a la que pertenezca, su sexo, orientación o identidad sexual, razones de género, la enfermedad que padezca o su discapacidad.” En consecuencia, la discriminación por razón de edad no está tipificada en el Código Penal, lo que no impide que el Ministerio desde el 2018 recoja los delitos de odio correspondientes a esta discriminación en una categoría separada. El antigitanismo tampoco está tipificado en el Código Penal, pero el propio Ministerio explica en su informe que “siguiendo las recomendaciones de la OSCE/FRA” desde enero de 2019 los informes facilitarán el desglose de los hechos de odio por antigitanismo.

Entonces, ¿por qué no se reconoce la islamofobia en estos informes? ¿Por qué desde el Ministerio del Interior no se visibilizan los delitos de odio por la discriminación antimusulmana, mientras se siguen las recomendaciones internacionales respecto a otras discriminaciones? Teniendo en cuenta, además, que desde las instituciones supranacionales se han facilitado pautas e instrucciones sobre cómo identificar y recoger los delitos de odio antimusulmán.

Como actor de la sociedad civil musulmana, la Asociación es invitada a determinadas reuniones internacionales y participa en la elaboración de informes, como, por ejemplo, la guía práctica publicada por la OSCE/ODIHR el mes de mayo de 2020 con el título *Understanding Anti-Muslim Hate Crimes*.

²²² *Ibid* (2020: 3).

*Addressing the Security Needs of Muslim Communities.*²²³ En su página 42, el informe explica que:

“El punto de partida de cualquier respuesta por parte del gobierno o de la sociedad civil a un delito de odio antimusulmán es el reconocimiento de que se trata de una preocupación compartida. Mientras el mayor impacto lo sufren las comunidades musulmanas, el problema debe ser reconocido y atendido por la totalidad de la sociedad, y no solo la comunidad objeto de la discriminación. Combatiendo la intolerancia contra las personas musulmanas tiene un impacto directo en la cohesión social de los estados y reduce las narrativas extremistas. Si no se monitoriza, desafía y combate la islamofobia mediante la educación, el esfuerzo policial y otros métodos, el impacto social puede llegar a ser más amplio.”²²⁴

Nuevamente se insiste en la importancia de reconocer y monitorizar cualquier motivación por un prejuicio antimusulmán cuando se investiga un hecho. Asimismo, la página 45 de la guía dice

“Solo si la respuesta global por parte del gobierno a todos los delitos de odio es contundente, las respuestas a cada una de las diferentes vertientes del delito de odio pueden ser contundentes. Este enfoque holístico debe atender a todas las formas de delitos de odio y debe reconocer y atender también las particularidades de cada vertiente diferente, incluso las del delito de odio antimusulmán.”²²⁵

De hecho, hasta el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, mediante su Relator Especial sobre cuestiones de las minorías, constata en su

²²³ <https://www.osce.org/files/f/documents/9/0/448696.pdf> [última consulta: 12 de agosto de 2020]. El título traducido al castellano podría ser “Comprendiendo los delitos de odio antimusulmán. Atendiendo las necesidades de seguridad de las comunidades musulmanas”.

²²⁴ Traducción propia del original en inglés: “*The starting point for any governmental or civil society response to anti-Muslim hate crime is the recognition that this problem is a shared concern. While the largest impact is felt in Muslim communities, the problem needs to be recognized and addressed by societies as a whole, rather than simply by the targeted community. Addressing intolerance against Muslims also directly impacts social cohesion within states and reduces extremist narratives. Wider social impacts may occur if anti-Muslim hatred is not monitored, challenged and countered through education, police efforts, and other methods.*”

²²⁵ Traducción propia del original en inglés: “*Only where overall government response to all hate crimes is strong can responses to different strands of hate crimes be strong. Such a holistic approach should address all the commonalities of hate crime and also acknowledge and address the specificities of different strands, including of anti-Muslim hate crime.*”

informe publicado en marzo de 2020 en el que se recoge la visita oficial a España del 14 a 25 de enero de 2019,²²⁶ que es indispensable que España realice este desglose de los delitos de odio dirigidos a los musulmanes y a otras minorías.²²⁷

La guía práctica elaborada por la ODIHR y dirigida a los gobiernos de los países partícipes, incluido el de España, contiene además una lista de diez pasos para facilitar a los estados la labor de convertir sus políticas contra los delitos de odio antimusulmán en acciones efectivas. Los pasos se pueden resumir de la manera siguiente:²²⁸

“

1. Reconocer el problema: comprender el desafío de los delitos de odio antimusulmán es el primer paso;
2. Sensibilizar a la población;
3. Reconocer y registrar los motivos prejuiciosos de los delitos de odio antimusulmán;
4. Trabajar con las comunidades musulmanas para identificar las necesidades de seguridad;
5. Establecer relaciones de confianza entre las autoridades nacionales y las comunidades musulmanas;
6. Identificar las carencias en la seguridad para evaluar los riesgos y prevenir agresiones;
7. Proporcionar protección adicional a las comunidades musulmanas en caso de necesidad;
8. Organizar un sistema de respuesta para situaciones de crisis;
9. Dar seguridad a la comunidad en caso de una agresión;
10. Proporcionar apoyo específico a las y los víctimas.”

En 2017 el Ministerio del Interior proclamaba que “España se ha convertido en un país que constituye un referente en la publicación de datos estadísticos en el ámbito de los delitos de odio [...]”.²²⁹ Sin embargo, hasta la actualidad en el año

²²⁶ <https://undocs.org/es/A/HRC/43/47/Add.1> [última consulta: 14 de agosto de 2020]

²²⁷ <https://salamplan.com/islamofobia/la-onu-pide-espana-registrar-los-delitos-odio-los-musulmanes-otras-minorias/20190125> [última consulta: 14 de agosto de 2020]

²²⁸ <https://www.osce.org/odihr/infographic-muslim-security-guide> [última consulta: 14 de agosto de 2020]

²²⁹ Según el Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España, correspondiente al año 2016 (2017: 5).

2020, y a pesar de que las mencionadas instituciones internacionales sostienen que los Estados solo pueden desarrollar respuestas policiales eficaces si con anterioridad se reúnen datos fiables sobre estos delitos, las estadísticas del Ministerio de Interior siguen sin incluir en una categoría separada la información relativa a los delitos de odio correspondientes a la islamofobia.²³⁰

Por esta razón, Stop islamofobia sigue reivindicando al Ministerio del Interior y a la Secretaría del Estado de Seguridad, de la que depende la Oficina Nacional de Delitos de Odio, la necesaria transparencia en las estadísticas y el reconocimiento de la islamofobia en los informes, de acuerdo con las recomendaciones de todos los organismos internacionales.

La no segregación de los datos correspondientes a delitos de odio islamóforo parece indicar que el Ministerio del Interior español no atiende ni siquiera a las tres primeras pautas de la lista proporcionada por la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa. Si no se monitorizan estos incidentes en una categoría separada, o no se comunican ni difunden, parece sugerir que, al menos teóricamente, no existe la islamofobia ni la “cuestión musulmana” (Hajjat y Mohammed 2013; López Bravo 2011; Norton 2013).

9.2.6 Otras reivindicaciones

Otra de las reivindicaciones de Stop Islamofobia ha sido la relativa a la denuncia de la unidad didáctica “Terrorismo en España” presentada en noviembre de 2018 por los Ministerios del Interior y Educación y cuyo contenido fue elaborado por ambos ministerios en colaboración con la Fundación Víctimas del Terrorismo y el Centro Memorial de las víctimas del terrorismo. Dicha unidad, cuyo objetivo es que “las nuevas generaciones tengan una noción clara de cómo España ha sufrido por culpa del terrorismo incompatible con los derechos humanos”,²³¹ es la primera parte de un total de siete unidades que constituyen el proyecto

²³⁰ <https://salamplan.com/el-dato/los-delitos-de-racismo-y-xenofobia-denunciados-aumentan-un-21-informe-ministerio-interior/20200722> [última consulta: 28 de julio de 2020]

²³¹ http://www.interior.gob.es/prensa/noticias/-/asset_publisher/GHU8Ap6ztgsg/content/id/9594975 [última consulta: 2 de septiembre de 2020]

“Memoria y Prevención del Terrorismo”, destinado a alumnas y alumnos de la ESO y Bachillerato. La impartición del contenido de la primera unidad, que contiene cuatro sesiones con ejercicios prácticos y un listado de recursos online,²³² estaba prevista para la asignatura obligatoria de Geografía e Historia de 4º de la ESO, comenzando el curso 2019/2020. Al tener la Asociación conocimiento de esta nueva unidad didáctica, y tras confirmar que fue elaborada sin haber consultado a (ningún representante de) las comunidades musulmanas, la Asociación ha realizado un exhaustivo análisis de su contenido. La conclusión fue que la unidad debería ser modificada sustancialmente o retirada, no solo por la persistente asociación entre islam y terrorismo y el mal uso de una terminología perteneciente a la doctrina islámica,²³³ sino sobre todo porque se trata de un contenido preocupante y desprovisto de la neutralidad exigida en la educación, que va dirigido a alumnos menores, pudiendo generar un clima de tensión y malestar en las aulas entre todos los jóvenes menores (no solo musulmanes, vascos, gallegos o catalanes).

Por este motivo, una primera acción de la Asociación fue el envío de una carta al Defensor del Pueblo, a la que éste le respondió no tener competencia al respecto, pero que iba a remitir dicha carta al Ministerio de Educación. Después, la Asociación publicó un comunicado de prensa con un análisis minucioso de la materia y su opinión negativa sobre dicha unidad didáctica, pidiendo a los órganos competentes una revisión profunda o su retirada, así como un enfoque más centrado en los derechos humanos en el currículo educativo español. Otras entidades musulmanas y no musulmanas también se han quejado ante el Ministerio:

“Les metes la pastilla... Nosotros lo hemos contestado, lo hemos protestado. [...] Y, de hecho, la comunidad académica ha dicho ‘os habéis pasado siete pueblos’...” [entrevista Nora]

²³² <http://www.interior.gob.es/web/servicios-al-ciudadano/ayudas-y-subvenciones/a-victimas-de-actos-terroristas/proyecto-educativo-memoria-y-prevencion-del-terrorismo> [última consulta: 15 septiembre de 2020].

²³³ Por ejemplo, malinterpretando conceptos islámicos como *sharí*a o *yihad*.

En la actualidad, las siete unidades didácticas del proyecto “Memoria y Prevención del Terrorismo” para alumnos de 4º de la ESO y 2º de Bachillerato siguen en un formato descargable en las páginas web del Ministerio del Interior²³⁴ y del Ministerio de Educación.²³⁵

9.3 CONCLUSIONES

Son varias las voces que se erigen en la esfera pública hegemónica para luchar contra la discriminación de las personas musulmanas, aunque solo unas pocas lo hacen desde una subjetividad política musulmana.

La asociación Musulmanes Contra la Islamofobia, formada por personas (nuevas) musulmanas que poseen la nacionalidad española, reivindica el cumplimiento de derechos religiosos islámicos,²³⁶ como la educación religiosa islámica (ERI) o un menú halal en los centros educativos, así como espacios en los cementerios para los enterramientos islámicos, exigiendo su aplicación a las administraciones y presentando sus demandas en los tribunales correspondientes. Adicionalmente, desde esta entidad se intenta combatir el discurso de odio pronunciado por políticos y periodistas, presentando denuncias en las fiscalías y otros órganos correspondientes, solicitando asimismo una financiación para las comunidades islámicas similar a la que recibe la Iglesia Católica.

Estas reivindicaciones relacionadas con el cumplimiento de los derechos religiosos y con la protección contra la discriminación que sufren las personas musulmanas, las hace en la esfera pública hegemónica, dirigiéndose a las diferentes instituciones judiciales y políticas del Estado o de la Generalitat de Cataluña. No obstante, hasta el momento, la mayoría de sus demandas no han sido admitidas a trámite, ni aceptadas por los tribunales, ni tenidas en cuenta por

²³⁴ <http://www.interior.gob.es/es/web/archivos-y-documentacion/391> [última consulta: 15 de septiembre de 2020]

²³⁵ <https://sede.educacion.gob.es/publiventa/el-terrorismo-en-espana-unidad-didactica-para-geografia-e-historia-4-eso-cuadernillo-para-el-profesorado/educacion-secundaria-historia-geografia/22970> [última consulta: 15 de septiembre de 2020]

²³⁶ De acuerdo con lo expuesto en el capítulo 1.1.1 de esta Tesis, los derechos otorgados en el Acuerdo de Cooperación entre el Estado y la Comisión Islámica de España de 1992.

las autoridades, para quienes aparentemente la única vía de comunicación válida es la que existe con la CIE. Por tanto, las acciones dirigidas a las autoridades no parecen redundar en el reconocimiento de su subjetividad política. Únicamente a nivel local municipal se está consiguiendo algún avance puntual respecto a los cementerios islámicos.

Frente a la hostilidad hacia ellas en la sociedad en general, otras voces han reaccionado creando un espacio seguro para mujeres jóvenes musulmanas, donde pueden hablar con libertad sin que nadie les imponga un discurso o una imagen. Juntándose en asociaciones y moviéndose asimismo por las redes en un espacio principalmente musulmán, se dirigen en primer lugar a jóvenes musulmanas como ellas, para luego, desde ese espacio seguro, mostrar a la sociedad no musulmana que en un país con libertad religiosa tienen los mismos derechos civiles y que son ciudadanas, independientemente de su religión.

Existe además un discurso minoritario, aunque con fuerza y autoridad, por parte de un grupo de actores jóvenes con formación universitaria y de origen magrebí, que levanta la voz asumiendo la categoría de “moro”, es decir, se dirigen al Estado español asumiendo la categorización del “otro por antonomasia” y denunciando el racismo estructural y colonizador.

La primera entidad que surgió específicamente para combatir la islamofobia, formada por personas (nuevas) musulmanas y no musulmanas con nacionalidad española, alzando la voz desde la posición subjetiva de ciudadana, ha cesado sus actividades. La falta de medios humanos y materiales dificulta la labor (que ya por sí es complicada) de monitorización de los incidentes y delitos de odio antimusulmán. Además, la consideración de que se trata de una responsabilidad del gobierno, de que el trabajo de monitorización está de antemano sesgado y que con esta labor se está contribuyendo a la construcción de un perfil demasiado victimista de la población musulmana, desincentivan la dedicación de esfuerzos a este objetivo.

Como actor de la sociedad civil musulmana que conoce el sufrimiento por el racismo antimusulmán de primera mano, Stop Islamofobia levanta la voz desde

una posición subjetiva “musulmana” para visibilizar y reaccionar contra las prácticas discriminatorias, reivindicando al Estado protección contra dichas prácticas racistas. Un primer paso para poder desarrollar esa protección necesaria, considerado básico por la Asociación y por las instituciones internacionales, pasa por el reconocimiento por parte del Estado de la existencia de la islamofobia mediante el desglose de los datos relativos a los delitos de odio antimusulmán. No obstante, el análisis de la información recogida durante la participación observante parece concluir que las autoridades del Ministerio del Interior no han accedido hasta el momento a las demandas formuladas por parte de Stop Islamofobia, resultando en una invisibilidad tanto de las reivindicaciones como del propio sujeto demandante como interlocutor válido. En consecuencia, los intentos de ganar voz como musulmanes para luchar contra la islamofobia dentro de la esfera pública hegemónica española no parecen dar el resultado deseado. Cabe recordar que desde órganos pertenecientes a ese mismo Ministerio se organizan los cursos de formación de “prevención de la radicalización” estigmatizadores de la población musulmana.

Una estrategia alternativa de la Asociación para superar el silenciamiento por parte de las autoridades españolas y visibilizar sus reclamaciones, es dirigirse al espacio institucional internacional. Esto se consigue construyendo alianzas con distintas organizaciones supranacionales europeas, encargadas con la defensa de los derechos humanos en los países partícipes, como son la ODIHR, el Consejo de Europa o la *European Network Against Racism*. Dichas entidades sí reconocen a Stop Islamofobia como interlocutora y representante de la sociedad civil musulmana española en materia de discriminación antimusulmana, ya que cuentan con ella y sus miembros para las reuniones de trabajo y el intercambio de información. Mediante el apoyo internacional ese agente de la sociedad civil musulmana pretende presionar indirectamente al Estado español para que éste cumpla con las recomendaciones hechas desde el ámbito institucional supranacional respecto a la protección de las y los musulmanes que viven en España. Como dice mi interlocutora Fátima, “hay que estar en Europa para presionar en España.”²³⁷

²³⁷ En una conversación de octubre de 2019.

En paralelo, y debido a los contactos establecidos previamente en las reuniones organizadas (y pagadas) por las instituciones europeas (en ciudades como Oslo, Bruselas y Madrid), se está formando un contrapúblico subalterno musulmán transfronterizo a través de la cooperación con asociaciones musulmanas de otros países europeos. Ejemplos son la Coalición Europea (informal) contra la islamofobia y el trabajo conjunto para la presentación de proyectos a convocatorias de financiación europeas. En este sentido, y de acuerdo con Sassen (2004), participando en la construcción de esferas públicas globales y en espacios transnacionales virtuales, se está transformando la subjetividad política local de Stop Islamofobia.

Pese a la escasez de recursos que padece la mayoría de las entidades musulmanas que trabajan contra la islamofobia en los distintos países europeos, experiencias similares por la discriminación contribuyen a un reconocimiento y apoyo mutuo entre ellas. Asimismo, la conectividad tecnológica facilita tanto el acceso a una esfera transfronteriza, cada una desde su ubicación física local, como la creación de un contrapúblico musulmán internacional desde donde poder alzar la voz conjuntamente en la esfera institucional internacional.

10. FRENTE A LA POBREZA

“Las alitas nuestras son cortitas”²³⁸

10.1 SUPERVIVENCIA ASOCIATIVA

En el capítulo 5 de la Tesis, hemos visto que, de acuerdo con el análisis del discurso colectivo de octubre de 2016, la identidad grupal de los hombres y las mujeres musulmanas migradas desde Marruecos se basaba en una extranjería trabajadora, cuya máxima preocupación era sobrevivir mediante un

²³⁸ Dicho por la presidenta de la asociación Juntas por la Mejora en una de nuestras muchas conversaciones.

empleo que les permitiera llegar al fin de mes. Dentro de esta posición, una fracción minoritaria de hombres defendía la organización colectiva para mejorar su situación socioeconómica, mientras que una parte de las mujeres migradas reivindicaba su diferencia religiosa (extranjería musulmana), incluso participando en la organización de alguna iniciativa colectiva²³⁹. Siguiendo a Gramsci (1986), cualquier brote de iniciativa autónoma presente en las clases subalternas es de inestimable valor. Este convencimiento provocó que, durante la investigación me acercara a una iniciativa reciente promovida por un grupo de mujeres migradas marroquíes vecinas de una de las zonas más desfavorecidas de la Comunidad de Madrid, la Cañada Real Galiana.

En agosto de 2018, un grupo de mujeres procedentes de Marruecos, que se habían establecido con sus familias en la Cañada Real desde finales de los años 90, decidió constituir una asociación con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida y la de sus familias. La idea de crear una asociación había surgido un año antes y fue apoyada desde el inicio por el equipo de Cruz Roja Rivas Vaciamadrid, con el que algunas de estas mujeres estaban en contacto desde hacía varios años. Aunque los motivos para crear la asociación fueron diversos, el objetivo último fue desarrollar de forma conjunta oportunidades de trabajo. Querían desarrollarse profesionalmente como cocineras y costureras autónomas para contribuir a la economía familiar y mejorar las oportunidades futuras de sus hijos e hijas.

La zona habitada de la Cañada Real Galiana ocupa unos 16 kilómetros y se reparte entre tres municipios: Madrid (Villa de Vallecas y Vicálvaro), Coslada y Rivas Vaciamadrid, hasta el término municipal de Getafe. Su división en sectores la crearon los propios vecinos y vecinas. El sector donde vive la mayoría de las mujeres de la asociación tiene una extensión aproximada de dos kilómetros. Las parcelas con números pares corresponden al municipio de Rivas Vaciamadrid y los números impares pertenecen a Vicálvaro.²⁴⁰ Los más de 1.600 habitantes de este sector son familias españolas gitanas y no gitanas, así como personas

²³⁹ Una recogida de firmas para solicitar conjuntamente un menú halal en la escuela de sus hijos e hijas [GD I].

²⁴⁰<https://www.gitanos.org/upload/70/28/monografia-2016-interactivo.pdf> [última consulta: 29 de marzo de 2020]

de origen extranjero, en su mayoría de Marruecos y Rumania, viviendo todas en condiciones de precariedad socioeconómica. Muchos de los vecinos perdieron sus puestos de trabajo en la construcción durante la crisis de 2008 y están lidiando diariamente con problemas de vivienda, infraestructura y salubridad, aparte de la estigmatización que supone vivir en este barrio.

En la actualidad la asociación *Juntas por la Mejora* la forman unas veinticinco mujeres, todas de origen marroquí, y sus edades están comprendidas entre los 20 y los 45 años. Pocas de ellas tienen un trabajo fuera de casa, la gran mayoría son madres que se dedican al cuidado de sus familias y hogares. La precariedad se experimenta también en forma de cortes de energía, falta de agua y de una adecuada red de saneamiento o del complicado acceso a tiendas y transporte público, por lo que las tareas relacionadas con el hogar consumen proporcionalmente más tiempo. Algunos maridos trabajan en jardinería, otros en la construcción y otros se han quedado sin empleo. Las y los hijos más pequeños permanecen en casa, mientras que los que se encuentran en edad escolar acuden mayoritariamente a colegios e institutos de Rivas.

La mayoría de (pero no todas) las mujeres de la asociación son visiblemente musulmanas ya que llevan hiyab. Como colectivo se identifican con su pertenencia étnica (árabe) y con la clase socioeconómica de trabajadora migrante. Entre los objetivos de *Juntas por la Mejora* no se incluyen los religiosos. Quieren mejorar sus capacidades, aprovechándolas para trabajar como autónomas y para aportar a la economía familiar.

La entidad fue inscrita en verano de 2018 en el Registro de Asociaciones de la Comunidad de Madrid, siendo su ámbito territorial de actuación el municipio de Rivas Vaciamadrid. Las múltiples actividades que organizan para las mujeres y sus hijas e hijos tienen lugar tanto en Rivas, como en su barrio de la Cañada, dependiendo del espacio que necesiten y de quienes impartan el taller en cuestión. Antes de su constitución jurídica, un grupo de mujeres de la asociación ya participaba en las múltiples actividades organizadas por algunas ONG en la misma zona. Con la creación de la asociación estas actividades han ido aumentando en número, diversidad e intensidad.

Las mañanas de los miércoles y viernes hay clases de yoga²⁴¹ impartidas por profesoras profesionales que ofrecen sus servicios de manera voluntaria. También llevan a cabo talleres de costura y bordados, así como de decoración de velas para niñas, niños y personas adultas, que imparten las propias mujeres de la asociación. Adicionalmente se organizan e imparten clases de lengua árabe y lengua española para combatir el analfabetismo entre las propias vecinas. Las profesoras son varias mujeres de la asociación, así como una voluntaria de Cruz Roja con la que han podido contar durante un tiempo para las clases de español. Otro objetivo de estas actividades, dirigidas a mujeres acostumbradas a permanecer gran parte de su tiempo en casa, es facilitarles momentos fuera que puedan dedicar a sí mismas. Varias de ellas forman parte desde hace algunos años de un grupo de teatro para mujeres fundado en 2011 por la Fundación Voces, mientras que sus hijos e hijas participan en los talleres de música, teatro y audiovisuales que también dirige esta Fundación.

La asociación, que mantiene buenas relaciones con el Ayuntamiento de Rivas Vaciamadrid y como otras asociaciones ripenses, tiene a su disposición un despacho en la Casa de las Asociaciones municipal. Asimismo, pueden reunirse varias mañanas a la semana en alguna otra sala más grande en ese mismo edificio para sus clases de yoga, asambleas u otras actividades. La asociación también puede usar las instalaciones en el centro socio-comunitario ubicado en el Sector V de la Cañada, más cerca de donde viven. Este edificio vanguardista fue obra de Recetas Urbanas y estuvo promovido por el Comisionado para Cañada Real Galiano del Ayuntamiento de Madrid. Su construcción, de octubre de 2018 a junio de 2019, estuvo muy vinculada a la participación de las mujeres y de sus familiares.

Aparte de actividades como las clases, talleres y reuniones mencionadas, la asociación participa asimismo en determinados eventos específicos. Desde 2018, el primer año de su existencia, la asociación participa en el festival internacional de cine “16KMs” organizado por la Fundación Voces. Dicho festival se celebra anualmente desde 2016 durante dos semanas en la Cañada Real. En

²⁴¹ Más recientemente han incorporado clases de zumba a la oferta deportiva.

la IV Edición del festival, que tuvo lugar en la segunda quincena de noviembre de 2019, las mujeres se hicieron responsables de la organización de una fiesta marroquí un sábado de noviembre, en la cual se simulaba una boda marroquí, con un desfile de kaftanes y un grupo de músicos marroquíes que tocaba en directo. La fiesta fue organizada en el centro socio-comunitario donde también habían organizado una exposición de ropa y manteles de mesa, y donde se vendía comida típica magrebí: mesas abundantes de dulces, salados y té a la menta, así como las velas decoradas por las miembros de la asociación. Aparte de organizar la fiesta cultural marroquí, las mujeres también participaron en los talleres de teatro y de cocina árabe-latina, entre otras actividades.

Otro proyecto reciente que contó con el trabajo de las mujeres de la asociación fue el Desfile de Alta Costura inclusivo, que tuvo lugar en febrero de 2020 en la Real Fábrica de Tapices. Las costureras de la asociación fueron las responsables de la elaboración de una colección de treinta modelos de vestidos realizados con ropa de segunda mano.

Precisamente una semana antes, un grupo de profesionales del sector sanitario les había encargado la preparación de un catering para un evento de más de 150 comensales, elaborando ellas mismas platos dulces y salados típicamente magrebíes. Para este trabajo, disponían de los permisos necesarios para manipular alimentos, por lo que uno de sus objetivos siempre ha sido formarse para poder desarrollar la actividad de cocineras y catering como trabajadoras autónomas.

El núcleo de la asociación, formado por unas 8-10 mujeres, es muy activo en la comunidad de vecinos de la Cañada, asistiendo a las asambleas y reuniones en representación de sus vecinos/as, ayudando en la mediación de conflictos o proporcionando información sobre la solicitud del Ingreso Mínimo Vital u otra documentación, tanto de extranjería como para obtener ciertas ayudas sociales.

Cada año se celebra en Rivas Vaciamadrid la Fiesta de la Casa de Asociaciones. Desde hace más de una década, a principios de junio, el recinto de la Casa de Asociaciones se llena por las tardes de casetas y de gente donde las

asociaciones ripenses dedicadas al deporte, a la cultura, a la cooperación internacional u otras actividades, se junta y se presenta ante los habitantes del municipio. En junio del 2018, la asociación estaba en pleno proceso de constitución formal y participó por primera vez en esta fiesta anual municipal con una caseta llena de bordados y otro tipo de costura realizados por las mujeres miembros de la asociación. En el 2019 participó con un stand ya más amplio ofreciendo también un taller de henna,²⁴² aparte de exponer los trabajos de costura.

Desde su inicio la asociación ha participado en numerosos eventos muy variados, colaborando asimismo con diferentes organizaciones. La asociación ha desarrollado buenos vínculos con varias ONG que trabajan en la Cañada, como la Fundación Voces, otras asociaciones culturales de vecinos o la Fundación Secretariado Gitano, que junto con Accem son entidades beneficiarias de financiación por parte de la Fundación La Caixa para realizar proyectos de intervención comunitaria intercultural (ICI).²⁴³ Colaboran también en desayunos vecinales en la Cañada Real, organizados por diferentes ONG y en los pueden intercambian ideas y expresar sus deseos de ser partícipes activas en la transformación de su barrio.

10.2 OBJETO DE POLÍTICA

Respecto a la política representativa, como colectivo asociativo y vecinas de la Cañada, estas mujeres se sienten ignoradas por los políticos, quienes ni siquiera en época electoral les vienen a visitar para darse a conocer, a pesar de que una parte de sus habitantes tiene el derecho a votar. Les gustaría recibirles en su barrio e intercambiar información.

²⁴² La palabra henna viene del árabe الحناء y refiere al tinte natural de color rojizo que puede usarse para teñir la piel y el pelo, muy común en Marruecos entre otros países.

²⁴³ El Proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural (proyecto ICI) tiene como objetivo formar una sociedad “más cohesionada e integradora” por lo que pretende fomentar la interacción y convivencia en zonas con una diversidad cultural significativa. Está íntegramente financiado por la Fundación La Caixa y en la actualidad actúa en 36 zonas de intervención (en 32 municipios). <https://fundacionlacaixa.org/es/programas-sociales/interculturalidad-y-cohesion-social/proyecto-de-intervencion-comunitaria-intercultural/que-hacemos> [última consulta: 15 de septiembre de 2020]

El 31 de mayo de 2018, el Pleno del Ayuntamiento de Rivas Vaciamadrid aprobó el Reglamento de Laicidad Municipal²⁴⁴ con 19 votos a favor y 6 en contra. Votaron en contra el Partido Popular (con 4 escaños) y Ciudadanos (2 escaños). La impulsora de la iniciativa legal había sido la Asociación Laica de Rivas que había trabajado desde los primeros meses de 2016 con el consistorio ripense para llevar a cabo este reglamento con el fin de “garantizar un trato sin discriminaciones ni privilegios” a las organizaciones religiosas de cualquier índole. El día 22 de mayo, es decir una semana después del fin oficial²⁴⁵ del mes de Ramadan de ese año, las mujeres pertenecientes a la asociación organizaron para los vecinos de Rivas una fiesta comunitaria representando un *iftar*, como es habitual en numerosos lugares de la Comunidad de Madrid, generalmente como muestra de hospitalidad. En un parque céntrico del municipio, y con el fin de darse a conocer como asociación recién constituida entre los y las vecinas de Rivas, ofrecieron una degustación de platos de comida y bebidas magrebíes, así como un taller de henna.

El Partido Popular de Rivas, habiéndose percatado del cartel de anuncio de la fiesta del fin de Ramadan, acusó el miércoles 20 de junio (es decir, dos días antes de la fiesta) al gobierno municipal²⁴⁶ de contravenir varios artículos del Reglamento de Laicidad Municipal por participar como organizador en un acto con connotaciones religiosas. El consistorio respondió que no habían organizado el evento, sino que se habían limitado “a dar soporte al acto a través del Equipo de Intervención en Barrios Vulnerables [...] al igual que hace con otro tipo de eventos de entidades privadas y asociaciones, o con la Iglesia católica, en el caso, por ejemplo, de las procesiones que se desarrollan por el municipio.”²⁴⁷ Una semana después, el 27 de junio, la Asociación Laica de Rivas publicó en su página web un comunicado²⁴⁸ en el que lamentaba el error cometido por el Ayuntamiento al introducir su logo y la palabra “organiza” en el cartel

²⁴⁴ <https://sede-electronica.rivasciudad.es/normativa/reglamento-de-laicidad-municipal/> [última consulta: 29 de marzo de 2020]

²⁴⁵ El calendario islámico es lunar por lo que cada año el inicio y el fin de Ramadan son diferentes.

²⁴⁶ Gobernado por Izquierda Unida-Equo-Más Madrid junto con el PSOE y Podemos.

²⁴⁷ <https://www.diarioderivas.es/fiesta-fin-ramadan-rivas-laicidad/> [última consulta: 29 de marzo de 2020]

²⁴⁸ <http://rivaslaica.org/wp-content/uploads/2018/06/Comunicado-ALRV-sobre-fiesta-fin-del-Ramadán.pdf> [última consulta: 29 de marzo de 2020]

anunciador²⁴⁹ de la fiesta que con motivo del fin de Ramadan había organizado la asociación de mujeres árabes, a la vez que “saluda la presteza del Grupo Municipal Popular de Rivas en poner de manifiesto este hecho, a pesar de que votó en contra de la aprobación del Reglamento de Laicidad”.

La asociación formada por estas mujeres magrebíes es una entidad sociocultural y ni sus objetivos ni sus reivindicaciones son de índole religioso. Además, el evento se celebró una semana después de la fiesta oficial *eid al-fitr*,²⁵⁰ lo que puede interpretarse como indicativo del carácter no religioso del mismo. Más bien era un acontecimiento sociocultural, de presentación y participación pública, celebrándose además la diversidad cultural, mediante la preparación y el ofrecimiento de unos platos y postres de comida árabe a los vecinos (casi todos desconocidos para ellas, ya que, según los datos censales, la población de Rivas en 2018 era de más de 85.000 habitantes). No obstante, el resultado fue que la asociación terminó siendo objeto de discusión entre partidos políticos y otras partes interesadas, impidiendo que el evento organizado les visibilizara como sujetos de la interacción social.

En la política representativa no ha de sorprendernos el aprovechamiento de una norma por un partido que, pese a haber votado en contra de la misma, la usa para arremeter contra un rival político. En el caso concreto del Reglamento de Laicidad de Rivas Vaciamadrid, fue el Partido Popular quien, habiéndose manifestado rotundamente en desacuerdo con dicha normativa, acusa al gobierno municipal de incumplir el reglamento, argumentando razones relacionadas con el supuesto carácter religioso del evento.²⁵¹

²⁴⁹<https://laicismo.org/la-asociacion-laica-de-rivas-critica-el-error-municipal-con-el-cartel-de-la-fiesta-del-fin-del-ramadan/> [última consulta: 15 de julio de 2020]

²⁵⁰ Eid al-fitr (en árabe عيد الفطر), también llamada la “fiesta pequeña”, es la fiesta del principio de la vida ordinaria después del ayuno del Ramadán. En el islam la fiesta del sacrificio se llama asimismo la “fiesta grande”.

²⁵¹ En una conversación mantenida en febrero de 2020 en Ceuta con una persona militante de un partido político local de dicha ciudad autónoma, surgió una anécdota parecida. Narró que, en un debate electoral en Ceuta, el presidente local del Partido Popular, partido que había presentado un recurso de inconstitucionalidad contra la aprobación en 2005 del matrimonio entre personas del mismo sexo, preguntó a un representante de otro partido local, una persona de confesión musulmana, por sus opiniones sobre la homosexualidad, probablemente con intención de querer mostrar una imagen intransigente del islam con una finalidad claramente electoralista.

Mientras el PP recibió apoyo por parte de la Asociación Laica de Rivas, fue notable el ninguneo de las mujeres por parte de ambas formaciones. En su Tesis Doctoral, Gil Flores (2019) señala el laicismo como uno de los tres ejes²⁵² a los que se vincula la islamofobia de la izquierda. En esta línea, la reacción de la UCFR ante las declaraciones por Josep Bargalló (véase el capítulo 9.1.2), que fueron consideradas por Musulmanes contra la Islamofobia como constituyentes de discurso de odio, aprovechando dichas declaraciones para solicitar la apertura de un debate sobre la laicidad de la escuela, puede interpretarse como un apoyo a la islamofobia institucional. Retomando lo dicho por Vakil (2010) sobre la importancia de la circulación de la islamofobia como categoría social y lo expuesto por Massoumi et al. (2017) respecto al racismo estructural, son este tipo de acciones emprendidas por actores colectivos específicos en su persecución de algún beneficio, los que normalizan la invisibilización de una asociación de mujeres que luchan contra la precariedad. Convertidas en mero objeto de discusión, no se les considera como participantes en la interacción social y se deslegitima de esta manera cualquier iniciativa de agencia entre dichas mujeres.

10.3 RELACIONES CON LAS ONG

Desde la pandemia por la COVID-19, el tejido de relaciones que existe en la Cañada entre asociaciones vecinales, entidades sociales que trabajan allí, las administraciones de los ayuntamientos involucrados, así como las autoridades policiales y sanitarias, se ha visto intensificado. Cuando en marzo se declara el estado de alarma y el confinamiento obligatorio, varias mujeres de la asociación se dan cuenta de que las medidas de confinamiento y las instrucciones sobre lo prohibido y permitido, incluidas en los folletos informativos distribuidos por las autoridades locales, no estaban llegando a aquellos vecinos y vecinas que no entendían la lengua castellana. Con el fin de ayudar a que esta información llegase a todas las familias (sobre todo de los sectores V y VI), la asociación decidió traducir estos folletos al árabe. Con la ayuda de otros vecinos

²⁵² Según el autor, los otros dos sería los lineamientos en política internacional y determinadas posturas del feminismo liberal (2019: 171).

consiguieron traducir dichos folletos al rifeño,²⁵³ rumano y portugués. Posteriormente, tradujeron también los carteles distribuidos por los diferentes sectores de la Cañada con respecto al debido uso del agua, a la limpieza, al cuidado del medio ambiente, etc.

Otra aportación importante por parte de la asociación durante ese tiempo fue su ayuda en el suministro de productos de primera necesidad a las familias más necesitadas, productos de higiene, pero también alimentos. Las mujeres siguen coordinando con Cruz Roja la entrega de los *kits* de productos básicos, ya que conocen a sus vecinos y saben dónde hace más falta (personas mayores, hijos con diversidad funcional, etc.). De esta manera han funcionado como intermediarias en la comunicación de las necesidades y distribución de los productos durante el confinamiento, intensificando sus relaciones con los servicios sociales de Rivas y Madrid (Vicálvaro).

La asociación en realidad ha funcionado como un equipo incluido en la estructura del Proyecto ICI²⁵⁴ de la Fundación La Caixa en el territorio de la Cañada Real, sobre todo en los sectores IV, V y VI. Una labor que ha sido valorada muy positivamente por parte de la persona que coordina dicho proyecto y según la cual “habrá que seguir en las fases 1 y 2 del confinamiento.”²⁵⁵

Las ONG que trabajan en la zona recogen información sobre estas iniciativas y actividades desarrolladas por las mujeres de Juntas por la Mejora y las documentan. Es el caso del citado Proyecto ICI, que financia a las entidades para que trabajen en el barrio como Accem, la Fundación Secretariado Gitano, Cruz Roja, ASPA y la Fundación Voces. También están informados la Oficina del Comisionado de la Comunidad de Madrid y el Ayuntamiento de Rivas. Por otro lado, a través de sus contactos con dichas ONG y el Ayuntamiento de Rivas las mujeres de Juntas por la Mejora tienen acceso a determinados programas de

²⁵³ El idioma rifeño es una lengua originaria de la zona del Rif, en el norte de Marruecos.

²⁵⁴ Véase nota al pie de página 243.

²⁵⁵ De acuerdo con un mensaje telefónico por parte de esta persona a una miembro de Juntas por la Mejora.

radio y periódicos locales, que a veces les entrevistan o donde pueden dirigirse para publicar algún artículo con el fin de difundir su labor y sus vivencias.

En los últimos meses (verano de 2020), después de la intensidad de los trabajos de intermediación (todos gratuitos) durante el confinamiento, las mujeres de la asociación comenzaron a sentir un profundo malestar respecto a varias de las mencionadas ONG. Cada año, las ONG organizan un campamento de verano para las y los niños de la Cañada Real. Sin embargo, este año ninguna entidad lo había promovido posiblemente debido a la situación sanitaria. Las mujeres de Juntas por la Mejora no quisieron dejar a sus hijos e hijas sin campamento, sobre todo después de los meses confinados en casa, y decidieron organizarlo por su cuenta. La preparación de dos semanas de actividades les ha costado todo tipo de esfuerzos. Sin apenas medios, consiguieron llevar a cabo una escuela abierta de verano, no solo para sus propios hijos e hijas, sino también para otros muchos niños de los sectores IV, V y VI. Durante dos semanas, todas las mañanas de 10h00 a 14h00, las madres organizaban y acompañaban a los niños en todas las actividades. Posteriormente, desde una de las citadas ONG se ha difundido un vídeo del campamento en redes sociales y medios de comunicación, en el que no se hace ninguna mención específica a la labor esencial de las mujeres de la asociación, haciendo entender que el proyecto lo había desarrollado enteramente esa ONG. La falta de reconocimiento de su trabajo y el sentimiento de una apropiación indebida del mismo por parte de la ONG, les ha hecho sentirse engañadas y su reacción ha sido un distanciamiento en las relaciones con las trabajadoras sociales correspondientes.

La competición en la Cañada por el acceso a la financiación de proyectos y entidades es enorme. Numerosas ONG luchan por su parcela en el campo de los recursos económicos disponibles. Puede cuestionarse si la forma en la que realizan sus políticas contra la pobreza contribuye realmente a crear las condiciones materiales necesarias para que algún día estas mujeres puedan levantar su voz. Como dice Fraser, tratar a las personas como objeto de determinadas políticas no las transforma en sujetos políticos (2014: 138).

Respecto a las relaciones entre las organizaciones no gubernamentales y las familias migrantes, señala Fatiha El Mouali, miembro de la Unidad Contra el Racismo y el Fascismo de Granollers y una de las voces públicas que lleva ya más de una década explicando la realidad de las migrantes marroquíes musulmanas, que la precariedad obliga a estas mujeres a acudir a los servicios sociales y a ONG como Cruz Roja o Cáritas, entidades que luego ejercen cierto control sobre las familias ya que sus necesidades más básicas dependen de las prestaciones de estas organizaciones.

El Mouali, conocedora de estos temas por vivencias propias y por sus quince años como técnica de acogida en el ayuntamiento de Granollers, apunta que la Ley de Extranjería ha limitado durante muchos años la voz y los movimientos de estas mujeres. Explica que

“hasta el 2010 estas mujeres no tenían derecho a trabajar por la Ley de Extranjería, que les obligaba quedarse en sus casas o en la economía sumergida. Los medios de comunicación y los trabajos académicos dicen que la mujer musulmana se queda en casa por cultura y no por la Ley de Extranjería, mientras el discurso político señala a los inmigrantes diciendo ‘vienen aquí para las ayudas’”.²⁵⁶

Cree igualmente que la escuela es otro lugar donde se invisibiliza a las madres marroquíes. Puesto que con frecuencia no se les reconoce autoridad, renuncian a acudir a reuniones y entrevistas para evitar pasar momentos de incomodidad.²⁵⁷ El Mouali explica que existe un importante desafío de cara al colectivo de personas migrantes procedentes de Marruecos: acabar con la interiorización del discurso de que la culpa de su realidad es de ellas o de sus maridos.²⁵⁸ Fatiha dice ser “consciente de que la realidad no se cambia con

²⁵⁶ Comunicación oral. Ponencia presentada el 11 de diciembre en la conferencia “Desmontando la islamofobia”, organizada por la *Asociación Marroquí para la Integración de los Inmigrantes* los días 11 y 12 de diciembre de 2019 (Universidad de Málaga).

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ Respecto a la creación de conciencia entre la población migrante marroquí en España, El Mouali subraya en sus conferencias la importancia de conocer el pasado y la colonización de Marruecos por Francia y España, así como en la actualidad por las instituciones internacionales financieras como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

charlas y conferencias”,²⁵⁹ y propone estrategias como la construcción de alianzas con otros colectivos de minorías o de mujeres, la necesidad de convalidar los títulos de formación obtenidos en origen o la entrada en espacios anteriormente “cerrados”, como por ejemplo la academia, para modificar estas situaciones de invisibilización y de dependencia de los servicios sociales.²⁶⁰

De todas formas, el caso de las mujeres de Juntas por la Mejora de la Cañada hace pensar en el análisis de Parvez (2017: 4) sobre las mujeres subalternas en Hyderabad. Dichas mujeres luchaban por conseguir una autonomía colectiva, construyendo comunidades políticas, buscando formación y autoempleo. Mientras en Hyderabad recibían el apoyo socioeconómico de las élites y activistas de la clase media musulmanas de su ciudad, en Madrid no parecen existir relaciones similares entre una élite musulmana que se ocupe de las personas musulmanas que viven en una situación precaria. En la Comunidad de Madrid esta ayuda viene en parte de las administraciones y de algunas ONG.

11. FRENTE AL FUTURO

“Hay muchas maneras de entender qué es lo prioritario en el islam. Nosotras hemos elegido esta visión de cambiar el mundo, de ser responsables del mundo.”

[Entrevista Hafsa]

11.1 RESPONSABLES DEL MUNDO

Una parte de las jóvenes musulmanas en los grupos de discusión celebrados en octubre de 2016 y analizados en la segunda parte de esta Tesis, mencionó en distintas ocasiones la asociación *Cambio Futuro* como el lugar al que recurrir en

²⁵⁹ Conferencia titulada “Lucha desde el margen: Mujeres marroquíes desafiando los aparatos neocoloniales de opresión e invisibilización”, pronunciada durante la jornada “Feminismos desde la diversidad cultural: Desafíos ante la coyuntura actual” organizada por la *Asociación Solidaria Andaluza de Desarrollo* el 25 de abril de 2019 (Universidad de Granada).

²⁶⁰ *Ibid.*

caso de vivir una situación de discriminación por ser musulmanas. Mi contacto con esta asociación se remonta al año 2015, cuando comencé mi trabajo de campo para la realización del Trabajo Fin de Máster (TFM) en el marco del Máster en Estudios Avanzados sobre el Islam en la Sociedad Europea Contemporánea de la Universidad Complutense de Madrid. Resultados parciales de dicho TFM fueron publicados en la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*.²⁶¹ Desde aquel momento, he mantenido una buena relación con varias de sus miembros fundadoras, lo que me ha facilitado enormemente el contacto con la asociación durante la realización del trabajo de campo para esta Tesis Doctoral.

Esta entidad, con sede en Madrid, fue creada en el año 2012 por y para mujeres jóvenes musulmanas, nacidas y/o plenamente socializadas en España, con el fin de ofrecer un espacio seguro y de apoyo para las mismas. Surgió principalmente como una reacción contra la mala imagen que se estaba dando del islam y de las y los musulmanes en los medios de comunicación y en los debates públicos, por lo que estas jóvenes buscaban, entre otras cosas, presentar una contranarrativa para mostrar la compatibilidad entre la ciudadanía española y la musulmanidad, intentando reducir los prejuicios existentes, especialmente hacia las mujeres musulmanas. El núcleo “duro” de la asociación lo integran unas quince jóvenes.

El equipo fundador de Cambio Futuro fue consciente desde el inicio del valor político que tenía crear una entidad de estas características, centrada en la participación de las mujeres musulmanas como ciudadanas de pleno derecho en distintos ámbitos del espacio sociopolítico y cultural.

“[...] Cuando empezamos la asociación, empezamos pensando en ello como algo político por lo que es. Bueno, político por usar una palabra, en todos los sentidos en lo que es la vida real y que tiene un impacto en la vida de la gente...” [entrevista Hafsa]

²⁶¹ Lems, Johanna M. (2016), En busca de autoridad. Jóvenes musulmanas y conocimiento religioso en Madrid, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 20: 57-69.

A pesar de su juventud, la mayoría rondaba en sus inicios los veinte años y se encontraba realizando sus estudios universitarios, se vieron plenamente implicadas en la toma de importantes decisiones sobre su papel y participación en conferencias internacionales, invitaciones de embajadas o sobre colaboraciones con determinados grupos religiosos. Ellas mismas fueron conscientes de lo que esto implicaba, pues más allá del ámbito privado sus acciones en el marco de la asociación transcendían las de cualquier grupo de amigas que se junta, por ejemplo, para practicar deporte o realizar otro tipo de actividades lúdicas.

“No es una asociación con tus amigos para jugar al fútbol” [entrevista Hafsa]

Tanto antes como ahora, las socias y/o las jóvenes que acuden regularmente a los talleres y actividades sin ser socias, son estudiantes universitarias o licenciadas y graduadas. Algunas están trabajando y/o siguen estudiando, mientras las más jóvenes están haciendo educación secundaria o bachillerato. Muchas de ellas son visiblemente musulmanas por llevar el hiyab y la mayoría son hijas de migrantes procedentes de Marruecos. Las mujeres que crearon la asociación ya habían participado antes en otras entidades juveniles musulmanas con las que siguen en contacto, formando un tejido asociativo musulmán amplio e inclusivo de jóvenes en España. Con amigos y amigas en otras asociaciones socioculturales o entidades religiosas, coincidiendo con ellas en una *halaqa*²⁶², acudiendo a diferentes mezquitas o participando en eventos organizadas por otras organizaciones etc., su círculo de amistades y relaciones sociales y los contactos con otras asociaciones no está restringida a las jóvenes que asisten a las actividades de la asociación Cambio Futuro.

Durante los primeros seis años de su existencia, es decir, de 2012 a 2018, la asociación organizó numerosos eventos, actividades deportivas y acciones de voluntariado, sesiones de formación para aumentar los conocimientos, tanto islámicos como seculares, viajes al extranjero o excursiones por España, etc. Además, con ocasión de su quinto aniversario, en octubre de 2017, se celebró

²⁶² Una *halaqa* (en árabe حلقة) significa círculo o grupo, y aquí se refiere a un grupo de estudio de las fuentes textuales del islam (Corán y Hadith) parecida a los grupos de estudio bíblico.

una gran fiesta en un municipio al sur de Madrid. Las propias socias representaron varios sketches de teatro, escritos por ellas mismas, repasando los cinco años de vida de la asociación, todo en un ambiente acogedor, lleno de humor y energía y con cientos de asistentes. El evento contó también con momentos más serios mediante conferencias impartidas por tres mujeres musulmanas influyentes en distintas áreas²⁶³ y queridas por estas jóvenes.

Con los años se ha podido percibir cierta internacionalización de Cambio Futuro y de sus actividades, como muestran los viajes al extranjero, los contactos con entidades similares en otros países europeos, la asistencia a conferencias internacionales o el uso del inglés en sus comunicaciones en las redes sociales. Cada año el número de chicas interesadas en participar en las actividades de la asociación ha ido creciendo, así como sus redes de contactos y las invitaciones a reuniones y seminarios de todo tipo por parte de múltiples instituciones españolas y de otros países.

11.2 EN TRANSFORMACIÓN

No obstante, 2018 supuso un punto de inflexión. Las socias se percataron del ininterrumpido crecimiento del número de chicas participantes, sin tener realmente prevista una estructura organizativa que pudiera soportar dicho aumento. La organización había funcionado “sobre la marcha” en los años anteriores y, aparte de las elecciones bianuales a la presidencia y junta directiva, no se habían parado a pensar en profundidad del proyecto a más largo plazo. Asimismo, los viajes al extranjero por parte de varias de las socias y sus contactos con personas musulmanas residentes en otros países europeos y norteamericanos, les hizo comprender que el abanico de oportunidades era más amplio de lo que suele percibirse cuando únicamente se conoce el contexto español. Por estos motivos, a finales de 2018 decidieron bajar la intensidad de

²⁶³ Relacionadas entre otras con la religión, el activismo, el pensamiento, el trabajo, etc.

las actividades de cara al exterior, manteniendo durante un año largo solo los eventos considerados clave, como el viaje anual²⁶⁴ y el *iftar* fin de Ramadan.²⁶⁵

“[...] nos hemos dado cuenta, ya hemos decidido todas, en plan de, ahora somos las que somos, vamos a parar, a intentar formalizar esto, a crear un proyecto con TOOOODO lo que eso conlleve y empezar ya el año que viene haciendo las cosas BIEN ¿sabes? [entrevista Aisha]

Sus objetivos durante el período de introspección en 2019 fueron, sobre todo, establecer las bases de la organización, así como su formalización como entidad. En este sentido, llevaron a cabo una descripción pormenorizada de los requisitos y tareas que debía cumplir, por ejemplo, la Junta Directiva. Ayudadas por una amiga miembro de una entidad de mujeres musulmanas en otro país europeo con muchos años de experiencia, pudieron precisar la estructura formal de la asociación facilitando así la labor para las futuras generaciones de socias. En lo que respecta a la vertiente más espiritual, tomaron conciencia de que para seguir con el proyecto era imprescindible revisar profundamente su misión y objetivos de cara al futuro.

“¿Cuál es nuestro proyecto? ¿Cuáles son sus bases, sus principios? ¿Qué queremos conseguir con esto? ¿Si esto puede cambiar o no puede cambiar? ¿Qué es lo que es fijo?” [entrevista Aisha]

En consecuencia, en 2019 comienza un periodo de reflexión interna durante el que, tanto la Junta Directiva, como el resto de las socias tuvieron la oportunidad de centrarse en los objetivos de su proyecto conjunto. En relación con esta tarea, recibieron varias sesiones de formación impartidas por una persona externa a la asociación, pero con experiencia asociativa con jóvenes en España. Dicha formación les sirvió para aprender a llevar y gestionar una entidad de estas

²⁶⁴ Cada año en la época de vacaciones de Semana Santa la asociación organiza un viaje para todas las jóvenes musulmanas que quieren/pueden asistir, alternando viajes dentro de España (de unos 4 días), con viajes a otros países europeos (de unos 5 a 7 días).

²⁶⁵ La palabra *iftar* (en árabe إفتار) significa la ruptura del ayuno. Durante el mes de Ramadan, mes del ayuno diurno para las personas musulmanas, la cena de cada noche es un *iftar*. Durante este mes tan especial para ellas, en el que la asociación organiza varias charlas espirituales, al final de Ramadan, se celebra una fiesta de fin de ayuno (*iftar*) en algún lugar de la comunidad de Madrid.

características de una manera islámica. Es decir, teniendo en cuenta que para estas mujeres el islam, más allá del cumplimiento con determinadas prácticas como individuo, es un modo de vida, esto implicaba que la gestión de una entidad jurídica como Cambio Futuro debía hacerse de forma halal, conforme con los preceptos islámicos.²⁶⁶

Durante este proceso de introspección conjunta han visto que tanto las socias como las jóvenes que, sin llegar a ser socias han asistido con frecuencia a las reuniones y viajes durante los últimos años, compartían una misma sensación de hartazgo o cansancio al sentirse en la obligación de mostrar una imagen de “musulmana española” o de actuar siempre (y solo) “en respuesta a”, es decir, solo como reacción a los problemas o cuestiones que pudieran ir surgiendo.

Ese sentimiento de hartazgo (de “tener que” manifestar una imagen o actitud que además nunca parecía ser suficiente) se ha combinado con otros factores, entre los que se encuentra la dificultad administrativa para conseguir la nacionalidad española, la continua extranjerización por parte de la sociedad mayoritaria, así como las experiencias e influencias internacionales. Donde en años anteriores buscaban el reconocimiento como ciudadanas musulmanas españolas (Téllez 2014), la combinación de estos factores redundaba en una reducción de sus esfuerzos por conseguirlo. Es decir, en vez de meramente *reaccionar*, estas jóvenes quieren poder elegir y dedicarse a sus propios temas.

“Ya estamos hartas de mostrar cómo es la imagen de no sé qué, lo que queremos es cambiar el mundo. En plan ¿qué es lo que quiere Allah de nosotras? [...] Nos da igual cómo nos vean [...], queremos nuestros propios temas.” [entrevista Hafsa]

“[...] queremos que nuestra trayectoria no sea en respuesta a estímulos, sino en creación...” [entrevista Aisha]

Desde un espacio seguro, creado y compartido por las propias jóvenes, su objetivo es contribuir y añadir valor al mundo *como musulmanas*. Aspiran a superarse tanto a nivel individual como a nivel social, basándose siempre en sus

²⁶⁶ Incluyendo asuntos como cómo gastar el dinero de forma responsable o con quiénes (no) trabajar para organizar un evento.

valores islámicos, que incluye una actitud que consiste en “dar sin esperar nada a cambio” [entrevista a Hafsa]. Por sus creencias religiosas, no necesitan ver el resultado final de sus esfuerzos en su propia vida,²⁶⁷ sino que el enfoque se proyecta a largo plazo.

“[...] No necesito ver en MI vida que se haya logrado, yo no necesito ser la que encuentre la cura del cáncer, entonces me voy a esforzar un montón y paso el relevo a la siguiente [...]” [entrevista Hafsa]

Después de un año de debate y formación interna, han logrado unificar las diferentes inquietudes e intereses en una visión común y aunque el proyecto inicial ha cambiado, sus actividades seguirán basándose en un equilibrio islámico basado en la salud, el conocimiento y la espiritualidad. Una de mis interlocutoras me comenta que el papel de la asociación y de sus socias no es “ser embajadoras del islam” ante otras instituciones, como tampoco lo es “gastar energía en fijar un programa de formación religiosa”. Su principal objetivo es ofrecer un espacio de referencia específicamente para:

a) Chicas o mujeres jóvenes, de 12²⁶⁸ a 30 años de edad:

“hasta los 30, en plan, esta fase en la que unas personas están decidiendo qué hacer con su vida, es decir, una fase supercrítica porque luego estas personas cuando tengan 30, 40 años ¿qué tipo de ciudadanas quieres que sean?”

b) Musulmanas: como practicantes musulmanas y creyentes en la vida eterna, el equilibrio entre la vida real cotidiana y lo que cada una y juntas como asociación pueden ofrecer al mundo es muy importante, estos objetivos pueden establecerse a largo plazo (“¡super-hiper-largo plazo!”);

c) Quienes viven en el contexto de España y Europa: viven como minoría musulmana en una zona donde hay mayor libertad,²⁶⁹ incluida la libertad

²⁶⁷ Es decir, en esta vida “terrenal”. La recompensa se recibirá en/con la vida “siguiente”.

²⁶⁸ Han bajado la edad mínima para participar en la asociación de 15 a 12 años, por considerar que es la edad “a la que se empieza a cuestionar lo que te han enseñado tus padres.”

²⁶⁹ La libertad a la que mis interlocutoras se refieren aquí incluye, por ejemplo, la lectura de todo tipo de obras sin censura, la facilidad de viajar a otros países y a precios accesibles, tener la

religiosa. Desde sus contextos actuales, buscan aumentar sus conocimientos sobre el islam pero “accediendo a Allah sin un *sheyf*²⁷⁰ de Marruecos, de Saudi yo qué sé”.

Teniendo en cuenta estos tres factores, el nuevo proyecto se centra en ese público y engloba asimismo el lema “pensar globalmente, actuar localmente”,²⁷¹ usado universalmente en diferentes ámbitos. En este sentido, parecen coincidir con la filósofa feminista Rosa Braidotti (2018), quien sostiene que es preciso “pensar globalmente, pero actuar localmente: aquí y ahora.”

“Es preciso comenzar por las microinstancias del yo encarnado e interrelacionado, por la compleja red de relaciones sociales que le da forma. [...] Para afrontar el presente, y al mismo tiempo, resistirnos a él, para devenir oposición sin ser negativas: éste es el desafío para las subjetividades relacionales y politizadas.” (Braidotti 2018: 81).

Estas jóvenes son obviamente conscientes de la violencia islamófoba que está creciendo en muchos lugares en el mundo, lo que no impide que una de ellas cuestione la idoneidad de la etiqueta de la islamofobia. No niega la utilidad de esta noción para los análisis académicos o políticos, para indagar en las causas y el impacto de la discriminación de las personas musulmanas que, según ella, es muy necesario. No obstante, opina que, a la hora de actuar y movilizar a la gente, es preferible no perderse en debates, sino hablar directamente de las dinámicas de dominación. Según ella, evitando “cajitas separadas” se facilita la comprensión para que la gente se dé cuenta que se trata de algo básico e interseccional, que son las dinámicas de dominación.

“[...] cuando nos perdemos en los debates gastamos muchísima energía, cuando hay muchas cosas IMPORTANTES, CLARAS, que un MONTÓN de gente comparte y que aún están sin ganar esas batallas y son claras. Por ejemplo, en el feminismo es superbásico, simple, lo de *equal pay* por ejemplo. Es como un

posibilidad de juntarse con personas muy diversas (de origen, cultura, religión, posición socioeconómica, etc.).

²⁷⁰ Un sheij o shayj (en árabe شيخ) califica generalmente a las personas con un título en las ciencias islámicas.

²⁷¹ En varias ocasiones, mis interlocutoras mencionan el conocido eslogan “*Think globally, act locally*”.

objetivo claro y simple que no necesitas perderte en la teoría feminista. La teoría feminista es MUY importante para muchas cosas, pero hay ciertas batallas sociales que son BÁSICAS. Entonces, cosas como la securitización, el racismo estructural, el trato a los migrantes o refugiados, todo eso son cosas básicas que no requieren análisis super intensos, requieren recordar lo que es en la base ¿sabes?” [entrevista Hafsa]

Son frecuentes las noticias que difunden los medios de comunicación internacionales sobre los ataques a mezquitas y a mujeres con hiyab por la calle. De manera menos explícita, pero con un duro impacto, son las políticas de securitización que no solo se aplican en el Reino Unido o Estados Unidos, también ellas y sus familiares las conocen de muy cerca.

“[...] ahora ya todo el mundo, o casi todas ya han vivido en primera persona eso, o sea han tenido un vecino, un primo, o lo que sea, que haya sido detenido, o lo que sea.” [entrevista Hafsa]

Si bien es cierto que durante muchos años se ha reaccionado a la racialización de los cuerpos, en este caso de mujeres jóvenes musulmanas, intentando reducir los prejuicios que existen en la sociedad y cambiar la imagen que tiene la sociedad y las personas no musulmanas (Télez Delgado 2011), es interesante constatar como en 2020 estas mujeres tienen claro que el objetivo de su asociación no puede limitarse únicamente a defenderse de los estereotipos o que su ámbito de actuación quede restringido a una mera capacidad de contestación a cuestiones o peticiones manifestadas por iniciativa de terceras personas, sin que ellas puedan ser las maestras de sus propias obras.

“por un lado, la confrontación directa, o sea curar las enfermedades, digamos, el resistir los microbios. Pero, por otro, eh, seguir fortaleciendo el cuerpo, en plan, en plan seguir construyendo. [...] No quiero que acabe mi comunidad, en plan, centrada en el problema que las define ¿sabes?” [entrevista Hafsa]

Fuertemente interpeladas por la tradición islámica discursiva, en cuya larga historia de transformación están participando desde su contexto europeo actual (Lems 2016), consideran que sus vidas cotidianas pueden adaptarse a lo que la religión pide de ellas.

“[...] puedes perfectamente sabes como que adaptar tu vida a tu religión en vez de tu religión a tu vida” [entrevista Aisha]

Durante el citado periodo de reflexión interna llevado a cabo durante el año 2019, se plantearon la posibilidad de abrir el espacio de la asociación a los hombres. Sin embargo, finalmente optaron por mantener un ambiente exclusivamente femenino. En el momento de la creación de la asociación en 2012, les parecía un tanto artificial organizar actividades para ellos, puesto que entonces no les acompañaban chicos. Ahora, sin embargo, se trata de una decisión meditada: se sienten más cómodas estando solas por la forma diferente de trabajar (una posición que comparten con otros espacios, por ejemplo, con los espacios feministas).

Una de mis interlocutoras explica que la visión metafísica del islam, de acuerdo con el Corán, habla del Creador y de la creación. No hay ninguna fase intermedia que establezca, por ejemplo, que el ser humano es más importante que las plantas. El objetivo de la creación es adorar al Creador y existen diferentes maneras de adorar, puesto que solo el ser humano tiene libre albedrío. Mediante la metáfora del cuerpo humano que necesita que todos sus órganos estén sanos para que el cuerpo esté sano, insiste en la complementariedad entre todos los humanos y en que la diversidad es enormemente positiva. Esto con respecto a hombres y mujeres

“[...] Hay una *aya*²⁷² que dice: *wa-Llidalika jalaqhum*²⁷³: para eso les ha creado, les ha creado para *ser diferentes*. Es la *aya* que mejor lo resume, es esa complementariedad como el cuerpo, para que nunca nadie se levanta para decir: el hombre es mejor que la mujer o la mujer es mejor que el hombre. No.”

y también en relación con las personas musulmanas y no musulmanas.

²⁷² La palabra “aya” (árabe آية) significa una aleya del Corán.

²⁷³ Hafsa aquí se refiere a la aleya 119 de la azora coránica Hud. De acuerdo con la traducción del Corán de Julio Cortés (1999) las aleyas 118 y 119 se traducen como: “Tu Señor, si hubiera querido, habría hecho de los hombres una sola comunidad. Pero no cesan en sus discrepancias, salvo aquellos que han sido objeto de la misericordia de tu Señor, y por eso los creó. Se ha cumplido la palabra de tu Señor: ¡He de llenar la gehena de genios y de hombres, de todos ellos!”. Existen varias interpretaciones de la preposición “li” (en árabe ل) en esta aleya: la finalidad de la creación es la de ser tratada con misericordia y también se entiende la de ser diferentes.

“[...] la diversidad siempre es un punto de fortaleza, SIEMPRE, es como los *pixels*: cuantos más *pixels* hay, más definida es la imagen.”

Por eso, uno de los objetivos de la asociación es establecer alianzas y ampliar sus redes con todo tipo de organizaciones y personas con las que compartan al menos uno de los tres siguientes factores: ser mujeres jóvenes; religión (musulmana u otra) y habitar en Europa (un contexto “occidental”). Es decir, sus alianzas no se limitan a otras entidades religiosas islámicas. Su única línea roja es no contribuir a la legitimación de aquellos agentes involucrados en las políticas de securitización que buscan una representación musulmana meramente pasiva y sin voz. Para tejer dichas alianzas asisten a cursos e imparten conferencias sobre temas diversos a otros colectivos y asociaciones, musulmanas o no musulmanas en diferentes lugares de la geografía española. En muchas ocasiones, se trata de charlas relacionadas con el islam y con el hecho de ser mujer en Europa. Otra estrategia consiste en el establecimiento de contactos con determinados divulgadores del islam e imames jóvenes que conocen como ellas el contexto español. Por último, están considerando la organización de un encuentro internacional con la implicación de varias entidades y personalidades.

11.3 NUEVO COMIENZO

En los primeros meses del 2020 empezaron nuevamente y muy ilusionadas, organizando diferentes actividades y con la expectativa de disponer de cierta infraestructura para el desarrollo de las mismas, aunque con la pandemia por la COVID-19, el uso de instalaciones se ha visto complicado.

“Otra vez el comienzo desde cero, y ¡es genial, por ahora muchas, muchas ganas!” [entrevista Hafsa]

El discurso anti-hiyab y laicista que un grupo de mujeres, que se definen como feministas y magrebíes²⁷⁴ difunde en las redes sociales, medios de

²⁷⁴ <http://www.nonostaparan.org/> o <https://www.facebook.com/neswia.feminista/> [última consulta: 14 de agosto de 2020]

comunicación, libros y conferencias, no ha impedido que las jóvenes musulmanas de Cambio Futuro participasen en la marcha del Día Internacional de la Mujer del 8M de 2020. El manifiesto “un 8 de Marzo sin velos”²⁷⁵ redactado por el Colectivo Feminista Norteafricana “Neswía” y publicado en las redes sociales unos días antes de las marchas que se organizaron con ocasión del Día Internacional de la Mujer en numerosas ciudades del estado español así como en el extranjero, iba dirigido a todas las plataformas del 8M pidiendo su adhesión al mismo (véase también el capítulo 9.2.3 de la Tesis). Sin embargo, las mujeres de Cambio Futuro participaron con sus propias pancartas y con un discurso que defendía un “feminismo inclusivo, diverso e interseccional”. Justo unos días después, por la pandemia de la COVID-19, suspendieron las actividades presenciales ya planificadas, incluyendo su viaje anual.

Durante el mes de Ramadan, que en 2020 se vivió en confinamiento, Cambio Futuro ofreció un ciclo de conferencias *online* impartidas por varias especialistas psicólogas musulmanas sobre la autoestima, incluyendo temas como la salud mental, el desarrollo personal, la dependencia emocional, etc. y cómo abordarlos desde punto de vista islámico.

Pese a que el proyecto está en plena transformación, siguen firmes en su convicción de mantenerse independientes

“A día de hoy las que estamos hoy, estamos de acuerdo en que mantener la independencia total, total, total” [entrevista Aisha]

Basándose en la tradición islámica discursiva, entendida por Talal Asad (1986) como consistente fundamentalmente en unos discursos que buscan instruir a sus practicantes sobre la forma y finalidad correctas de una determinada práctica que tiene una historia, precisamente porque está establecida,²⁷⁶ estas jóvenes musulmanas entienden que los objetivos de toda la humanidad son comunes, aunque las motivaciones puedan diferir. Desde un contrapúblico subalterno

²⁷⁵

https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLScuvKe4NwXwFuCGQfSubNh0I8_LzGwFUpEJN0n_wVrvO-tlESw/viewform o <https://nonostaparanblog.wordpress.com/2020/03/07/manifiesto-8m/>

²⁷⁶ Véase también la explicación más extensa de la noción de “tradición islámica discursiva” en el capítulo 2.7 de esta Tesis.

musulmán, pretenden construir nuevos espacios de solidaridad y cooperación desde donde transformar el mundo y, más allá de ganar voz para proporcionar meras respuestas, crear ellas mismas el contenido de una ciudadanía *qua* musulmanas.

“[...] Crear el cambio desde dentro, no en respuesta a lo de fuera.” [entrevista Aisha]

Tienen en común con las musulmanas practicantes y participantes en los movimientos estudiados por Saba Mahmood (2012 [2005]), que el enfoque de sus actividades no está ni en la reivindicación de derechos, ni en la búsqueda de reconocimiento. Más ambiciosas, sus objetivos se centran en la formación de una sensibilidad ética en todas las facetas de la vida y así en la aportación de cada una, al igual que como asociación, a la construcción de un mundo mejor.

12. LA POLÍTICA REPRESENTATIVA

12.1 INTRODUCCIÓN

Las luchas por parte de la sociedad civil musulmana en España, con el objetivo de conseguir el reconocimiento como actores en condición de igualdad en la interacción social, económica y política, comenzaron hace ya más de tres decenios y precisamente en las zonas del estado con mayor trayectoria histórica y proporción de población musulmana, como son las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla (Guia 2014; Planet Contreras 1998). Estos *actos de ciudadanía* (Isin 2009), las movilizaciones civiles organizadas en contra de la Ley de Extranjería de 1985 que amenazaba con dejar apátridas a miles de habitantes de ambas ciudades, fueron el inicio de un activismo político que tenía como base de cohesión la identidad étnica (*amazige*) a la que se sumaría, posteriormente, con la firma del Acuerdo de Cooperación en 1992, la religiosa (Salguero 2018).

Aitana Guia (2014: 16) explica que los melillenses musulmanes, pese a tener sus preocupaciones y reivindicaciones respecto a determinadas prácticas religiosas en el espacio público (por ejemplo, por la falta de un cementerio musulmán en la

ciudad), lucharon en primer lugar por sus derechos políticos, i.e. por el reconocimiento como ciudadanos españoles, reivindicando su afinidad cultural, similar a la de los iberoamericanos, portugueses, filipinos, andorranos, ecuatoguineanos, sefardíes y los originarios de la ciudad de Gibraltar, todos los cuales recibieron un tratamiento preferencial en la Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España. Otras reivindicaciones se centraban en los derechos socioeconómicos como las mejoras de infraestructura y vivienda o la creación de empleo. Estas luchas no las hicieron como extranjeros, marroquíes o inmigrantes, sino como españoles de hecho y derecho (2014: 161).

Después de varios años de pugna, finalmente muchos miles de melillenses musulmanes consiguieron la nacionalidad española. A esta victoria puede añadirse el mecanismo legal del concepto de *arraigo*, mediante el cual ni la etnicidad ni la religión, sino el arraigo en territorio español o la aculturación, es la condición para poder solicitar la nacionalidad española (Guia 2014). Los partidos políticos comenzaron a incorporar a personas musulmanas en sus listas electorales, a la vez que tanto en Ceuta como en Melilla se fundaron nuevas formaciones políticas locales por parte de sus ciudadanos musulmanes (Planet Contreras 1998).

En la actualidad, de acuerdo con las estimaciones del Observatorio Andaluzí (2020) y los datos del Instituto Nacional de Estadística sobre el padrón municipal,²⁷⁷ más de la mitad (53%) de la población melillense profesa la religión islámica y de ella un 73% tiene la nacionalidad española, mientras que en Ceuta un 43% de sus habitantes es musulmán, y el 86% de estos posee la ciudadanía legal española y por tanto tiene el derecho a votar y a ser votado en las elecciones generales. En cuanto a las elecciones municipales, la gran mayoría de los extranjeros residentes en estas ciudades no puede votar por proceder de países²⁷⁸ que no tienen acordada con España la reciprocidad en el voto.

²⁷⁷ <https://www.ine.es/jaxi/Datos.htm?path=/t20/e245/p04/provi/l0/&file=0ccaa001.px#!tabs-tabla>
[última consulta: 25 de julio de 2020]

²⁷⁸ Se trata sobre todo de Marruecos y en menor medida de China.

Ambas ciudades autónomas cuentan con partidos políticos locales cuya militancia y votantes son mayoritariamente personas musulmanas, como Coalición por Melilla, Caballas Ceuta o Movimiento por la Dignidad y Ciudadanía, pero cuyos discursos y reivindicaciones no son reclamaciones religiosas ni religio-políticas. Consideremos, por ejemplo, el partido Movimiento por la Dignidad y Ciudadanía (en adelante, MDyC) fundado en 2014 por Fátima Hamed Hossain, una de las voces más presentes y potentes en la política local de Ceuta de los últimos años. Hamed, diputada en la Asamblea de la ciudad autónoma de Ceuta y abogada en ejercicio, participa en la política local ceutí desde el año 2007, primero lo hizo en el partido Unión Demócrata Ceutí y luego en Coalición Caballas hasta el año 2014. En una mesa redonda organizada en febrero de 2020 en Madrid en el Instituto Universitario Gutiérrez Mellado,²⁷⁹ Hamed contaba que, al entrar en la política, se dio cuenta que a la opinión pública le parecía más importante su indumentaria y nombre y apellidos, que lo que ella podía aportar como persona y profesional.

Inscrita en el Registro de Partidos Políticos del Ministerio del Interior el 27 de octubre de 2014, la formación de la que Hamed es actualmente portavoz pretende luchar sobre todo por la "erradicación de las desigualdades que actualmente soportamos en Ceuta".²⁸⁰ En este sentido, sus principales luchas van dirigidas a las políticas de vivienda y a la creación de empleo mediante el desarrollo de la economía social. Otra de sus reivindicaciones está relacionada con la frontera. Ceuta forma con Melilla la frontera sur de Europa con África, y MDyC exige al Estado español y a la Unión Europea "la dotación necesaria de medios humanos y materiales para tener una frontera del siglo XXI y menos permeable, que pueda proteger a Ceuta y Melilla, a España y al resto de Europa."²⁸¹

²⁷⁹ Mesa redonda "Mujer, Política y Frontera en Ceuta & Melilla" organizada en el Instituto Universitario Gutiérrez Mellado (UNED) en Madrid el 10 de febrero de 2020.

²⁸⁰ <http://www.ceutaldia.com/articulo/politica/hamed-presenta-nuevo-partido-movimiento-dignidad-y-ciudadania-ceuta/20141031131323140886.html> [última consulta: 10 de abril de 2020]

²⁸¹ Dicho por ella misma en la mesa redonda "Mujer, Política y Frontera en Ceuta & Melilla" organizada en el Instituto Universitario Gutiérrez Mellado (UNED) en Madrid el 10 de febrero de 2020.

En las primeras elecciones a las que se presentó la nueva formación, las celebradas el 24 de mayo de 2015 a la Asamblea de Ceuta, MDyC obtuvo el 11,19% de los votos (3.264 votos) dando un resultado de tres escaños (de un total de 25).²⁸² No obstante, en las elecciones municipales más recientes, las de 2019, el partido perdió casi un 30% de sus votos, quedándose con dos concejales.²⁸³ Según Hamed, el Movimiento por la Dignidad y Ciudadanía “simboliza la amenaza como rivales políticos. Suena poco humilde, pero es así.”²⁸⁴ Cuando al final de la mencionada mesa redonda, desde la audiencia se le preguntó a la política, que lleva hiyab, por su religión, contestó

“[...] no me parece una prioridad. Es obvio, pero es un tema íntimo. ¿Esta pregunta se hace también a los compañeros masculinos o solo a mí por ser mujer?”

Aparentemente la cuestión del hiyab sigue fascinando a una parte de la población y sobre todo cuando lo llevan mujeres activas en la política de representación. Como en el caso de Fátima Hamed, otras mujeres jóvenes (y algún hombre)²⁸⁵ que militan en determinados partidos políticos situados a la izquierda del espectro político, han sido y son objeto de críticas y comentarios relacionados con su pertenencia religiosa, siendo incluso víctimas de actos y/o comentarios racistas.²⁸⁶ Mujeres que cuentan con una formación universitaria y experiencia laboral como, por ejemplo, Salima Abdeslam, quien en 2005 entró en la Asamblea de Melilla como diputada por *Coalición por Melilla*, Fátima Taleb, concejala en Badalona entre 2015 y 2019 por *Guanyem Badalona*, Maysoun Douas quien es actualmente concejala en el Ayuntamiento de Madrid por el partido *Más Madrid* o Najat Driouech militante *Esquerra Republicana de Catalunya* y diputada desde enero de 2018 por Barcelona en el Parlamento de

²⁸² <https://resultados.elpais.com/elecciones/2019/municipales/18/> [última consulta: 5 de julio de 2020]

²⁸³ Hubo un enorme incremento de votos al partido VOX.

²⁸⁴ Dicho por ella misma en la mesa redonda “Mujer, Política y Frontera en Ceuta & Melilla” organizada en el Instituto Universitario Gutiérrez Mellado (UNED) en Madrid el 10 de febrero de 2020.

²⁸⁵ Como el joven Omar Noumri, historiador y alcalde desde mayo de 2019 de Castelló de Farfanya (Lleida) por Esquerra Republicana de Catalunya.

²⁸⁶ <https://www.elperiodico.com/es/barcelona/20170204/fatima-taleb-no-toleran-que-sea-mucho-mas-velo-5785342> [última consulta: 16 de agosto de 2020]

Cataluña.²⁸⁷ En Madrid y otros lugares del estado es aún muy poco común ver concejales o diputados musulmanes en partidos locales o nacionales. Visiblemente musulmanas porque llevan el hiyab, sus discursos como participantes activas en el espacio de la política representativa concuerdan con las posiciones (incluyendo la laica) de los partidos en los que militan.²⁸⁸ Mucho más allá que representar a una minoría religiosa, estas mujeres se (pre)ocupan de los desasosiegos y reivindicaciones de sus conciudadanos con el fin de mejorar las condiciones de vida de todos los habitantes de su ciudad o país.

12.2 EL PRUNE

Generalmente se desconoce que desde el año 2009 existe en España el Partido de Renacimiento y Unión de Europa (PRUNE),²⁸⁹ un partido político de ámbito estatal y, según informa la formación en su página de Facebook, es de inspiración musulmana.²⁹⁰ También en su página web²⁹¹ se explica que

“[...] La diferencia es que en este partido no existe ni debe de existir la usura, ya que priman la justicia, la igualdad, la verdad y la libertad, y del mismo modo y no podía ser de otra forma al tener estas condiciones como partido, y formalmente está construido desde la consideración del ISLAM como fuente de dicho principio.”

12.2.1 El comienzo

Fundado en el 2008 por el periodista Mustafà Bakkach (Tánger, n. 1954 - Granada, m. 2011), posiblemente animado por el éxito de la formación política

²⁸⁷ Maysoun es doctora en Física, Najat es licenciada en Filología Árabe y diplomada en Trabajo Social, Fátima es licenciada en Letras Modernas y mediadora social intercultural y Salima es licenciada en Económicas.

²⁸⁸ Por ejemplo, al oficiar bodas entre personas del mismo sexo, Fátima Taleb y Maysoun Douas no ven ninguna contradicción sino una “oportunidad para contribuir al debate sobre lo que significa ser ciudadano y lo que son los derechos civiles.” <http://www.telemadrid.es/noticias/madrid/concejala-musulmana-casa-mujeres-Madrid-0-2269873007--20200919015150.html> [última consulta: 20 de septiembre de 2020]

²⁸⁹ La denominación del partido fue inicialmente Partido de Renacimiento y Unión de *España* modificándose en 2018 por Partido del Renacimiento y Unión de *Europa*.

²⁹⁰ https://es-la.facebook.com/pg/Partido-Renacimiento-y-Uni%C3%B3n-de-Europa-346051671701/about/?ref=page_internal [última consulta: 25 de julio de 2020]

²⁹¹ <https://www.partidorenacimientoyuniondeeuropa.info/> [última consulta: 25 de julio de 2020]

Coalición por Melilla en las elecciones de mayo de 2007 a la Asamblea de Melilla²⁹² y la creación en diferentes países europeos de otros partidos políticos basados en principio islámicos, el PRUNE fue inscrito en el Registro de Partidos Políticos del Ministerio del Interior en el año 2009.²⁹³ De acuerdo con el discurso de presentación de sus miembros fundadores en Granada, el PRUNE es un partido “de inspiración en el islam”²⁹⁴ y “tiene como principal objetivo dar voz a los ‘marginados’”, como es el caso de los inmigrantes que no tienen representación en las instituciones políticas.”²⁹⁵ En la actualidad, la junta nacional de la formación está compuesta solo por hombres, varios de los cuales son nuevos musulmanes. El logotipo del partido es una imagen del planeta tierra en forma de globo, sobre el que andan cinco hombres (rubios, blancos, sin barba y vestidos con un estilo “occidental”) que parecen representar a los cinco continentes.

Aunque Bakkach, quien desde el 2008 fue también vicepresidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y miembro de la Comisión Islámica de España (CIE), ya había expresado la vocación nacional del partido, no fue hasta ocho años más tarde, cuando el PRUNE realmente intentó presentar candidaturas en las elecciones nacionales de 2016. La iniciativa fue rechazada por la Comisión Electoral porque la lista de candidaturas no cumplía con el requisito de paridad de hombres y mujeres que exige la ley electoral, por lo que PRUNE no pudo presentarse en Ceuta donde tenía previsto su despegue.

12.2.2 Elecciones

Casi diez años después de su creación por Bakkach, el Partido de Renacimiento y Unión de Europa, presentó por primera vez sus candidaturas en las elecciones municipales de 26 de mayo de 2019. Concretamente lo hizo en tres municipios

²⁹² Coalición por Melilla consiguió ser la segunda fuerza más votada en aquella ciudad autónoma.

²⁹³ El partido está inscrito bajo la denominación Partido Renacimiento y Unión de *Europa*, aunque hasta el 2019 su nombre aparece en las pancartas del propio partido como Partido de Renacimiento y Unión de *España*.

²⁹⁴ <https://www.elmundo.es/elmundo/2010/03/05/espana/1267793002.html> [última consulta: 15 de agosto de 2020]

²⁹⁵ https://www.granadahoy.com/granada/PRUNE-presenta-Granada-voz-marginados_0_347665909.html

del estado español: Sevilla, Mollet del Vallés y Algeciras. Durante la campaña electoral de 2019 hubo un bulo²⁹⁶ en las redes sociales advirtiendo en tono alarmante que un partido musulmán pretendía concurrir a las elecciones en decenas de municipios y diciendo que

“las posibilidades electorales de PRUNE son proporcionales al número de electores de confesión islámica que existen en nuestro país. Cuenta España con casi dos millones de musulmanes y es seguro que esta comunidad crecerá muy por encima de la media autóctona española [...] Movilicémonos contra la invasión [...] Por la ilegalización de [...] PRUNE, envía este mensaje a todas las personas que conozcas [...]”

Como puede observarse en la siguiente tabla, la formación política obtuvo unos resultados pésimos en aquellas elecciones municipales de 2019.

Tabla 9. *Resultados del PRUNE en las Elecciones Municipales del 25/05/2019*

Municipios donde se presentó el PRUNE	Votos obtenidos	Total núm. votos (contabilizados -/ -nulos)	% del total de votos
Sevilla	46	315.826	0.01%
Mollet del Vallés	18	22.711	0.08%
Algeciras	115	43.744	0.26%

Fuente: *Elaboración propia a partir de los resultados de las elecciones municipales 2019 facilitados en El País, <https://resultados.elpais.com/elecciones/2019/municipales> [última consulta: 4 de julio de 2020]*

En Sevilla, el partido musulmán obtuvo solo 46 votos (0.01% del voto total), 18 votos (0.08%) en Mollet del Vallès y 115 votos (0.26%) en Algeciras, donde su presidente local había realizado una campaña electoral centrada en las necesidades de formación de los jóvenes y la limpieza de las barriadas

²⁹⁶ Este bulo fue desmentido el 1 de mayo de 2019 por la organización maldita.es, que se dedica al periodismo en contra de las noticias falsas. El bulo mencionó expresamente los municipios de Granada, Zaragoza, Murcia, Alicante y Gerona. El PRUNE no se presentó en ninguna de estas ciudades. https://www.eldiario.es/desalambre/Partido-Renacimiento-PRUNE-CIS-Metroscopia_0_894160737.html [última consulta: 2 de mayo de 2019]

periféricas.²⁹⁷ Se trata de unos resultados electorales que no solo contradicen el citado bulo sobre las posibilidades electorales del PRUNE y su presentación a las alcaldías de cinco capitales de provincia, sino que demuestran el poco interés que el partido despierta entre el electorado en general y entre las y los votantes musulmanes en especial.

12.2.2.a) *En busca de votantes*

A partir de los mencionados resultados en las elecciones municipales de 2019, el PRUNE parece haber cambiado de estrategia respecto a la captación de votos. A partir de una reunión de su junta nacional en julio de 2019, el partido decidió centrarse en la reivindicación de la nacionalidad española para los “descendientes de los moriscos y andalusíes”. De acuerdo con la información en su página de Facebook, el 20 de diciembre de 2019 el PRUNE emite el siguiente comunicado

“ha presentado una denuncia por infracción del Derecho en la Unión Europea, contra el Gobierno de España por la discriminación que ha sufrido el colectivo de descendientes de los españoles moriscos y andalusíes, por agravio comparativo al haber dictado una ley en la que los judíos sefardíes podían acceder a la nacionalidad española, y no reconocer al colectivo andalusí.”²⁹⁸

Con anterioridad, en agosto de 2019, el PRUNE ya había enviado una solicitud en los mismos términos al entonces presidente del gobierno en funciones, Pedro Sánchez. En diciembre de 2019 el partido presentó una petición al respecto en el Parlamento Europeo y el 7 de enero de 2020, una vez elegido presidente del gobierno, el PRUNE vuelve a remitirle a Pedro Sánchez la misma demanda.

En esta línea y con el objetivo de crear una red de colectivos nacionales e internacionales sobre el asunto de la nacionalidad española para descendientes

²⁹⁷ Entrevistas con el presidente local de PRUNE los días 15 y 16 de mayo de 2019 (“Objetivo Algeciras”) <https://www.horasur.com/video/algeciras/objetivo-algeciras-dris-mohamed/20190512215300040238.html>

²⁹⁸ https://es-es.facebook.com/pg/Partido-Renacimiento-y-Unión-de-Europa-346051671701/posts/?ref=page_internal [última consulta: 4 de abril de 2020]

de los moriscos, los dirigentes del partido organizaron el Primer Congreso Reivindicativo Andalúsí, cuya celebración estaba prevista para el 4 de julio de 2020 en Algeciras, pero no ha podido llevarse a cabo por la pandemia por la COVID-19.

Frente a la estrategia de PRUNE en su búsqueda de votantes y votos, pidiendo a las instituciones españolas y europeas la nacionalidad para aquellas personas que el partido define como “descendientes de moriscos y andalusíes”, es interesante la iniciativa impulsada en 2019 por una joven nacida en Cataluña, hija de migrantes procedentes de Marruecos.

12.2.2.b) *La campaña #cédenostuvoto*

En abril de 2019, un mes antes de las elecciones generales de mayo, la joven de 23 años Safia el Addaam, lanza junto a su amigo, el también joven Ahmed Nasser El Alaoui, una campaña en las redes sociales y medios de comunicación con el título #cédenostuvoto.²⁹⁹ Como es sabido, tener la nacionalidad española es un requisito obligatorio para poder votar en las elecciones generales.³⁰⁰ La iniciativa de Safia, quien desde que cumplió los 18 años está intentando conseguir la ciudadanía española, no solo iba dirigida a personas que no quisieran votar y estuvieran dispuestas a ceder su voto a jóvenes sin derecho a voto como ella misma, sino que fue organizada sobre todo para denunciar la situación en la que se encuentran muchos jóvenes como los propios Safia y Ahmed, descendientes de migrantes, quienes siguen sin poder votar a pesar de haber nacido y/o residido gran parte de su vida en España.

En la actualidad, a raíz de las consecuencias de la pandemia de la COVID-19 para la gente migrante y/o más pobre, la activista antirracista ha ampliado el proyecto con tres opciones más:³⁰¹ #compra antirracista; #te cedo padrón y #te cedo una cita”, con la que aparte de ayudar a las personas más necesitadas,

²⁹⁹ <https://votaresunderecho.es/la-campana-votaresunderecho> [última consulta: 3 de junio de 2020]

³⁰⁰ En el caso de las personas nacionales marroquíes, tampoco puede votarse en las elecciones municipales por no existir un acuerdo de reciprocidad entre los estados.

³⁰¹ <https://votaresunderecho.es/> [última consulta: 15 de agosto de 2020]

denuncia el racismo estructural en España. Teniendo en cuenta la creatividad, la imaginación y la autonomía con la que Safia y Ahmed han llevado a cabo esta campaña, es muy probable que Engin Isin (2012) la calificara como *acto de ciudadanía*. Se trata de una iniciativa que no solo reivindica derechos civiles y justicia social, sino que por su forma y contenido rompe con el *habitus* de las personas involucradas (las que organizan la campaña y las que están interesadas en ceder su voto), además de con el orden establecido, solicitando aprovechar el derecho (personal) de sufragio activo de otra persona.

12.2.3 El PRUNE en la actualidad

Volviendo al PRUNE, durante el primer semestre del 2020, el partido ha publicado regularmente comunicados en su página de Facebook. Estos escritos, que comienzan con un *bismillah*,³⁰² a veces son notas de prensa, otras veces son cartas dirigidas a algún gobierno o a la Comisión Islámica de España o directamente a las comunidades musulmanas en general. La temática es variada e incluye asuntos como, por ejemplo, su apoyo a la manifestación en defensa de la convivencia y contra el racismo, celebrada en Ceuta el 28 de febrero de 2020;³⁰³ la reivindicación del derecho a ser enterrado en España según el rito islámico o a celebrar la fiesta del sacrificio (*eid al-adhà*).³⁰⁴ Otras veces expresan la disconformidad del partido con el abandono de los ciudadanos marroquíes en Algeciras tras el cierre de fronteras por la pandemia del coronavirus.

Durante el trabajo de campo he preguntado en varias ocasiones por este partido político a mis interlocutoras e interlocutores, muchos de los cuales son personas activas en asociaciones musulmanas. En líneas generales, la mayoría desconocía su existencia. Es el caso de Aisha, dirigente de la asociación Cambio

³⁰² Bismillah (en árabe بسم الله) significa “en el nombre de Dios” y es la invocación “En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso” que muchos musulmanes practicantes realizan antes de una acción o al comienzo de un escrito. Las azoras del Corán empiezan con esta invocación.

³⁰³ Manifestación organizada por la Plataforma Contra el Racismo y Fascismo en la que participaron más de 40 organizaciones.

³⁰⁴ Eid al-adhà (en árabe عيد الأضحى), también llamada la Fiesta Grande, es la conmemoración de la voluntad de Ibrahim de sacrificar a su hijo Ismael, y se celebra al final de la peregrinación mayor.

Futuro, quien, en una entrevista mantenida en mayo de 2019, dijo no haber escuchado nunca nada sobre este partido.

Sin embargo, a otras personas que sí conocían la formación, no les parecía una alternativa política convincente debido su carácter confesional:

Omar: “También respondemos a algunos retos, o prejuicios religiosos, sobre si un musulmán practicante puede adherirse a un partido político. ¿Por qué no?”

Johanna: “¿Que no sea el PRUNE?”

Omar: [riéndose] “Ni el PRUNE, ni...No soy muy partidario de un partido confesional, pero bueno...”

Johanna: “Tampoco tienen éxito realmente...”

Omar: “No, porque responde a un..., yo creo que es una falta de visión clarísima, es una visión muy, muy limitada.” [entrevista a Omar]

Otro interlocutor, colaborador de múltiples organizaciones incluyendo entidades religiosas y proyectos socioculturales de jóvenes, mostró con contundencia su oposición a la idea de un partido político musulmán:

“Yo personalmente estoy en contra de fundar partidos islámicos, o que se declaren musulmanes. A empezar, vivimos en un país aconfesional. Los partidos tienen que tener en cuenta esto [...]. Hay que formar parte de los partidos ya existentes grandes que nosotros como musulmanes, que se acerquen hasta cierto punto a nuestros ideales...” [entrevista a Marwan]

En julio de 2020, varios periódicos dieron la noticia de que tres dirigentes de la junta nacional del PRUNE estaban siendo investigados por haber usurpado la identidad de 27 personas sin su consentimiento, ni autorización, para poder presentar su candidatura a la alcaldía de Sevilla.³⁰⁵ El mismo día, en un comunicado a los afiliados en su página de Facebook,³⁰⁶ el secretario nacional

³⁰⁵ https://www.abc.es/espana/castilla-la-mancha/toledo/abci-prune-ocaso-primer-partido-islamico-espanol-202007151658_noticia.html [última consulta: 18 de julio de 2020]
<https://www.elcomercio.es/politica/denunciados-responsables-partido-20200713133255-ntrc.html> [última consulta: 18 de julio de 2020]

³⁰⁶ <https://es-la.facebook.com/Partido-Renacimiento-y-Uni%C3%B3n-de-Europa-346051671701/> [última consulta: 14 de agosto de 2020]

del partido avisó a sus simpatizantes de que a tres miembros de la junta nacional les habían registrado sus domicilios y la sede en Portillo de Toledo (Castilla La Mancha). Finalmente, uno de los dirigentes admitió la incorporación de datos de personas sin su consentimiento, con el fin de poder completar la lista de candidaturas del partido para el Ayuntamiento de Sevilla. El comunicado expresa el apoyo a este dirigente por parte de la junta nacional del partido. Desde entonces,³⁰⁷ aparte de publicar alguna felicitación por una fiesta islámica, no hay nuevos comunicados ni en la página de Facebook, ni en la página web de esta formación política.

12.3 OTRO CONTEXTO, OTRAS OPCIONES

A finales de los años 90 y en la primera década del s. XXI se han formado diferentes partidos políticos de inspiración islámica en varios países europeos, como el *Respect Party*, fundado en 2004 por Salma Yaqoob en el Reino Unido (Birt 2009; Massoumi 2015)³⁰⁸ o la *Union des démocrates musulmans français*, constituida en el año 2012 en Francia. El contexto de los Países Bajos también conoce varios partidos locales que según sus propios discursos se basan en los principios islámicos. Por ejemplo, el partido *Islam Democraten*,³⁰⁹ creado en 2006, tiene en la actualidad un escaño en la Asamblea del Ayuntamiento de La Haya. Otro partido local en La Haya que también cuenta con un escaño es el *Partido de la Unidad*,³¹⁰ fundado en 2010.

Durante mi estancia de investigación en los Países Bajos desde finales de febrero hasta junio de 2018, pude asistir al acto de lanzamiento del partido político local NIDA en la ciudad de La Haya y de la presentación de sus candidaturas a dicho Ayuntamiento, al inicio de la campaña electoral de las elecciones municipales de 2018. La palabra *nida* significa en árabe “llamada” o “llamamiento” y su eslogan durante la campaña electoral de 2018 era “¡Nuestra

³⁰⁷ Última fecha de consulta: 31 de agosto de 2020.

³⁰⁸ Este partido ha dejado de existir en el 2016.

³⁰⁹ <https://www.islamdemocraten.nl/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

³¹⁰ <https://www.facebook.com/pages/category/Political-Party/Partij-van-de-Eenheid-1035264439848343/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

llamada, tu voto!". El partido había alquilado un conocido espacio para eventos donde aquella tarde solo se podía entrar con una invitación. Gracias al supervisor de mi estancia en la Universidad de Amsterdam, el antropólogo Martijn de Koning, pude asistir y presenciar el acontecimiento.

Las y los candidatos (hay paridad) de NIDA en esta ciudad neerlandesa son gente joven, treintañeros, con formación profesional o universitaria y empleo por cuenta ajena o propia. Todos sus candidatas y candidatos han nacido en los Países Bajos, mayoritariamente en La Haya, en el seno de familias de origen marroquí. Por tanto, todos y todas son personas conocidas en sus barrios. Como padres y madres con hijos pequeños querían involucrarse en las decisiones de su ciudad, con el objetivo de mejorar las condiciones de vida, sobre todo para sus hijos. Todas las mujeres del equipo directivo llevaban hiyab, al igual que gran parte de las simpatizantes presentes aquella tarde entre la audiencia. Muchas de las medidas propuestas en su programa estaban relacionadas con la educación pública, la sostenibilidad, el emprendimiento y el racismo, queriendo alzar su voz como ciudadanas y vecinas de La Haya, insistiendo en el hecho de su ciudadanía legítima, a pesar de ser a menudo excluidos por la propia sociedad.

NIDA se fundó en la ciudad de Rotterdam en el año 2014 como un partido político local inspirado en el islam para responder a los retos de la sociedad actual y para representar a aquellos vecinos y vecinas de la ciudad que no se sentían representados. Alzan su voz no tanto como un partido de migrantes o de una minoría, sino con la intención de participar como iguales en la interacción social, basando su trabajo y actuaciones en los valores de la religión islámica. Son hombres y mujeres jóvenes³¹¹ que quieren luchar contra la discriminación que sufren tanto ellos como sus hijos e hijas y que cuentan con conocimiento y experiencia laboral en numerosos ámbitos de la vida para poder aportar y participar en la gestión de los asuntos y cuestiones de su ciudad.

³¹¹ Como he mencionado previamente, la mayoría son treintañeros. Respecto al concepto de "joven" y su comprensión más allá de la categoría de edad, véase Téllez Delgado (2011: 36).

Aunque PRUNE y NIDA parecen compartir algunos objetivos, como la lucha contra la discriminación y el desempleo entre los jóvenes de familias de origen migrante o la defensa de los servicios públicos como la sanidad y la educación, etc., sus estrategias, así como sus recursos humanos y materiales difieren mucho. En NIDA existe la necesaria paridad en las listas de candidaturas, trabajan primero a nivel local en las grandes ciudades, para luego intentar alcanzar la política nacional. Además, mediante el empleo de las nuevas tecnologías y de las redes sociales, organizan reuniones y eventos con el posible electorado, invirtiendo en la comunicación de los programas electorales. Por ejemplo, para la ciudad de Rotterdam, su programa actual se basa en cinco fundamentos principales:

- ✓ Cuidar la vida de los humanos y la naturaleza; enfoque en la ecología.
- ✓ Valorar y dar espacio para la religión; valores éticos.
- ✓ Crear y compartir el bienestar; una economía en la que prima la gente más que el capital.
- ✓ Desarrollar y optimizar el talento.
- ✓ Crear sentimiento de familia; un modelo social más allá del individualismo.

En las primeras elecciones a las que se presentó NIDA, las municipales de 2014, consiguió cuatro escaños de un total de 45 en la asamblea municipal del Ayuntamiento de Rotterdam. Posteriormente, algunos de sus miembros ayudaron a los vecinos de La Haya en la creación de NIDA La Haya, con el objetivo de presentarse a las elecciones municipales de 2018. En estas, NIDA La Haya consiguió un escaño (también de un total de 45 escaños), mientras que en Rotterdam el partido perdió dos de sus cuatro escaños. Desde el año 2019, NIDA cuenta también con presencia en la ciudad de Almere (de casi 200.000 habitantes) y tiene intención de extenderse a otras ciudades. Además, en julio de 2020 NIDA comunicó que el partido se convertía en nacional para poder presentarse a las elecciones generales en 2021.³¹²

³¹² <https://nida.nl/> [última consulta: 25 de julio de 2020]

12.4 CÍRCULO PODEMOS MUSULMANES

Desde su inicio la formación política *Podemos* cuenta con “agrupaciones voluntarias abiertas de personas que convergen a partir de su interés por el cambio” que se dividen en “círculos” que pueden ser territoriales o sectoriales.³¹³ Estos círculos tienen su independencia organizativa, aunque deben respetar las decisiones aprobadas en la Asamblea Ciudadana del partido. Las personas que ponen en marcha un círculo pueden intentar que este obtenga el reconocimiento oficial como “Círculo Activo” mediante la realización de determinados trámites. En este contexto, en el 2015 se creó el Círculo de Musulmanes de Podemos formado por alrededor de 70 miembros, la mayoría de ellos nuevos musulmanes, entre los que se encontraban el fundador de la ONG Musulmanes por la Paz y teólogo chií, Raúl González Bornez (Yafar Abdellah) (Verdu 2015³¹⁴) y José Luis Oroza (Yusuf ibn Oroza), secretario general del Consejo Islámico del País Vasco y director técnico de la asociación Halal Zentroa. En una entrevista publicada en *Webislam* en junio de 2015³¹⁵, González Bornez explicaba

“Una de las razones por las que hemos creado el Círculo Podemos Musulmanes es para animar a la comunidad musulmana a participar en los profundos movimientos sociales y políticos que están ocurriendo en nuestra sociedad. Para ofrecer, especialmente a las jóvenes generaciones, un marco civilizado en el que transformar la sociedad y acercarla a los ideales de justicia que el Corán nos enseña.”

No obstante, el Círculo no logró el reconocimiento de la organización y no tuvo más recorrido, pese a haber sido uno de los primeros círculos en formarse (Gil Flores, 2019: 333).

³¹³ <https://podemos.info/circuitos/> [última consulta: 25 de julio de 2020]. En agosto de 2020 Podemos publicó un nuevo “Protocolo para la creación y activación de un círculo”, https://podemos.info/wp-content/uploads/2020/08/Protocolo-creacion_activacion_circuitos.pdf [última consulta: 20 de septiembre de 2020]

³¹⁴ https://elpais.com/politica/2015/01/22/actualidad/1421956567_088774.html [última consulta: 25 de mayo de 2019]

³¹⁵ <https://www.webislam.com/articulos/97738-entrevista-a-raul-gonzalez-bornez-hay-que-sacar-el-islam-de-las-mezquitas-y-pone.html> [última consulta: 12 de abril de 2020]

12.5 “OSTRACIZACIÓN” POLÍTICA

Una crítica o queja recurrente que he encontrado a lo largo del trabajo de campo entre diferentes segmentos de las poblaciones musulmanas es que consideran que los partidos políticos no les tienen en cuenta. Warda, de la asociación Juntas por la Mejora comentaba que ni en época de las elecciones municipales se les acercaban los políticos:

“Nos dolió bastante [énfasis]. Aquí vivimos, vamos a la escuela, hacemos la compra...”

Sienten que ni como electorado, ni como militantes interesan. Que sus problemas no les preocupan a los partidos políticos. Algunos interlocutores expresan la necesidad de apertura por parte de los partidos existentes, a veces haciendo referencia a otros países como Francia y Reino Unido.

“Yo creo que los partidos políticos también tienen que abrirse, tienen que abrirse, porque son estructuras muy cerradas, no solo a nivel ideológico, sino es que a veces...No, “a veces” NO. Ya hemos visto muchos ejemplos, de que hay partidos donde no dejan respirarse siquiera a los ciudadanos que tengan otra confesión, u otro color.” [entrevista a Omar]

Algún partido político nacional ha intentado vincularse con el electorado musulmán, como por ejemplo el PSOE a través de su Grupo Medina³¹⁶ (antes denominado Grupo Federal Árabe-Amazigh). Formado por personas de cultura musulmana, su objetivo es construir una especie de puente entre el partido y el electorado musulmán, mediante la organización de reuniones y eventos con personas que consideraban influyentes entre los colectivos de posibles votantes musulmanes. En la actualidad, este grupo parece estar en vías de extinción (Gil Flores, 2019: 332).

Uno de mis interlocutores comentaba que no siempre está claro la intención con la cual se pretende incluir a personas musulmanas en las listas electorales:

³¹⁶ <https://es-es.facebook.com/medinapsoe/> [última consulta: 25 de julio de 2020]

“[...] me pregunto con qué fines, es decir, el propio partido ¿con qué fines? Especialmente cuando esa inclusión se produce exactamente antes de la campaña electoral, es decir, ¿qué fin? Unos fines electorales y deja de contar. Es decir, se está utilizando a esas personas, no hablo concretamente de nadie, pero en general, esto lo he visto en muchos casos. Se está utilizando a estas personas para llegar a la comunidad musulmana y para usarla como escaparate [...]” [entrevista a Marwan]

12.6 A LA HORA DE VOTAR

Ante las elecciones generales del 28 de abril de 2019, varias asociaciones musulmanas hicieron un esfuerzo para promover la participación de las personas musulmanas en el proceso electoral, proporcionando incluso en algún caso recomendaciones sobre el posible voto de estas poblaciones. La asociación catalana *Musulmanes contra la Islamofobia*, cuyo fundador fue militante de *Barcelona en Comú* y candidato de ese partido para representar al distrito de Ciutat Vella en las elecciones municipales de 2015, publicó en su página web las conclusiones de un análisis realizado por la propia asociación sobre los programas electorales de los partidos políticos, señalando a aquellos con capacidad de gobierno de acuerdo con la asociación. Limitándose su análisis al contenido relativo a los derechos culturales y religiosos de las comunidades musulmanas, Mclslamofobia examinó los programas del Partido Popular, PSOE, Ciudadanos, Unidas Podemos y Vox. Bajo el título “No votes en contra de los derechos culturales y religiosos de los musulmanes” el escrito de Musulmanes Contra la Islamofobia presentaba unas reflexiones sobre el respeto de dichas formaciones políticas hacia los derechos culturales y religiosos de las comunidades musulmanas en España. Según la publicación, fechada el 25 de abril de 2019, el objetivo de la asociación era

“[...] dar más elementos para el análisis, para que el voto de la ciudadanía musulmana tenga en cuenta también el contenido **islamóforo** o **religiofóbico** de los programas electorales”.

Para llevar a cabo este análisis, Musulmanes contra la Islamofobia informaba de haber tenido en cuenta

“una serie de cuestiones que preocupan a las comunidades musulmanas relacionadas con los derechos religiosos y culturales, tal y como recogidos en la Constitución Española, así como en el Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica Española firmado en 1992 y así como el derecho a no ser estigmatizado por ser musulmán en las políticas de lucha contra el terrorismo.”

Las reflexiones terminaban concluyendo con una recomendación de voto para el Partido Popular:

“hemos de afirmar sin ninguna duda, que solo un gobierno de mayoría del **Partido Popular** garantizará que los musulmanes podamos seguir luchando para hacer efectivos los acuerdos de cooperación del año 92, entre el Estado y la Comisión Islámica de España.”³¹⁷ [letras en negrita del texto original]

Es decir, Musulmanes Contra la Islamofobia recomendaba a las personas musulmanas votar al Partido Popular, por considerarlo el partido que más podía respetar y garantizar los derechos culturales y religiosos de las personas musulmanas “y por tanto en gran parte la dignidad de los musulmanes en esta sociedad”.³¹⁸ En su análisis no se reparaba en ningún momento en otros factores que influyen generalmente en la decisión del voto por parte de las y los ciudadanos, como pueden ser el (des)empleo, la sanidad, la educación o la vivienda.

Durante mi trabajo de campo, no he encontrado ni un solo apoyo a la propuesta de Mclslamofobia. Preguntando específicamente por esta recomendación de voto a algunos de mis interlocutores, Omar, dirigente de una asociación sociocultural y una entidad religiosa, me comentaba que

“Para mí fue una, no quiero decir una palabrota, pero...[riéndose]. Haciendo un análisis absolutamente parcial, y teniendo una comprensión del islam muy deficiente, que es sectaria. Una visión como si los intereses de los musulmanes

³¹⁷ <http://mcislamofobia.org/elecciones-generales-28a-no-votes-en-contra-de-los-derechos-culturales-y-religiosos-de-los-musulmanes> [última consulta: 25 de abril de 2019]

³¹⁸ *Ibid.*

fueron diferentes a los intereses de la sociedad en general. Y parte de una visión sectaria, porque no se fija en la sanidad pública, en la educación, solo mira si hay clases de religión en el cole o no hay. Yo creo que eso a los musulmanes, siendo una preocupación legítima, es de lo que menos interesa. Interesa que tengan también trabajo, que cuando están enfermos tengan hospital a donde ir [...]” [entrevista a Omar]

Tampoco Nora compartía el enfoque exclusivista, que en este caso demostraba Musulmanes contra la Islamofobia, en la musulmanidad de las personas y negaba que el eje vertebrador fuera el hecho religioso.

“Vamos a dejar de discutir y hablar del islam. ¿De qué tenemos que hablar? Pues tu eres deportista, el otro es poeta, el otro es científico, el otro no sé qué. Construyamos realidad social DE VERDAD, no solo entorno al hecho que coincidimos en que somos musulmanes. NO.” [entrevista Nora]

Otra iniciativa para promover y estimular la participación de las personas musulmanas en el proceso electoral de abril de 2019 fue la emprendida por la asociación musulmana *Tayba*. Cuenta Téllez Delgado (2008: 135) que *Tayba* procede de un grupo de voluntarios de la predicación del mensaje del islam y que en el momento de su incorporación en 2004 sus miembros eran jóvenes estudiantes y trabajadores de diversa procedencia, incluyendo hijos de migrantes marroquíes, personas nuevas musulmanas y también no musulmanes. En la actualidad, con la denominación *Tayba* la asociación está inscrita en el Registro Nacional de Asociaciones del Ministerio del Interior desde el año 2006 y como comunidad islámica en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia desde 2014.³¹⁹

Mostrando un discurso muy diferente al de Musulmanes contra la Islamofobia, esta organización, cuya sede principal está en Madrid, difundió a través de su página web unos días antes de las elecciones generales, la publicación de un comunicado titulado “10 principios islámicos para votar correctamente el próximo

³¹⁹ Según Salguero y Hejazi (2020: 8) la asociación se ha “reconvertido” en entidad religiosa.

domingo 28A”.³²⁰ En este caso, no se trataba de una recomendación sobre qué partido específico votar, sino de transmitir el siguiente mensaje: “nuestros problemas principales son los problemas de tod@s l@s ciudadan@s”.³²¹

El comunicado consistía en una lista de indicaciones “para quien quiera tenerlas en cuenta a la hora de votar” basadas, según el autor, en las fuentes del islam, en las que se recordaba a la ciudadanía su responsabilidad a la hora de votar. Como anexo 15.6 se adjunta una copia integral del comunicado, en el que señala que el votante debería votar a un candidato honesto y con los conocimientos necesarios para poder realizar el trabajo, eligiendo el “mal menor” teniendo en cuenta las consecuencias a corto y largo plazo. Asimismo, se considera fundamental que el electorado debe anteponer el interés del conjunto de la sociedad a las necesidades del colectivo musulmán, puesto que los problemas de las y los musulmanes en España son los mismos que los de todos los ciudadanos. Además, se insiste en que después de votar, el votante no debería limitar su ejercicio de la ciudadanía a las elecciones, sino exigir responsabilidad a los políticos mediante la participación positiva en la sociedad española.

12.7 CONCLUSIONES

Basándome en el análisis anterior, las iniciativas de participación en el espacio electoral a nivel nacional a través de formaciones políticas definidas como musulmanas, no han encontrado una acogida en las bases electorales. Estos proyectos, emprendidos sobre todo por varones nuevos musulmanes en la esfera pública hegemónica que es la política de representación, no conectan con el electorado concernido. Además, las recomendaciones a la hora de votar que se limitan a los derechos religiosos islámicos sin tener en cuenta otras preocupaciones de la sociedad como por ejemplo el empleo, la sanidad, la educación, no son compartidas por la gran mayoría de los votantes musulmanes.

³²⁰<http://www.asoctayba.com/10-principios-islamicos-para-votar-correctamente-el-proximo-domingo-28a/> [última consulta: 13 de mayo de 2019]

³²¹ *Ibid.*

No obstante, poco a poco se hace más visible la participación de personas musulmanas, sobre todo mujeres (relativamente) jóvenes con una formación universitaria, experiencia laboral y procedentes de familias migrantes marroquíes, en partidos políticos nacionales o locales (no musulmanes). Se trata generalmente de partidos ubicados a la izquierda en el espectro electoral y cuyos discursos se dirigen a la ciudadanía en general. Es decir, estas musulmanas participan en la esfera pública institucional como ciudadanas y su compromiso de representación política es con la sociedad en su conjunto.

Adicionalmente, una parte de las y los jóvenes nacidos en España de padres extranjeros busca superar su marginación de la esfera pública, intentando concienciar la sociedad y conseguir la nacionalidad española mediante campañas (o *actos de ciudadanía*) dirigidas a obtener sus derechos políticos.

IV. CUARTA PARTE: CONCLUSIONES

13. CONCLUSIONES

“[...] It all happened ‘out there’ – in another time, another country. The more ‘they’ are to blame, the more the rest of ‘us’ are safe, and the less we have to do to defend this safety. Once the allocation of guilt is implied to be equivalent to the location of causes, the innocence and sanity of the way of life of which we are so proud need not be cast in doubt [...]”

[Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (2017[1989]): xii]

De acuerdo con lo expresado en la Introducción de esta investigación, el objetivo principal de esta Tesis ha sido ahondar en la dimensión política de la categoría analítica de “musulmán” o “musulmana” como base de participación y resistencia en la(s) esfera(s) pública(s) española(s). Con este propósito, se ha estudiado a las personas musulmanas fuera del ámbito religioso, al tiempo que se ha intentado comprender la expresión religiosa en el marco de la participación política institucional, incorporando el concepto de musulmanidad también como expresión de agencia política.

El análisis realizado evidencia que la mayoría de las personas musulmanas que viven en España se sienten discriminadas en casi todos los espacios de su vida

cotidiana. Solamente, una minoría relativamente pequeña, formada por hombres jóvenes con estudios universitarios, mujeres jóvenes sin hiyab y nuevos y nuevas musulmanas (sin hiyab), no manifiesta ese sentimiento de discriminación, aunque sí son conscientes de la estigmatización que sufren sus familiares, amistades u otras personas musulmanas.

La criminalización, extranjerización y ostracización social a las que están sometidas estas poblaciones, son mecanismos de racialización que eliminan las condiciones materiales e inmateriales para que puedan ser escuchadas. La amenaza de repercusiones punitivas, como por ejemplo multas, la pérdida del permiso de residencia y trabajo, el riesgo de ser acusado como “sospechoso de terrorismo”; es decir, la “normalización de la islamofobia” (de Koning 2019), tienen como resultado el silenciamiento de una parte importante de la población musulmana. Ante esta situación, son pocas las ocasiones en las que pueden contestar. Exceptuando a los nuevos musulmanes varones, casi ningún hombre, sea cual sea su condición social, se encuentra en disposición de responder ante la discriminación.

Pese a esta marginación al interior de las estructuras sociales y políticas, determinados (grupos de) actores intentan situarse en una posición desde la cual ganar voz y reclamar sus derechos. Estos intentos constituyen la evidencia de que existen procesos de creación de nuevas subjetividades políticas entre las poblaciones musulmanas que se desarrollan de diferentes modos y desde distintos parámetros.

Una parte de estos colectivos realiza sus reivindicaciones desde una posición subjetiva “musulmana”. La creación en los últimos años de asociaciones que tienen como objetivo visibilizar la islamofobia y reaccionar contra las prácticas discriminatorias, así lo demuestra. Se trata de organizaciones formadas por personas musulmanas (incluyendo nuevos y nuevas musulmanas) que tienen la nacionalidad española y que, por tanto, están menos expuestos a los mecanismos de marginación y silenciamiento señalados a lo largo de este trabajo de investigación. Cuando son interpelados negativamente como musulmanes, responden autodefiniéndose *como musulmanes*. Es decir, el

carácter político de su subjetividad musulmana tiene una causa directa en la islamofobia que sufren sus comunidades.

Aunque sus reivindicaciones son de distinta naturaleza, destacan las que se centran, por un lado, en pedir protección contra la discriminación y, por otro, en reclamaciones relacionados con el cumplimiento de los derechos religiosos. El hecho que unas entidades insistan más que otras en las reivindicaciones identitarias está relacionado con los contextos y discursos que las determinan. Las que dedican sus esfuerzos principalmente a las reclamaciones relativas a la aplicación de los derechos religiosos otorgados hace treinta años, están fuertemente interpeladas por el ordenamiento jurídico y por el contexto político español, mientras que el discurso de las que reivindican protección contra el racismo se basa sobre todo en los derechos humanos universales y en investigaciones sobre la islamofobia realizados en otros países. Estas entidades exigen al Estado protección contra prácticas que se consideran racistas, exigiendo para ello que el propio Estado reconozca la islamofobia como una realidad. Piden que este reconocimiento se concrete en la comunicación de los datos desglosados sobre los delitos de odio antimusulmán que recoge anualmente el Ministerio del Interior. Otras reclamaciones incluyen, la penalización de los discursos de odio contra los musulmanes, especialmente cuando son realizados por políticos y periodistas. Igualmente, demandan la responsabilidad estatal en la monitorización de la islamofobia y la revisión de determinados libros de texto escolares y unidades didácticas discriminatorias.

En cuanto a las reivindicaciones relativas sus derechos religiosos islámicos, como ciudadanas y ciudadanos musulmanes que residen en un Estado aconfesional donde rige (o debe regir) la libertad religiosa, exigen el cumplimiento de dichos derechos otorgados por el Estado hace casi treinta años mediante el Acuerdo de Cooperación.³²² Reclaman, por ejemplo, la educación religiosa en los centros educativos o la habilitación de espacios para enterramientos islámicos. Esta demanda es una reacción ante la falta de aplicación de la mayoría de estos derechos por parte de las administraciones

³²² De acuerdo con lo expuesto en el capítulo 1.1.1 de esta Tesis, los derechos otorgados en el Acuerdo de Cooperación entre el Estado y la Comisión Islámica de España de 1992.

estatales, regionales y locales. Asimismo, solicitan un modelo de financiación parecido al establecido con la Iglesia Católica, consistente en la recaudación a través del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas, según la voluntad de las y los contribuyentes. Se trata de una iniciativa para compensar la falta de medios de las comunidades religiosas islámicas y, a su vez, una forma de solicitar un trato similar al de la Iglesia Católica, para las confesiones minoritarias que cuenta con el estatus de “notorio arraigo”.

Estas reivindicaciones las dirigen a las administraciones tanto estatales, como autonómicas o locales y cuando lo consideran oportuno, interponen acciones legales ante las autoridades judiciales correspondientes. Es decir, alzan su voz en la esfera pública hegemónica, de la que, como ciudadanos españoles, se sienten parte. El carácter de este tipo de reivindicaciones confirma que una parte de las poblaciones musulmanas cuenta con la necesaria legitimidad para reivindicar esos derechos, pudiendo indicar también su sentimiento de pertenencia al espacio público español.

No obstante, el análisis que he realizado demuestra que estos intentos de ganar voz *qua musulmanes* para luchar contra la islamofobia dentro de la esfera pública hegemónica española, no parecen estar dando el resultado deseado. El Estado a través de sus ministerios, instituciones y otras estructuras de poder, no está atendiendo a los y las musulmanas que reclaman sus derechos religiosos, tampoco a las demandas de protección contra el racismo. La mayoría de sus reivindicaciones no son tenidas en cuenta ni admitidas a trámite, reforzando así la posición de subordinación que ya ocupan. El resultado es la ausencia de reconocimiento de esta subjetividad política musulmana por parte de las administraciones del Estado, lo que a su vez redundará en los procesos de invisibilización a los que son diariamente sometidas las personas musulmanas. Ni se tienen en cuenta sus reivindicaciones, ni se las considera demandantes legítimas ni interlocutoras válidas en la esfera pública española hegemónica. El *shtadlan* (Topolski 2018) elegido por el Estado debe ser y representar el “sujeto dócil”, un interlocutor que no cuestiona su gestión, mientras no se escuchan las voces reivindicativas de los considerados “sujetos malos” (Althusser 2001 [1971]; Mamdani 2004). Únicamente a nivel local y municipal (ayuntamientos, policía

local) se está consiguiendo algún avance puntual como, por ejemplo, respecto a los cementerios islámicos o en el registro de incidentes islamóforos.

Como demuestra el trabajo de campo, una estrategia alternativa para superar el silenciamiento por parte de las autoridades españolas consiste en participar en la esfera pública institucional internacional, donde se está alcanzando una mayor aceptación y visibilidad de las demandas. Queda por ver si, como piensan las propias organizaciones, la comunicación de los logros a nivel internacional conseguirán cambios estructurales en la esfera pública española. En paralelo a esta esfera pública institucional e internacional, se está formando un contrapúblico subalterno musulmán transfronterizo a través de vínculos establecidos con asociaciones musulmanas de otros países europeos. Desde esta plataforma común se ha iniciado un trabajo conjunto de lucha contra el racismo musulmán que se sufre en Europa. La cooperación entre entidades locales de diferentes países, que comparten formas de solidaridad y la lucha contra la islamofobia, así como la participación en redes de pertenencia y luchas globales, repercuten, a su vez, en la subjetividad política local, en este caso de una asociación musulmana española con pocos recursos.

Como se ha mostrado, la política representativa constituye otro espacio desde el que levantar la voz *como musulmanes*. Las iniciativas de participación en el espacio electoral, a través de formaciones políticas nacionales que se autodefinen como musulmanas (o “inspiradas en los valores del islam”), no han encontrado sin embargo una acogida entre el electorado. Estos proyectos, emprendidos sobre todo por nuevos musulmanes varones de nacionalidad española, fuertemente interpelados por determinadas interpretaciones del pasado andalusí de la Península Ibérica, no parecen conectar con el electorado concernido, que no les reconoce como sus representantes. No obstante, poco a poco aumenta la participación de personas musulmanas en partidos políticos nacionales o locales no musulmanes, sobre todo de mujeres relativamente jóvenes con una formación universitaria, experiencia laboral y procedentes de familias migrantes marroquíes. En la mayor parte de los casos, se trata de partidos ubicados a la izquierda en el espectro electoral y cuyos discursos no se dirigen específicamente a las personas musulmanas. Es decir, estas mujeres

participan en la esfera pública institucional *como ciudadanas españolas* y su compromiso de representación política es con la sociedad en su conjunto. Todo esto indica que la mayoría de las personas musulmanas que tienen responsabilidades y participan en la política representativa, no lo hacen como musulmanas, sino *como cualquier otro ciudadano* o ciudadana que vive en un país con libertad religiosa.

Además, una parte de los jóvenes musulmanes, sobre todo mujeres y casi siempre con formación universitaria, está ganando voz. Aunque sus reivindicaciones son variadas y llevadas a cabo desde diferentes posiciones subjetivas, no siempre desde la musulmanidad, son constantemente definidos como personas musulmanas por parte de la estructura institucional musulmana. Así lo evidencia el informe más reciente del Observatorio Andalusí (2020) sobre población musulmana en España, en el que la categoría de “descendientes”, engloba a los jóvenes hijos e hijas de inmigrantes, en su mayoría procedentes de Marruecos.

Una parte de estos jóvenes, hijas e hijos de migrantes magrebíes, buscan superar su marginación reivindicando en la esfera pública hegemónica sus derechos políticos. Aunque son *ciudadanos de hecho* buscan ser reconocidos como *ciudadanos de derecho*. Para ello, organizan determinadas campañas virtuales, que impactan también en espacios físicos y que pueden ser considerados “actos de ciudadanía”. El objetivo es concienciar al conjunto de la sociedad española de la injusticia social que supone el hecho de no tener la nacionalidad española, a pesar de haber nacido y haberse socializado en España. Están manifestando de esta manera su pertenencia al proyecto político (catalán, español, etc.) del que desean formar parte. No obstante, su sentimiento de pertenencia no parece ser correspondido por las administraciones ni apoyado por los partidos políticos.

Otro grupo de jóvenes es el formado por los y las que levantan su voz *como “moros”* en el marco de un proyecto antirracista decolonial, con el que han conseguido autoridad y presencia en los medios de comunicación. Todos ellos y ellas tienen formación universitaria y son de origen magrebí. Se dirigen al Estado

español asumiendo la categorización del “otro por antonomasia”, para denunciar el racismo estructural y sistémico que existe en España. He considerado esta militancia como contrapúblico subalterno “moro” antirracista, que se está formando en estrecha colaboración con otros colectivos minorizados históricamente, creando un espacio de formación desde el cual se formulan los objetivos y organizando asimismo actividades de agitación dirigidas a un público más amplio.

Frente a la hostilidad de la que son objeto las jóvenes *hiyabíes*, otras voces intentan superar los efectos de la racialización creando un espacio seguro donde puedan expresarse con libertad sin que nadie les imponga un discurso o una imagen sobre ellas mismas. En diferentes lugares del territorio estatal, estas jóvenes se juntan en asociaciones, moviéndose asimismo por las redes sociales en un espacio principalmente musulmán, desde el que están activamente creando contrapúblicos subalternos musulmanes locales. Dirigiéndose en primer lugar a jóvenes musulmanas como ellas, desde estos espacios seguros alzan su voz para defender su plena ciudadanía y muestran a la sociedad (no musulmana) la compatibilidad entre la ciudadanía española y la musulmanidad. Su objetivo es recordar a la sociedad que tienen los mismos derechos y obligaciones, independientemente de su religión.

Sin embargo, en los últimos años algunas de estas jóvenes han empezado a replantear el que fuera su objetivo inicial: mostrar la compatibilidad entre su musulmanidad y la ciudadanía española. Tras siete años de trabajo en esa línea, una de las primeras asociaciones de mujeres jóvenes en Madrid se ha cansado de ello, sus miembros han optado por dejar de actuar “en respuesta a” y en la actualidad buscan crear su propio discurso y temática. En las palabras de Bracke (capítulo 2.5 de esta Tesis) todo parece indicar que han cambiado su forma de reaccionar al discurso hegemónico: en vez de *contestar*, optan por *ignorar* ese discurso, prefiriendo dedicar su tiempo y energía a proyectos elegidos por ellas mismas. Fuertemente interpeladas por la tradición islámica discursiva y no discursiva, su trabajo demuestra que han creado un contrapúblico subalterno musulmán, desde el cual pretenden construir nuevos espacios de solidaridad y cooperación, así como contribuir a la transformación del mundo. Más allá de

alzar la voz siempre y únicamente para responder a demandas que sienten como imposiciones, están trabajando para crear ellas mismas el contenido de una ciudadanía *qua musulmanas*. Sus actividades ya no están enfocadas en la reivindicación de derechos, ni en la búsqueda del reconocimiento de su subjetividad política. Sus objetivos se centran en la formación de una sensibilidad ética en todas las facetas de la vida y en la aportación individual y como asociación, a la construcción de un mundo mejor.

Por su parte, las musulmanas, migrantes de nacionalidad marroquí, sin estudios superiores y en su mayoría amas de casa, luchan por mejorar la situación socioeconómica de sus familias. Organizadas en una asociación con la que reivindican una oportunidad de autoempleo y una autonomía colectiva de su comunidad vecinal *como inmigrantes trabajadoras*, participan en la esfera pública local municipal y regional madrileña. A través de diferentes canales (radio, publicaciones) y espacios (sobre todo materiales, pero también virtuales), sus voces empiezan a llegar al debate público local. En la gestación de sus incipientes demandas a favor de una redistribución de los recursos materiales, colaboran con las ONG que trabajan en su barrio. Mi trabajo de campo me ha permitido comprobar que, hasta el momento, para estas ONG las mujeres de la asociación son solo personas objeto de las políticas, lo que considero una perspectiva difícilmente compatible con el reconocimiento de su subjetividad política. No obstante, estas mujeres están indudablemente participando en un proceso emancipatorio, como mujeres en sus propias comunidades y como migrantes trabajadoras en la esfera pública local que, a pesar de apenas reconocimiento por parte de algunos actores, está sin embargo teniendo un impacto significativo en su comunidad.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, he podido constatar que parte de las poblaciones musulmanas que viven en España está alzando su voz, actuando para cambiar las situaciones de vulnerabilidad y subordinación en las que se encuentran y, por tanto, construyendo nuevos espacios de subjetivación política. Sin embargo, solo una parte de estas poblaciones asume en su discurso la categoría de “musulmán” o “musulmana” como base de su resistencia y participación en la esfera pública. En primer lugar, están las posiciones

subjetivas que reaccionan y alzan la voz contra la islamofobia, realizando sus reivindicaciones al Estado. En segundo lugar, existe una posición subjetiva “musulmana” que intenta actuar contra la marginación desde la política representativa. Hablamos sobre todo de posiciones formadas por hombres, de nacionalidad española y cuyos líderes a menudo son nuevos musulmanes. Pese al escaso éxito en sus demandas y a la falta de reconocimiento de su subjetividad musulmana por parte del Estado, estos hombres (nuevos) musulmanes españoles parecen limitar sus actividades a la esfera pública hegemónica española.

Por otra parte, desde las asociaciones musulmanas formadas por mujeres se emplean otras estrategias encaminadas a la creación de espacios diversos. Estas mujeres se dirigen a otras esferas públicas (internacionales y locales) y contrapúblicas (subalternas musulmanas, locales y transfronterizas), lo que produce, a su vez, un impacto transformador en sus subjetividades políticas (locales).

En cuanto a las jóvenes musulmanas plenamente socializadas en España que han empezado a tomar las riendas de su propio discurso, el hartazgo producido por estar siempre reaccionando les ha empujado a revisar y cambiar sus prácticas como asociación. Como creyentes y practicantes musulmanas, en vez de agrandar a la población española o a ellas mismas, se han marcado un objetivo más ambicioso, el de intentar contentar a Dios. Aunque son conscientes de las dificultades causadas por la islamofobia, estas jóvenes prefieren dedicar su tiempo, energía y conocimiento a crear formas diferentes de pensar, vivir y de habitar la tierra, proyectándose en el futuro *qua musulmanas*. En línea con el análisis de la filósofa Rosi Braidotti (2018: 177), me pregunto si el comportamiento ético y las actividades políticas situadas y concretas de estas mujeres tendrán a largo plazo mayor incidencia que los grandes proyectos omnicomprendivos.

Todos estos procesos están en constante transformación. Las alianzas entre los diferentes actores se crean, se rompen y también se renuevan con mucha frecuencia. El impacto de relaciones, aprendizajes o el aumento de

conocimientos diversos producen cambios en los discursos y en las prácticas. En este sentido, y en cuanto a las líneas futuras de investigación, resultaría interesante seguir de cerca cómo se desarrollan los diferentes proyectos emprendidos por las y los jóvenes musulmanes que viven en España. ¿A qué intervenciones externas y propias están sujetas? ¿Qué alianzas llegarán a establecer y ampliar? ¿Cómo se evolucionará el proyecto antirracista político de los jóvenes que se definen como “moros”? ¿Serán capaces las jóvenes musulmanas practicantes de convertir su iniciativa asociativa en un proyecto *alterpolítico* en el sentido de Hage (2015), mostrando que se puede vivir la alteridad de un modo diferente? Asimismo, convendría seguir indagando en el papel del Estado con respecto al sentimiento de pertenencia de las personas musulmanas. Es decir, cómo afecta el no reconocimiento de su subjetividad política en estas personas de cara al proyecto político español (catalán o europeo) o de cara a otros posibles proyectos políticos de pertenencia.

CONCLUSION

As expressed in the Introduction to this Thesis, the main research objective has been to delve into the political dimension of the category of analysis of "Muslim" as a basis for participation and resistance in the Spanish public sphere(s). For this purpose, I have studied the activities and discourse by Muslims outside the religious sphere, in order to understand religious expression within the framework of institutional political participation, and to incorporate the concept of Muslimness also as an expression of political agency.

My analysis shows that the majority of Muslims living in Spain feel discriminated against in almost all spaces of their daily life. Only a relatively small minority, consisting of young men with university studies, young women without hijab and new Muslim men and women (without hijab), do not express this feeling of being personally discriminated, although they are aware of the stigmatization suffered by their relatives, friends or other Muslim people.

The criminalization, foreignization and social ostracization to which these populations are subjected are mechanisms of racialization that eliminate the material and immaterial conditions necessary in order to be heard. Fear of punitive measures, such as fines, the loss of residency and work permits, the risk of being "suspected of terrorism"; in other words, the "normalization of Islamophobia" (de Koning 2019), results in the silencing of a significant part of the Muslim population in Spain. Facing this situation, few options remain to respond. In general, Muslim men (except for new Muslims), whatever their social status, remain silent and do not speak up.

Despite this marginalization within social and political structures, certain (groups of) actors try to enter a position from which to gain voice and claim their rights. These attempts show the existence of processes of new political subjectivities taking place among Muslims in Spain, though in different ways and based on different parameters.

Part of these actors make their claims from a subjective “Muslim” position. The constitution in recent years of associations that aim to make Islamophobia visible and react against discriminatory practices, demonstrates this. These are organizations formed by Muslims (including new Muslims) who have Spanish nationality and who are therefore less exposed to the mechanisms of marginalization and silencing as explained throughout this research. Upon being negatively interpellated, they respond self-defining as *Muslims*. In other words, the political nature of this Muslim subjectivity has a direct cause in the Islamophobia suffered by their communities.

Their claims include those that focus on requesting protection against discrimination and those claiming the fulfilment of their religious rights. The fact that some entities insist more than others on identity claims is related to the interpellations they receive from other contexts and discourses. Those who dedicate their efforts mainly to claims related to Islamic religious rights are strongly interpellated by the Spanish legal system and political context, while the discourse of those who demand protection against racism is based mainly on human rights and research on Islamophobia conducted in other countries. These entities demand protection from the State against practices that are considered racist, demanding the State to recognize the existence of Islamophobia in Spain and provide concrete figures through the communication of disaggregated data on anti-Muslim hate crimes collected by the Ministry of the Interior on an annual basis. Other claims include the criminalization of hate speech against Muslims, especially when made by politicians and journalists. Likewise, they demand State responsibility in the monitoring of Islamophobia and a revision of certain school textbooks and educational material discriminatory for Muslims.

Regarding the claims regarding their Islamic religious rights, as Muslim citizens residing in a non-denominational state with religious freedom, they demand compliance with their religious rights granted by the State almost thirty years ago through the Cooperation Agreement.³²³ They demand putting in practice the right to religious education in schools or the provision of spaces for Islamic burials.

³²³ In accordance with chapter 1.1.1 of this Thesis, the rights granted under the Cooperation Agreement signed between the State and the Islamic Commission of Spain in 1992.

This claim is a reaction to the lack of enforcement of most of these rights by State, regional and local administrations. Likewise, they request a financing model like the one established with the Catholic Church, consisting of a percentage of the collection through personal income tax, subject to election by the taxpayer. It is an initiative to compensate for the lack of means suffered by the Islamic religious communities and, in turn, a way of requesting a treatment similar to that of the Catholic Church, for minority confessions that have the status of "*notorio arraigo*" (rootedness).

They direct their claims to the State or to regional or local administrations and when considered appropriate, legal actions are taken before the corresponding judicial authorities. In other words, they raise their voices in the hegemonic public sphere they feel part of as Spanish citizens. The nature of these claims confirms that part of the Muslim populations has the necessary legitimacy to demand these rights within the hegemonic public sphere, which may also indicate their feeling of belonging to Spanish society.

However, my analysis furthermore shows that these attempts to gain voice as Muslim to fight Islamophobia within the Spanish hegemonic public sphere, do not seem to reach the desired outcome. The State, through its institutions and other power structures, is not responding to Muslims who claim their religious rights, nor to the demands for protection against racism. Most of their claims are not taken into account nor dealt with, thus reinforcing the subordinate position they already occupy. As a result, the nonrecognition of their political subjectivity by the State and its administrations, aggravates the practices which already invisibilize Muslims on a daily basis. Their claims remain unattended nor are the claimants considered valid interlocutors in the hegemonic Spanish public sphere. The *shtadlan* (Topolski 2018) chosen by the State should be and represent the "docile subject", an interlocutor who does not question the State's management, while the voices of those considered "bad subjects" (Althusser 2001 [1971]; Mamdani 2004) remain (preferably) unheard. Only at the local and municipal level (town halls, local police) some specific progress is made, for example, with respect to Islamic cemeteries or regarding the recording of Islamophobic incidents.

As shown by the field work, an alternative strategy to overcome the silence by the Spanish authorities consists of participating in the international institutional public sphere, where greater acceptance and visibility of the demands seems to be achieved. It remains to be seen whether, as the organizations themselves seem to believe, the communication of achievements at the international level will achieve structural changes in the Spanish public sphere. Parallel to this institutional and international public sphere, a cross-border Muslim subaltern counter-public is being formed through established links with Muslim associations in other European countries. From this common platform, a joint effort to fight against Muslim racism in Europe has begun. The cooperation between local entities from different countries, who share forms of solidarity and the fight against Islamophobia, as well as the participation in networks of belonging and global struggles, also have an impact on their local political subjectivity, in this case of a Spanish Muslim association with few resources.

As demonstrated, the space of representative politics constitutes another realm from which to raise one's voice *as Muslim*. The initiatives for participation in the electoral space, through national political formations that define themselves as Muslim (or "inspired by the values of Islam"), however have not been welcomed by the electorate. These projects, undertaken mainly by new Muslim men of Spanish nationality, do not seem to connect with the electorate concerned, who do not recognize these organizations as their representatives. However, the participation of Muslims in national or local non-Muslim political parties is gradually increasing, especially by (relatively) young women with a university education, work experience and from Moroccan migrant families. In most cases, it concerns political parties located to the left on the electoral spectrum and whose speeches are not specifically directed at Muslims. In other words, these women participate in the institutional public sphere *as Spanish citizens* and their commitment to political representation is with society as a whole. All this indicates that most Muslims with responsibilities in representative politics, do so as *any other citizen* living in a country with the right to religious freedom.

In addition, a part of the young Muslims, especially women and almost always with university education, is gaining voice. Although their demands are varied and

carried out from different subjective positions, they are constantly defined as Muslim by the Muslim institutional structure. This is also evidenced by the latest report of the Observatorio Andalusí (2020) on Muslim populations in Spain, in which the category of "descendants" includes the sons and daughters of immigrants, mostly coming from Morocco.

A part of these young people, daughters and sons of Maghreb migrants, seek to overcome their marginalization by claiming their political rights in the hegemonic public sphere. Although they are *de facto* citizens, they seek to be recognized as citizens *de iure*. Therefore, they organize certain virtual campaigns, also impacting physical spaces, and which could be considered "acts of citizenship" (Isin 2012). Their aim is to make Spanish society as a whole aware of the social injustice that they do not have Spanish nationality, despite having been born and socialized in Spain. They are expressing their belonging to the political project of Spain (or Catalonia, etc.) of which they feel and wish to be part. However, their feeling of belonging is not responded by the corresponding administrations nor supported by political parties.

Another group of young people is gaining voice: formed by those who adopt the categorization as "*Moors*" within the framework of a decolonial antiracist project, this group has gained authority and presence in the media. With university studies and with origins in the Maghreb, they address the Spanish State assuming their stigma of the "other par excellence" and denounce the structural and systemic racism that exists in Spain. I have considered this militancy as an anti-racist "Moorish" subaltern counterpublic, which is being formed in close collaboration with other historically minoritized groups, creating a educational space, from which they formulate their objectives and also organize agitation activities aimed at a wider audience.

Facing hostility, other voices, of young *hijabi* women, try to overcome the effects of racialization by creating a safe space where they can express themselves freely without anyone imposing a speech or an image on themselves. In different parts of Spain, these young women come together in associations, also moving around in a mainly Muslim virtual space, from which they are actively creating

local Muslim subaltern counterpublics. First of all, they wish to address young Muslim women like themselves. In addition, these safe spaces create the basis for raising their voice to defend full citizenship and show the broader (non-Muslim) society, that Spanish citizenship and Muslimness are perfectly compatible. Their aim is create awareness in the hegemonic public sphere that they have the same rights and obligations, regardless of their religion.

However, in recent years some of these young women have begun to rethink their initial objective: to show the compatibility between their Muslimness and Spanish citizenship. After seven years of work in this line, one of the first associations of young women in Madrid has grown tired and its members have chosen to stop "reacting to" and instead seek to create their own discourse and subject matters. Based on Bracke (chapter 2.5 of this Tesis, they have changed their way of reacting to the hegemonic discourse: Instead of responding to such discourse, they now dedicate their time and energy to projects they themselves select. Strongly challenged by the discursive and non-discursive Islamic tradition, their work shows that they have created a subaltern Muslim counter-public, from which they intend to build new spaces of solidarity and cooperation, as well as contribute to the transformation of the world. Beyond merely replying to questions raised and imposed by others, these young women are working to create the content of citizenship as Muslim. Their activities are no longer focused on rights claiming, nor on the search for recognition of their political subjectivity. Their objectives seek to construe an ethical sensitivity in all facets of life and to provide both a contribution both individually and as an association, to the construction of a better world.

In addition, a group of Muslim women, migrants of Moroccan nationality, without higher education and mostly housewives, struggles to improve the socioeconomic situation of their families. Organized in an association with which they claim an opportunity for self-employment and a collective autonomy of their neighborhood community as migrant workers, they participate in the local municipal and regional public sphere of Madrid. Through different channels (radio, publications) and spaces (especially material, but also virtual), their voices begin to reach the local public debate. In the formation of their incipient claims for

a redistribution of material resources, they collaborate with the NGOs that work in their neighbourhood. My field work has allowed me to verify that, until to date, these NGOs consider the women of the association as people who are the object of policies, which I consider a perspective that is hardly compatible with the recognition of their political subjectivity. However, these women are undoubtedly participating in an emancipatory process, both as women in their own communities and as migrant workers in the local public sphere that, despite the lack of recognition by certain actors, is nevertheless having a significant impact on their community.

Taking into account all of the above, I have been able to verify that part of the Muslim populations living in Spain are raising their voices, acting to change the situations of vulnerability and subordination in which they find themselves and, therefore, building new political subjectivities. However, only a part of these populations assumes in their discourse the category of "Muslim" as the basis of their resistance and participation in the public sphere. In the first place, there are the subjective positions that react and raise their voices against Islamophobia, making their demands to the State. Second, there is a subjective "Muslim" position that tries to act against marginalization from representative politics. We are talking about positions mainly formed by men, of Spanish nationality and whose leaders are often new Muslims. Despite the limited success in their demands and the lack of recognition of their Muslim subjectivity by the State, these (new) Spanish Muslim men seem to limit their activities to the Spanish hegemonic public sphere.

On the other hand, Muslim associations formed by women employ other strategies aimed at creating diverse spaces. These women turn to other public (international and local) and counter-public (subaltern Muslim, local and cross-border) spheres, which simultaneously transforms their local political subjectivities.

As for the fully socialized young Muslimas in Spain who have begun to take charge of their own discourse, the exhaustion produced by always reacting has pushed them to review and change their practices as an association. As pious

Muslims, instead of trying to please the Spanish population or themselves, they have set a more ambitious goal, that of trying to please God. Although they are aware of the difficulties caused by Islamophobia, these young women prefer to dedicate their time, energy and knowledge to creating different ways of thinking, living and inhabiting the earth, projecting themselves into the future as Muslims. Drawing on Rosi Braidotti's analysis (2018: 177), I wonder if the ethical behavior and the situated and concrete political activities of these women may achieve a greater impact in the long-term than other large all-embracing projects.

All these processes are in constant transformation. The alliances between the different actors are created, broken and also renewed very often. The impact of relationships, education or the increase of diverse knowledge produce changes in discourses and practices. In this sense, and in terms of future lines of research, it would be interesting to closely follow how the different projects undertaken by young Muslims living in Spain are developing. What external and own interventions are they subject to? What alliances will they establish and expand? How will the political antiracist project of the young people who identify as "moros" evolve? Will the young pious Muslim women be able to develop their plans into an alter-political project in the sense of Hage (2015), showing that alterity can be lived in a different way? Likewise, it would be advisable to continue investigating the role of the State with respect to the feelings of belonging of Muslim people. That is, how does the non-recognition by the State and other authorities affect these people's feeling of belonging with regard to the political project of Spain (or Catalonia or Europe) and to any other possible political projects of belonging.

V. QUINTA PARTE: BIBLIOGRAFÍA CITADA Y ANEXOS

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABBAS, Tahir (2019), *Islamophobia and Radicalisation. A Vicious Cycle*. Oxford: Oxford University Press.
- ABBAS, Tahir y HAMID, Sadek (2019) (eds.), *Political Muslims. Understanding Youth Resistance in a Global Context*. New York: Syracuse University Press.
- AGUIRRE GARCÍA-CARPINTERO, Arcía, MOLINER MIRAVET, Lidón y TRAVER MARTÍ, Joan A. (2017), “Repensando la etnografía desde lugares de artesanía y construcción colectiva”, *Etnia-e. Cuadernos de etnografía sobre infancia, adolescencia, y educación*, 12. Madrid: Instituto Madrileño de Antropología.
- AHMED, Sara (2004), “Affective Economies”, *Social Text* 79, 22(2): 117-139.
- AKED, Hilary (2017), “Islamophobia, Counterextremism and the Counterjihad Movement”, en Massoumi et al (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*. Londres: Pluto Press. Pp. 199-225.
- ALI, Aurora (2020), “Islamophobia in Spain: National Report 2019” en Bayrackli, Enes & Farid Hafez, *European Islamophobia Report 2019*, Istanbul: SETA. Pp. 737-764.
- ALONSO CABRÉ, Marta, GHALI, Khalid, LÓPEZ BARGADOS, Alberto, MORERAS, Jordi y Ariadna SOLÉ ARRARÀS (2018), “Invisible Rituals: Islamic Religious Acts in Catalan Public Space”, en Planet Contreras, A. I. (ed.) 2018. *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden, Brill. Pp. 85-112.
- ALONSO, Luis E. (1996), “El grupo de discusión en su práctica: memoria social, intertextualidad y acción comunicativa”, *Revista Internacional de Sociología* 13: 5-36.
- AL-SAJI, Alia (2010), “The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis”, *Philosophy and Social Criticism*, 36(8): 875-902.

- ALTHUSSER, Louis. (2001 [1971]), *Lenin and Philosophy and other essays*. Nueva York: Monthly Review Press.
- ARENDDT, Hannah (2005 [1958]), *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ASAD, Talal (2009 [1986]), "The idea of an anthropology of Islam", *Occasional Papers Series*, Washington D.C., Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- (2003): *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- ASTOR, Avi (2017), *Rebuilding Islam in Contemporary Spain. The Politics of Mosque Establishment, 1976-2013*. Eastbourne: Sussex Academic Press.
- ASTOR, Avi, BURCHARDT, Marian y GRIERA, Mar (2019), "Polarization and the limits of Politicization: Cordoba's Mosque-Cathedral and the Politics of Cultural Heritage", *Qualitative Sociology*,
- ASTOR, Avi y GRIERA, Mar (2016), "La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea", *Anuario CIDOB 2015-2016*, pp. 248-270.
- BANGSTAD, Sindre (2016), "Islamophobia: What's in a Name?", *Journal of Muslims in Europe* 5: 145-169.
- BASTIAN, Brock y HASLAM, Nick (2010), "Excluded from humanity. The dehumanizing effects of social ostracism." *Journal of Experimental Social Psychology* 46: 107-113.
- BAUMAN, Zygmunt (2017 [1989]), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.
- BIGO, Didier (2019), "The Maze of Radicalization". Pp. 269-280 en Fadil, N., M. de Koning, y F. Ragazzi (eds), *Radicalization in Belgium and The Netherlands. Critical Perspectives on Violence and Security*. Londres: I.B. Tauris.
- BIRT, Jonathan (2009), "Islamophobia in the construction of British Muslim Identity Politics", en Hopkins, P. y R. Gale (eds.), *Muslims in Britain: Race, place and identities*. Pp. 210-227.

- BLACKMAN, Lisa, CROMBY, John, HOOK, Derek, PAPADOPOULOS, Dimitris y Valerie WALKERDINE (2008), "Creating Subjectivities", *Subjectivity*, 2:1-27. doi:10.1057/sub.2008.8
- BOURDIEU, Pierre ([1979] 2016), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona: Penguin Random House. Edición Kindle.
- BRACKE Sarah, (2011): "Subjects of debate: secular and sexual exceptionalism, and Muslim women in the Netherlands", *Feminist Review*, 98:28-46. DOI: 10.1057/fr.2011.5
- (2016), "Bouncing Back: Vulnerability and Resistance in Times of Resilience", en Butler, Judith, Gambetti, Zeynep y Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*. Durham/Londres: Duke University Press. Pp. 52-75.
- BRAIDOTTI, Rosi (2008), "In Spite of Times. The postsecular Turn in Feminism", *Theory, Culture & Society* 25(6): 1-24.
- (2018), *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa.
- BRAVO LÓPEZ, Fernando (2011), *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona: Bellaterra.
- (2012), "¿Qué es la islamofobia?", *Documentación Social* 159: 189-207.
- BRUBAKER, Rogers (2013): "Categories of Analysis and Categories of Practice. A note on the study of Muslims in European countries of immigration", *Ethnic and Racial Studies*, 36(1): 1-8. DOI:[10.1080/01419870.2012.729674](https://doi.org/10.1080/01419870.2012.729674)
- BRUINESSEN, Martin van (2003) "Making and unmaking Muslim religious authority in Western Europe." *Paper presented at the Fourth Mediterranean Social and Political Research Meeting*, European University Institute, Florence, March 19-23.
- BUTLER, Judith (1997), *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- (2009), "Performativity, Precarity and Sexual Politics", *Revista de Antropología Iberoamericana* 4(3): i-xiii.

- (2016), "Rethinking Vulnerability and Resistance" en Butler, Judith, Gambetti Zeynep y Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*. Durham/Londres: Duke University Press.
- CAGIAO y CONDE, Jorge y TOUTON, Isabelle (2019), "Introducción" en Cagiao y Conde, Jorge y Isabelle Touton (dirs.), *España después del 15M*. Madrid: Catarata. Edición Kindle. Pos. 55-277.
- CALVO, Kerman Y ÁLVAREZ, Iago (2015), "Limitaciones y exclusiones en la institucionalización de la indignación: del 15-M a Podemos." *Revista de Estudios Sociológicos* 24: 115-122.
- CARDEIRA DA SILVA, María (2016), "Southern insights on the Orient and Western Orientalisms", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 21: 1-11.
- CARMONA HURTADO, Jordi. 2018. *Paciencia de la acción. Ensayo sobre la política de asambleas*. Madrid: Akal.
- COLECTIVO IOÉ. 1995. *Discursos de la población migrante en torno a su instalación en España. Exploración cualitativa. Opiniones y Actitudes* 64. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- CONDE GUTIÉRREZ DEL ALAMO, Fernando (2009): *Análisis sociológico del sistema de discursos*, Cuadernos Metodológicos, 43. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- CONTRERAS MAZARÍO, José María (2018) "Muslims in Spain. The legal framework and status" en Planet Contreras, Ana I. (ed.) *Observing Islam in Spain*. Leiden: Brill. Pp. 23-61.
- CORNEJO VALLE, Mónica (2016), "Las definiciones de lo religioso en la Antropología Social. Conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural", *Bandue* 9:67-88.
- CORPAS AGUIRRE, María de los Ángeles (2010), *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Genesis e institucionalización de una minoría de referencia*. Madrid: UNED.

- DAVIES, Bronwyn (2006) "Subjectification: the relevance of Butler's analysis for education", *British Journal of Sociology of Education*, 27(4): 425-438.
- DE LUCAS, Ángel (1992), *Actitudes y representaciones sociales de la población de la Comunidad de Madrid en relación con los Censos de Población y Vivienda de 1991*. Madrid: Consejería de Economía, Departamento de Estadística.
- DELGADO, Manuel (2006) "Círculos Virtuosos. Nuevos lenguajes para la exclusión social" en BERGALLI, Roberto (ed.), *Flujos migratorios y su (des)control. Puntos de vista interdisciplinares*. Barcelona: Anthropos. pp. 1-24.
- DIJK, Teun A. van (1993): "Principles of critical discourse analysis", *Discourse and Society*, 4(2): 249-283. DOI: 10.1177/0957926593004002006
- (1999), "El análisis crítico del discurso", *Anthropos* 186: 23-36.
- DOMINGUEZ, Daniel, BEAULIEU, Anne, ESTALELLA, Adolfo, GÓMEZ, Edgar, SCHNETTLER, Bernt y READ, Rosie (2007), "Etnografía virtual", *Forum: Qualitative Social Research*, 8(3), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0703E19>
- DOUHAIBI, Ainhoa Nadia y AMAZIAN, Salma (2019), *La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y Prevención Antiterrorista*. Oviedo: Cambalache.
- EICKELMAN, Dale F. y ANDERSON Jon W. (2003), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- EICKELMAN, Dale y SALVATORE, Armando (2002), "The Public Sphere and Muslim Identities", *European Journal of Sociology* 43(1): 92-115.
- ELAHI, Farah y KHAN, Omar (eds.) (2017), *Islamophobia. Still a challenge for us all*. 20th Anniversary Report. Londres: Runnymede.
- FADIL, Nadia y KONING, Martijn de (2019), "Turning radicalization into science" en Fadil, N., M. de Koning, M. y F. Ragazzi (eds), *Radicalization in Belgium*

and *The Netherlands. Critical Perspectives on Violence and Security*. Londres: I.B. Tauris. Pp. 53-79.

FADIL, N., M. de Koning y F. Ragazzi (eds) (2019), *Radicalization in Belgium and The Netherlands. Critical Perspectives on Violence and Security*. Londres: I.B. Tauris.

FANON, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.

FARRIS, Sarah R. (2017), *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism*. Durham/Londres: Duke University Press.

FASSIN, Didier (2011): "Racialization. How to Do Race with Bodies" en F. E. Mascia-Lees (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Oxford: Wiley-Blackwell. Pp. 419-434.
[DOI:10.1002/9781444340488.ch24](https://doi.org/10.1002/9781444340488.ch24)

- (2015), *Les forces de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*. Paris: du Seuil.

FELSKI, Rita (1989), "Feminist Theory and Social Change", *Theory, Culture & Society* 6(2): 219-240.

FERNÁNDEZ, Daniel Ahmed (2019), *Diversidad sexual y de género, islam y activismo. Ensamblajes queer en el marco de la globalización LGBTQ+*. Tesis Doctoral UAM

FRA Fundamental Rights Agency (2017), *Fundamental Rights Report 2017*, Luxemburgo: Oficina de Publicaciones de la Unión Europea.

FRASER, Nancy (1990), "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critic of Actually Existing Democracy", *Social Text* 25/26: 59-80.
<https://doi.org/10.2307/466240>

- (2000), "Rethinking Recognition", *New Left Review* 3: 107-120.
- (2007), "Transnationalizing the Public Sphere: on the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World", *Theory, Culture & Society* 24(4): 7-30.

- (2010), "Injustice at Intersecting Scales: on 'Social Exclusion' and the 'Global Poor'", *European Journal of Social Theory* 13(3): 363-371.
- (2014), "Publicity, Subjection, Critique: A Reply to my Critics" en Nash, Kate (ed.), *Transnationalizing the Public Sphere*, Cambridge: Polity Press. Pp. 129-156.

FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA (2019), *Memoria de Actividades 2019*. Madrid. <https://www.pluralismoyconvivencia.es/fundacion/memoria-de-actividades/>

- (2018), *Memoria de Actividades 2018*. Madrid. <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2019/07/Memoria-de-Actividades-FPyC-2018.pdf>
- (2017), *Memoria de Actividades 2017*. Madrid. https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2019/07/MEMORIA_2017.pdf
- (2016), *Memoria de Actividades 2016*. Madrid. <https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Memoria-2016.pdf>

GALONNIER, Juliette (2015), "The racialization of Muslims in France and the United States: Some insights from white converts to Islam." *Social Compass* 62(4): 570-583.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes y WIEGERS, Gerard (eds.) (2016), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia. Granada: Universidad de Granada. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

GARNER, Steve (2003), *Racism in the Irish Experience*, London: Pluto Press.

GARNER, Steve y SELOD, Saher (2015), "The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia." *Critical Sociology* 41(1): 9-19. DOI:10.1177/0896920514531606

GIL FLORES, Daniel (2019), *Islamofobia, racismo e izquierda: discursos y prácticas del activismo en España*. Tesis Doctoral UCM

- GIL, Daniel y MIJARES, Laura (2018), "Frente a la islamofobia. Nuevas políticas para nuevos racismos", *El Salto Diario*, de 14 de junio de 2018. <https://www.elsaltodiario.com/palabras-en-movimiento/frente-a-la-islamofobia-nuevas-politicas-para-nuevos-racismos#comentarios> [consulta: 16 de julio de 2018]
- GOFFMAN, Erving (1990 [1959]), *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin.
- GÖLE, Nilüfer (2015), *Islam and Secularity. The Future of Europe's Public Sphere*. Durham/Londres: Duke University Press.
- (2017), *The Daily Lives of Muslims: Islam and Public Confrontation in Contemporary Europe*. Londres: Zed Books. Edición Kindle.
- GÓMEZ, Luz (2014), "Dar la voz para quitarla. Islamofobia y musulmanes esclarecidos en España", en Ramírez Ángeles (ed.), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra. Pp. 45-78.
- GONZALEZ-SOBRINO, Bianca y GOSS Devon R. (2019), "Exploring the mechanisms of racialization beyond the black-white binary." *Ethnic and Racial Studies* 42(4): 505-510.
- GRAMSCI, Antonio (1986), "Cuaderno 3 (XX) 1930" en *Cuadernos de la cárcel, Tomo II*. México DF: ERA.
- GUASH, Oscar (2002), "Observación participante", *Cuadernos metodológicos*, 20. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- GUBER, Rosana (2016 [2011]), *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GUERRA, Paula (2018), "La lucha antirracista como lucha política", *El País*, 10 de noviembre de 2017. https://elpais.com/elpais/2017/11/10/migrados/1510306552_597185.html [consulta: 2 de septiembre de 2020]

- GUIA, Aitana (2014), *The Muslim Struggle for Civil Rights in Spain. Promoting Democracy Through Migrant Engagement, 1985-2010*. Eastbourne: Sussex Academic Press.
- (2018), "Political Muslim Women: Citizenship and Feminism in Democratic Spain", en Planet Contreras, Ana I. (ed.), *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden: Brill. Pp. 158-180.
- GUTIÉRREZ BRITO, Jesús (2008), "Dinámica del grupo de discusión", *Cuadernos Metodológicos*, 41. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- HABERMAS, Jürgen (1989 [1962]), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry Into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity Press.
- HAGE, Ghassan (2010), "The affective politics of racial mis-interpretation." *Theory, Culture & Society* 27(7-8): 112-129.
- (2015) *Alter-Politics. Critical Anthropology and the Radical Imagination*. Melbourne: Melbourne University Press.
- HAJJAT, Abdellali y MOHAMMAD, Marwan (2016), *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"*. Paris: La Découverte.
- HÄKLI, Jouni y KALLIO, Kirsi Pauliina (2018), "On becoming political: The political in subjectivity", *Subjectivity* 11(1): 57-73.
- HALLIDAY, Fred (1999), "'Islamophobia' reconsidered", *Ethnic and Racial Studies*, 22(5): 892-902. DOI: 10.1080/014198799329305
- HATIBI, Miriam (2018), *Mírame a los ojos. No es tan difícil entendernos*. Barcelona: Penguin Random House. Edición Kindle.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1970), *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1978), "Exit, Voice and the State", *World Politics* 31(1): 90-107.
- hooks, bell (2015), *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*. Nueva York: Routledge.

- IBAÑEZ, Jesús (1979), *Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica*. Madrid: Siglo XXI de España.
- ISIN, Engin F. (2002), *Being Political. Genealogies of Citizenship*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press.
- (2009), "Citizen in flux: the figure of the activist citizen", *Subjectivity*, 29: 367-388.
 - (2012), *Citizens without Frontiers*. Nueva York/Londres: Bloomsbury.
- JACOBS, Michelle R. (2017), "Resisting and reifying racialization among urban American Indians." *Ethnic and Racial Studies* 42(4): 570-588.
- JACOBSON, Jessica (1998), *Islam in Transition. Religion and Identity among British Pakistani Youth*. Londres: Routledge.
- JANSEN, Yolanda y MEER, Nasar (2020), "Genealogies of Jews and Muslims: social imaginaries in the race-religion nexus", *Patterns of Prejudice*, DOI: 10.1080/0031322X.2019.1696046
- JOUILI, Jeannette (2015), *Pious Practice and Secular Constraints. Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford: Stanford University Press.
- KAPOOR, Nisha (2015), "Removing the rights to have rights." *Studies in Ethnicity and Nationalism* 15(1): 105-110.
- (2018), *Deport, Deprive, Extradite. 21st Century State Extremism*. Londres/Nueva York: Verso.
- KLUG, Brian (2013) "Interrogating the new antisemitism", *Ethnic and Racial Studies* 36(3): 468-482.
- KONING, Martijn de (2016): "You Need to Present a Counter-Message". The racialization of Dutch Muslims and Anti-Islamophobia initiatives", *Journal of Muslims in Europe*, 5: 170-189. DOI:10.1163/22117954-12341325
- (2019) "Normalization of Islamophobia - What do we mean by that?", <https://religionresearch.org/closer/2019/03/30/normalization-of-islamophobia-what-do-we-mean-by-that/> [última consulta: 27 de septiembre de 2020].

- KONING, Martijn de, MEIJER, Birgit, MOORS, Annelies y Peter PELS (2019), "Guidelines for anthropological research: Data management, ethics and integrity", *Ethnography*, 20(2): 170-174. [DOI: 10.1177/1466138119843312](https://doi.org/10.1177/1466138119843312)
- KRAUSE, Kristine (2018), "Speaking from the blind spot: Political Subjectivity and articulations of disability", *Critical African Studies* 10(3): 287-300.
- KRAUSE, Kristine y SCHRAMM, Katharina (2011), "Thinking through Political Subjectivity." *African Diaspora* 4: 115-134.
- KUMAR, Deepa (2012), *Islamophobia and the Politics of Empire*. Chicago: Haymarket Books. Edición Kindle.
- KUNDNANI, Arun (2009), *Spooked! How not to prevent violent extremism*. Londres: Institute of Race Relations.
- (2012) "Radicalisation: The Journey of a Concept", *Race & Class* 54(2): 3-25. <https://doi.org/10.1177/0306396812454984>
 - (2017), "Islamophobia as Ideology of US Empire", en MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom y MILLER, David (2017), *What is Islamophobia?, Racism, Social Movements and the State*. Londres: Pluto Press. Pp. 35-48.
- LEAN, Nathan (2012), *The Islamophobia Industry, How the Right Manufactures Hatred of Muslims*. Londres: Pluto.
- LEMS, Johanna M. (2016), "En busca de autoridad. Jóvenes musulmanas y conocimiento religioso en Madrid", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 20: 57-69.
- LOBERA, Josep (2015), "De movimientos a partidos. La cristalización electoral de la protesta", *Revista Española de Sociología* 24: 97-105.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2014), "Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del "terror islámico" en Cataluña" en Ramírez Ángeles (ed.), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra. Pp. 23-44.

- (2018), "Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el 'problema musulmán'", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24. DOI: 10.15366/reim2018.24.006
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto y RAMÍREZ FERNÁNDEZ Ángeles (2015), "Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia", *Viento Sur* 138: 19-26.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y BERRIANE, Mohamed (2004), *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, UAM y Observatorio Permanente de la Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé; PLANET, Ana I. y RAMÍREZ, Ángeles (1996), *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid, UAM Ediciones.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles (1997), "¿España es diferente?: balance de la inmigración magrebí en España", *Migraciones*, 1: 41-71.
- LOXLEY, James (2007), *Performativity*, Abingdon/Nueva York: Routledge.
- LUCAS, Ángel De y ORTÍ, Alfonso (1983): *Representaciones colectivas de la mujer y la familia (un análisis de las actitudes sociales ante el aborto mediante discusiones de grupo)*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MADISON, D. Soyini (2020), *Critical Ethnography. Methods, Ethics and Performance*. Los Ángeles: SAGE.
- MADONIA, Salvatore (2018), *Musulmanes, jóvenes y ciudadanos. Un estudio etnográfico en la Comunidad de Madrid*. Madrid: CSIC.
- MAHMOOD, Saba (2016): *Religious difference in a secular age. A minority report*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- MAHMOOD Saba (2012 [2005]), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- MASSOUMI, Narzanin (2015), *Muslim Women, Social Movements and the War on Terror*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom y David MILLER (eds.) (2017): *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres: Pluto Press.
- MAMDANI, Mahmood (2004), *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Nueva York: Doubleday.
- MANZOOR KHAN, Suhaiymah (2019), *Postcolonial Banter*. Birmingham: Verve Poetry Press.
- MARTIN ROJO, Luisa (1997), "El orden social de los discursos", *Discurso* 21-22: 1-37.
- (2016), "A vueltas con el espacio." *Discurso & Sociedad* 10(4): 645-648.
- MARTIN CORRALES, Eloy (2002), *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra.
- MARTÍNEZ-ARIÑO, Julia y GRIERA, Mar (2020), "Adapter la religion: négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains", *Social Compass*, 67(2): 221-237.
- MATEO DIESTE, Josep Lluís (2017), "*Moros vienen*". *Historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las Culturas.
- MEER, Nasar (2010), *Citizenship, Identity and the Politics of Multiculturalism. The Rise of Muslim Consciousness*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- (2013), "Semantics, scales and solidarities in the study of antisemitism and Islamophobia." *Ethnic and Racial Studies* 36(3): 500-515.
- MIJARES, Laura (2014), "El efecto *Persépolis*: procesos de domesticación y marginación de estudiantes musulmanas en los centros educativos" en Ramírez, A. (ed), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra. Pp. 189-217.
- MIJARES MOLINA, Laura y LEMS, Johanna M. (2018), "Luchando contra la subalternidad: reivindicaciones entre la población musulmana de Madrid." *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 24: 109-128.
<https://doi.org/10.15366/reim2018.24.007>

- MIJARES MOLINA, Laura, LEMS, Johanna M. y TÉLLEZ DELGADO, Virtudes (2018), "Constructing Subaltern Muslim Subjects: The Institutionalization of Islamophobia". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 24: 1-8. <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.001>
- MIJARES, Laura y RAMIREZ, Ángeles (2008), "Mujeres, pañuelo e islamofobia en España. Un estado de la cuestión", *Anuales de Historia Contemporánea* 24.
- MuHAMMAD, Marwan (2017), *Nous (aussi) sommes la Nation. Pourquoi il faut lutter contre l'islamophobie*. Paris: La Découverte.
- MOOSAVI, Leon (2015) "The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia", *Critical Sociology* 41(1): 41-56.
- MODOOD, Tariq (2003), "Muslims and the politics of difference", *Political Quarterly* 74: 100-115.
- MOERAN, Bryan (2007), "From Participant Observation to Observant Participation: Anthropology, Fieldwork and Organizational Ethnography", *Creative Encounters, Working Papers#2*: 1-25.
- MORERAS PALENZUELA, Jordi (2017), "¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 115: 13-37.
- MORERAS PALENZUELA, Jordi y SOLÉ, Ariadne (2014), *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència d'islam als cementeris i tanatoris catalans*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- MORERAS PALENZUELA, Jordi y TARRÉS CHAMORRO, Sol (2013), *Guía para la gestión de la diversidad religiosa en cementerios y servicios funerarios*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España.
- MORRIS, Carl (2018), "Re-Placing the term 'British Muslim': Discourse, Difference and the Frontiers of Muslim Agency in Britain", *Journal of Muslim Minority Affairs* 38(3): 409-427.
- MOUFFE, Chantal (2005), *On the Political*. Abingdon/Nueva York: Routledge.

MOUSTAOUÏ SRHIR, Adil (2020), *Ediso-Econversa*, 3ª edición. Asociación de Estudios sobre Discurso y Sociedad.

NASH, Kate (2014), "Introduction" en Fraser, Nancy et al [Nash, Kate (ed.)], *Transnationalizing the public sphere*. Cambridge: Polity Press. Pp. 1-7.

NORTON, Anne (2013), *On the Muslim Question*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

OBSERVATORIO ANDALUSÍ (2020), *Estudio demográfico de la población musulmana, Exploración estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2019*. UCIDE. <http://ucide.org/es/content/estudio-demografico-de-la-poblacion-musulmana-en-espana-2>

- (2019). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2018*. Madrid, Unión de Comunidades Islámicas de España.
- (2016), *Estudio demográfico de la población musulmana, Exploración estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2015*. Madrid: UCIDE.

OBSERVATORIO DE LA ISLAMOFobia EN LOS MEDIOS (2018), (2018) *Una realidad incontestable: Islamofobia en los medios*. <http://www.observatorioislamofobia.org/2018/10/02/informe-2017-una-realidad-incontestable-islamofobia-los-medios/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

- (2019), *Un cambio a nuestro alcance: Islamofobia en los medios*. <http://www.observatorioislamofobia.org/2019/09/19/informe-2018-cambio-alcance-islamofobia-los-medios/> [última consulta: 31 de agosto de 2020]

OBSERVATORIO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN ESPAÑA (2019), *Explotación de datos. Directorio de lugares de culto -diciembre de 2018-*. Madrid. <http://www.observatorioreligion.es/upload/71/73/ExplotacionDic2018.pdf> [última consulta: 26 de septiembre de 2020].

OBSERVATORIO METROPOLITANO (2011), *Crisis y revolución en Europa*. Madrid: Traficantes de Sueños.

OFICINA NACIONAL DE DELITOS DE ODIOS (2016), *Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España 2015*. Ministerio del Interior. Gobierno de España.

- (2017), *Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España 2016*. Ministerio del Interior. Gobierno de España.
- (2018), *Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España 2017*. Ministerio del Interior. Gobierno de España.
- (2019), *Informe sobre la evolución de los delitos de odio en España 2018*. Ministerio del Interior. Gobierno de España.
- (2020), *Informe sobre la evolución de los delitos de odio en España 2019*. Ministerio del Interior. Gobierno de España.

ORTÍ, Alfonso (1986), “La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta y la discusión de grupo”, en Ferrando, G., Ibáñez, J. y Alvira, F., *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza. Pp. 171-204.

OULED, Youssef (2017), entrevista a Salma Amzian en <http://esracismo.com/2017/09/28/en-el-estado-espanol-se-invisibiliza-cualquier-forma-de-racismo-no-solo-el-islamofobo> [última consulta: XX de septiembre de 2020]

PAPADOPOULOS, Dimitris, STEPHENSON, Niamh y TSIANOS, Vassilis (2008), *Escape Routes. Control and Subversion in the Twenty-first century*. Londres: Pluto Press.

PAREJA, Felix María (1975), *La religiosidad musulmana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

PARVEZ, Farheen Z. (2017), *Politicizing Islam. The Islamic Revival in France and India*. Nueva York: Oxford University Press.

PEACE, Timothy (2008), "L'impact de la "participation musulmane" sur le mouvement altermondialiste en Grande-Bretagne et en France", *Cultures et Conflits* 70: 109-128.

PHILLIPS, Anne (1995), *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press.

PLANET CONTRERAS, Ana I. (1998), *Melilla y Ceuta. Espacios-fronteras hispano-marroquíes*. Ciudad Autónoma de Melilla/Ciudad Autónoma de Ceuta: UNED Melilla.

- (2008), "Islam e inmigración: elementos para un análisis y propuestas de gestión", en Planet Contreras, Ana I. y Moreras, Jordi (eds.), *Islam e inmigración*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Ministerio de la Presidencia. Pp. 9-52.
- (2014), "Chapter 7: Islam in Spain" en CESARI, J. (ed.), *Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, pp. 311-349. [DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199607976.013.6](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199607976.013.6)
- (2018), "Islam in Spain. From Historical Question to Social Debate" en Planet Contreras, Ana I. (ed.) *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden, Brill. Pp. 1-22.

PLATAFORMA CIUDADANA CONTRA LA ISLAMOFOBIA (2015), *Informe Anual Islamofobia en España 2014*, <https://plataformaciudadanacontralaislamofobia.files.wordpress.com/2015/03/pcci-informe-islamofobia-espac3b1a-20141.pdf>

- (2016) *Informe Anual Islamofobia en España 2015* <https://plataformaciudadanacontralaislamofobia.files.wordpress.com/2016/04/informe-islamofobia-en-espac3b1a-2015-pcci-informe-anual-20164.pdf>
- (2017) *Informe Anual Islamofobia en España 2016*, [consulta: 27 de abril de 2018] <http://mezquitadesevilla.com/wp-content/uploads/2017/11/Informe-sobre-la-islamofobia-en-Espa%C3%B1a-2016.pdf> [última consulta: 2 de octubre de 2020]

- (2018), *Informe Anual Islamofobia en España 2017*, <http://pccislamofobia.org/wp-content/uploads/2018/03/Informe-Islamofobia-en-España.-PCCI-Informe-Anual-2018.pdf> [consulta: 27 de abril de 2018]
- PYKE, Karen (2010). "What is internalized racial oppression and why don't we study it? Acknowledging racism's hidden injuries", *Sociological Perspectives* 53(4): 551-572.
- QUELLIEN, Alain (1910), *La Politique musulmane dans l'Afrique occidentale française*. Paris: Émile Larose.
- QURESHI, Asim (2017), "The UK Counterterrorism Matrix: Structural Racism and the Case of Mahdi Hashi" en Massoumi, Narzanin et al (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*. London: Pluto Press.
- (2018), *The Virtue of Disobedience*. Reino Unido: Byline Books.
- RAMÍREZ, Ángeles (2011), *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Catarata.
- (2012), "Ausencias silenciosas: La inmigración en el 15-M" en Taibo, Carlos (coord.), *¡Espabilemos! Argumentos desde el 15-M*. Edición Kindle. Pos. 314-378.
 - (2014), "Introducción y estructura de la obra", en Ramírez, Ángeles (ed.) *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra. Pp. 9-19.
 - (2016), "La construcción del problema musulmán. Radicalización, islam y pobreza", *Viento Sur* 144: 21-30.
- RAMÍREZ, Ángeles y MIJARES, Laura (2018): "Rethinking Re-Islamization: On Muslims and Gender in Spain" en PLANET, Ana I. (ed), (2018): *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*, Brill, Leiden, pp. 140-157.
- RANCIÈRE, Jacques (2012 [1996]), *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- (2004), "Who is the Subject of the Rights of Man?", *The South Atlantic Quarterly*, 103(2-3): 297-310.

RINALDO, Rachel (2010), "The Islamic Revival and women's political subjectivity in Indonesia", *Women Studies International Forum* 33: 422-431.

ROSÓN LORENTE, Javier (2011), "Discrepancies around the use of the term Islamophobia", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-knowledge* 8(2): 115-128.

RUNNYMEDE TRUST (1997), *Islamophobia: A Challenge for us all*. <https://www.runnymedetrust.org/companies/17/74/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html> [última consulta: 30 de septiembre de 2020]

SALGUERO MONTAÑO, Óscar (2011), "El cementerio islámico de Granada. Sobre los procesos de recuperación del espacio público por la comunidad musulmana local", *Bandue* 5: 201-228.

- (2018a), "Baitul Mukarram: el islam en el espacio público del barrio de Lavapiés", *Revista de Estudios Internacionales y Mediterráneos*, 25: 118-138.
- (2018b), "A Diachronic View of the Spaces of Islam in Melilla" en Planet Contreras, Ana I. (ed.) *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden: Brill. Pp. 62-84.

SALGUERO MONTAÑO, Óscar y HEJAZI, Hután (2020), "El islam en el espacio público madrileño", *Disparidades. Revista de Antropología*, 75(1): e011. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.011>

SALVATORE, Armando y EICKELMAN, Dale F. (eds) (2006). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill.

SALVATORE, Armando (2004), "Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (5): 1013-1031.

- (2007), *The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- (2009), "Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West" en Masud, Muhammad Khalid, Salvatore, Armando y van Bruinessen, Martin (eds.), *Islam and Modernity. Key issues and debates*. Edinburgo: Edinburgh University Press
- (2012), "public sphere". en Bowering Gerhard (ed.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton: Princeton University Press. Pp. 346-348.

SASSEN, Saskia (2004), "Local Actors in Global Politics", *Current Sociology*, 52(4): 649-670.

SAYAD, Abdelmalak (2006 [1991]), *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. Les enfants illégitimes*. Paris: Raisons d'agir.

SAYYID, S. (2010), "The Homelessness of Muslimness: The Muslim Umma as a Diaspora", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8(2): 129-146.

- (2014), "A Measure of Islamophobia", *Islamophobia Studies Journal*, 2(1): 10-25.

SILVERSTEIN, Paul A. (2018), *Postcolonial France. Race, Islam and the Future of the Republic*. Londres: Pluto Press.

SMITH, Trevor G. (2015), "Theorizing an Online Politics. How the internet is reconfiguring Political Space, Subjectivity, Participation and Conflict", *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. Paper 2928.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1988), "Can the subaltern speak?", en NELSON, C. y GROSSBERG, L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan. Pp. 271-313.

SOYER, François (2013), "Faith, Culture and Fear: comparing Islamophobia in early modern Spain and twenty-first century Europe", *Ethnic and Racial Studies* 36(3): 399-416.

SUNIER, Thijs (2012), "Beyond the domestication of Islam in Europe: A reflection on past and future research on Islam in European Societies", *Journal of Muslims in Europe* 1: 189-208.

- (2014), "Domesticating Islam: exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies", *Ethnic and Racial Studies*, 37(6): 1138-1155.
- (2016), "Editorial: What is Islamophobia?", *Journal of Muslims in Europe* 5: 139-143.

SCHRAMM, Katharina, KRAUSE, Kristine y Greer VALLEY (2018), "Introduction: voice, noise and silence. Resonances of political subjectivities", *Critical African Studies* 10(3): 245-256.

SELOD, Saher (2018), *Forever Suspect. Racialized Surveillance of Muslim Americans in the War on Terror*. New Brunswick: Rutgers University Press.

SHEEHI, Stephen (2011), *Islamophobia. The ideological campaign against Muslims*. Atlanta: Clarity.

SOS RACISME CATALUNYA y PARAD DE PARARME (2018), *La Apariencia no es motivo. Identificaciones policiales por perfil étnico en Cataluña. Informe 2018*. <https://www.pareudepararme.org/informe-es/>

TAYLOR, S.J. y BOGDAN, R. (1987 [1984]), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.

TARRÉS CHAMORRO, Sol (2006), "Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla," *Zainak* 28: 429-446.

TARRÉS CHAMORRO, Sol y ROSÓN LORENTE, Javier (2017), "¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 115: 165-185.

TELLEZ DELGADO, Virtudes y MADONIA, Salvatore (2018), "Visibilizing 'Invisibilized' Spanish Muslim Youth" en Planet Contreras, Ana I. (ed.), *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*. Leiden: Brill. Pp. 113-139.

TÉLLEZ, Virtudes (2008), "La juventud musulmana de Madrid responde: Lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o

revitalizadas después de los atentados del 11-M”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 6: 133-143.

TÉLLEZ DELGADO, Virtudes (2011): *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la “musulmanidad”*, Tesis doctoral, UAM.

- (2014), “Somos ‘ciudadanos españoles musulmanes’: posibilidades de conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica” en Ramírez, A. (ed), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra. Pp. 219-242.
- (2018), “El ‘Pacto Antiyihadista’ y las estrategias de lucha contra la ‘radicalización violenta’: implicaciones jurídicas, políticas y sociales”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 24: 9-30.
<https://doi.org/10.15366/reim2018.24.002>

TOPOLSKI, Anya (2018), “Good Jew, bad Jew...good Muslim, bad Muslim: managing Europe’s others”, *Ethnic and Racial Studies* 41(12): 2179-2196.
DOI: 10.1080/01419870.2018.1391402

TULLY, James (2012), “On the Global Multiplicity of Spheres. The democratic transformation of the public sphere?” en EMDEN, Chr. J. Y MIDGELEY, D. (eds) *Beyond Habermas. Democracy, Knowledge and the Public Sphere*. New York/Oxford: Berghahn Books. Pp. 169-205.

VAKIL, AbdoolKarim (2010), “Who’s afraid of Islamophobia?” en Sayyid, S. y Vakil, A. (eds.), *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*. London: Hurst. Pp. 271 – 278.

VALLES, Miguel S. (2014), “Entrevistas cualitativas”, *Cuadernos Metodológicos* 32. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

VERDU, Daniel (2015), “El círculo islámico de Podemos”, *El País*, 23 de enero de 2015.

https://elpais.com/politica/2015/01/22/actualidad/1421956567_088774.html

[última consulta 30 de septiembre]

- WERBNER, Pnina (2002), "The place which is diaspora: Citizenship, Religion and Gender in the making of chaordic transnationalism", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28(1): 119-133.
- WILKINSON, Catherine (2016), "Going backstage: observant participation in research with young people", *Children's Geographies* 15(5): 614-620.
- WODAK, Ruth y MEYER, Michael (2016), "Critical Discourse Studies: History, Agenda, Theory and Methodology" en Wodak, Ruth and Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Studies*. Londres: SAGE. Pp. 1-22.
- YUVAL-DAVIS, Nira (2011), *Power, Intersectionality and the Politics of Belonging*. Aalborg: Institut for Kultur og Globale Studier, Aalborg Universitet. FREIA's tekstserie 75. DOI: 10.5278/freia.58024502
- ZERILLI, Linda (2005), *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ZINE, Jasmin (2006), "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School", *Equity & Excellence in Education* 39 (3): 239-252.
- ZINE, Jasmin y BALA, Asma (2019), "Faith and Activism" en ABBAS, Tahir y HAMID, Sadek (eds.), *Political Muslims. Understanding Youth Resistance in a Global Context*. New York: Syracuse University Press. Pp. 52-74.
- ZIVI, Karen. 2012. *Making Rights Claims. A Practice of Democratic Citizenship*. New York: Oxford University Press.

ANEXOS

15.1

LISTA DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

- Accem: Asociación comisión católica española de migraciones
- ARRMI: Agencia para la Reeducación y Reinserción del Menor Infractor
- ASPA: Apoyo Socioeducativo y Prelaboral de Adolescentes
- CIE: Comisión Islámica de España.
- COVID-19: Enfermedad por coronavirus 2019
- CIS: Centro de Investigaciones Sociológicas
- ECRI: *European Commission against Racism and Intolerance*
- EFOMW: *European Forum for Muslim Women*
- ENAR: *European Network Against Racism*
- ENWAD: *European Network of Women of African Descent*
- ERC: *Esquerra Republicana de Catalunya*
- ERI: Enseñanza Religión Islámica
- ESO: Educación Secundaria Obligatoria
- FAES: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales.
- FEERI: Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas
- FEMME: Foro de la Mujer Musulmana de España
- FRA: *Fundamental Rights Agency*
- FUNCI: Fundación de Cultura Islámica
- GD: Grupo de Discusión
- GRAIS: Grupo de Análisis sobre Islam en Europa
- ICI: Intervención Comunitario Intercultural
- IEMed: Instituto Europeo del Mediterráneo
- INE: Instituto Nacional de Estadística
- IRPF: Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas
- LGTBIQ+: lésbico, gay, transexual, bisexual, intersexual, *queer* (variantes: LGBT, LGBTI, LGTBQ+)
- MAPA 12N: Movimiento de Acción Política Antirracista 12N
- MDyC: Movimiento por la Dignidad y Ciudadanía

ODIC: *Observatori de la Islamofòbia a Catalunya*

OIDDH (ODIHR): Oficina de Instituciones Democráticas y Derechos Humanos

OIM: Observatorio de la Islamofobia en los Medios

ONDO: Oficina Nacional de Delitos de Odio

ONG: Organización No Gubernamental

OSCE: Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa

PCCI: Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia

PIR: *Parti des Indigènes de la République*

PRODERAI/EV: Protocolo de Prevención, Detección e Intervención de Radicalización Islamista/Extremismo Violento

PRUNE: Partido de Renacimiento y Unión de Europa

PSOE: Partido Socialista Obrero Español

SAFI: *Stop als Fenòmens Islamòfobs*

SETA: *Siyaset Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı*

TFM: Trabajo Fin de Master

UCFR: *Unitat Contre el Feixisme i el Racisme*

UCIDE: Unión de Comunidades Islámicas de España

UCM: Universidad Complutense de Madrid

UE: Unión Europea

UGD: Unidad de Gestión de la Diversidad

uMMA: Movimiento Moro Antirracista.

15.2

ÍNDICE DE TABLAS

- Tabla 1.** Regiones del Estado español con mayor población musulmana
- Tabla 2.** Financiación de la CIE por la Fundación Pluralismo y Convivencia
- Tabla 3.** Financiación de proyectos de entidades islámicas locales por la Fundación Pluralismo y Convivencia
- Tabla 4.** Datos básicos de las personas a las que he realizado una entrevista en profundidad
- Tabla 5.** Características de los participantes en los grupos de discusión
- Tabla 6.** Resumen posiciones discursivas y reivindicaciones
- Tabla 7.** Análisis de reacciones a las interpelaciones negativas
- Tabla 8.** Categorías diferenciadas de delitos de odio y sus denominaciones
- Tabla 9.** Resultados PRUNE en las Elecciones Municipales de 25/05/2019

15.3

**COMUNICADO UCFR
SOBRE DECLARACIONES BARGALLÓ Y VALLS**



Unitat Contra el Feixisme i el Racisme - UCFR



26 de noviembre a las 17:38 · 🌐

🗣️ Comunicat d'UCFR

👉 Declaracions del Conseller Bargalló: no a la islamofòbia, sí al diàleg i la cerca de solucions

Han aparegut gravacions de declaracions fetes fa un any per Josep Bargalló Valls, Conseller d'Educació del Govern de Catalunya, en una trobada privada de docents de religió catòlica.

Inclouen afirmacions respecte a l'islam i la gent musulmana que promouen la islamofòbia, afirmacions que presenten una part de la societat catalana com si fos una cosa aliena. Entenem que el context de les declaracions, i la manera que han sortit a la llum, plantegen dubtes, però en tot cas són inacceptables i demanem un aclariment i rectificació del Conseller.

Pensem que cal resoldre el tema de fons, que és el tractament de la religió a les escoles, que actualment inclou privilegis per a l'església catòlica i discriminacions vers altres religions, incloent-hi l'islam.

El pitjor és que —malgrat la bona feina i bones intencions de gran part de la comunitat educativa— massa sovint això repercuteix en un tracte negatiu vers l'alumnat musulmà.

La solució passa per un diàleg a fons per establir un model educatiu genuïnament laic, que sigui neutral davant les diferents creences, sense afavorir ni reprimir cap d'elles.

Aquest diàleg ha d'incloure, entre altres, les entitats representatives musulmanes, grups antiracistes, els sindicats a ensenyament, organitzacions de famílies d'alumnes...

Amb una visió de consens de la societat civil, estarem en condicions de lluitar de manera unitària per la implantació d'aquest model.

Unitat Contra el Feixisme i el Racisme (Catalunya)

Dimarts, 26 de novembre de 2019



6 veces compartida

15.4

**MODELO ESCRITO DE SOLICITUD PREPARADO POR MUSULMANES
CONTRA LA ISLAMOFOBIA**

**SOLICITUD DE UNA ASIGNACIÓN TRIBUTARIA DESTINADA A LA
COMISIÓN ISLÁMICA DE ESPAÑA**



Musulmanes
Contra la Islamofobia

SUBSECRETARIA DE LA PRESIDENCIA
RELACIONES CON LAS CORTES Y MEMORIA DEMOCRÁTICA
MINISTERIO DE LA PRESIDENCIA, RELACIONES CON LAS CORTES Y
MEMORIA DEMOCRÁTICA
GOBIERNO DE ESPAÑA

Don/Doña....., mayor de edad, con
DNI/NIE..... y dirección en..... de
..... (.....), actuando en nombre propio comparezco y como mejor
proceda en derecho,

DICE:

PRIMERO.– Que la Ley 35/2006, de 28 de noviembre, del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas, establece en su artículo 1 que “el Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas es un tributo de carácter personal y directo que grava, según los principios de igualdad, generalidad y progresividad, la renta de las personas físicas de acuerdo con su naturaleza y sus circunstancias personales y familiares”, informando que dicho impuesto “se aplicará en todo el territorio español” (artículo 4.1)

SEGUNDO. - El Impuesto sobre la Renta de la Personas Físicas es un tributo de importancia fundamental para hacer efectivo el mandato del artículo 31 de la Constitución Española, que exige la contribución de todos «... al sostenimiento de los gastos públicos de acuerdo con su capacidad económica mediante un sistema tributario justo inspirado en los principios de igualdad y progresividad.”

TERCERO.- El Real Decreto 825/1988, de 15 de julio, por el que se regulan los fines de interés social de la asignación tributaria del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas, en su artículo 1.2 establece que “los sujetos pasivos del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas podrán manifestar en la declaración del impuesto, su voluntad de que el porcentaje correspondiente a ese ejercicio vaya destinado a colaborar en el sostenimiento económico de la Iglesia Católica o a otros fines de interés social”.

Asimismo, la disposición adicional novena de la Ley 49/2002, de 23 de diciembre, de régimen fiscal de las entidades sin fines lucrativos y de los incentivos fiscales al mecenazgo, referente al régimen tributario de comunidades religiosas, establece que será de aplicación a la Iglesia Católica y a las iglesias, confesiones y comunidades religiosas que tengan suscritos acuerdos de cooperación con el Estado español.

CUARTO.- El Acuerdo suscrito entre la Santa Sede y el Estado español que define, entre otros, los sistemas de colaboración financiera de España con la Santa Sede, prevé que el Estado

15.5

MODELO DE COMUNICACIÓN

PREPARADO POR *MUSULMANES CONTRA LA ISLAMFOBIA*

**ENTERRAMIENTO EN EL CEMENTERIO MUNICIPAL DE ACUERDO CON EL
RITO FUNERARIO ISLÁMICO**



AL EXCELENTISIMO AYUNTAMIENTO DE
.....

Don/Doña....., mayor de edad, con
DNI/NIE..... y dirección..... de
..... comparezco y como mejor proceda en derecho,

DIGO

PRIMERO. - Que deseo ser enterrado/a en el Cementerio Municipal de la presente localidad de conformidad con el rito funerario islámico.

SEGUNDO. - El servicio de cementerio es una competencia municipal. En la actualidad aparece regulada en el art. 25.2.j) de la Ley 7/1985, de 2 de abril, Reguladora de las Bases del Régimen Local, que establece que los municipios tienen competencia, en todo caso, en materia de cementerios y servicios funerarios. Esta competencia supone, además, una obligación; por lo que deberá prestarse en todos los municipios, con independencia de su número de habitantes, de conformidad con lo establecido en el art. 26.1.a), lo que supone que los vecinos pueden exigir la prestación de este servicio público.

Los municipios tienen las siguientes obligaciones y competencias:

- 1.º Tienen competencias en materia de cementerios y servicios funerarios Artículo 5.2.j de la Ley 7/1985, de 2 de abril, Reguladora de las Bases del Régimen Local.
- 2.º Deben obligatoriamente prestar el servicio de cementerio municipal Artículo 26.1.a) de la Ley 7/1985, de 2 de abril, Reguladora de las Bases del Régimen Local.
- 3.º Tienen responsabilidad en el control sanitario de los cementerios y policía sanitaria y mortuoria. Artículo 42.3.e) de la Ley 14/1986, de 25 de abril, General de Sanidad (BOE del 29)].
- 4.º Conservar los cementerios en estado decoroso e higiénico artículo 24.g) del Real Decreto de 9 de febrero de 1925, por el que se aprueba el Reglamento de Sanidad Municipal.

TERCERO. - Los enterramientos en los cementerios municipales deben realizarse según lo dispuesto en el artículo 1 y siguientes de la Ley 49/1978 de 3 de noviembre de enterramiento en cementerios municipales, que dispone lo siguiente:

Artículo 1. Los Ayuntamientos están obligados a que los enterramientos que se efectúen en sus cementerios se realicen sin discriminación alguna por razones de religión ni por cualesquiera otras.

Artículo 2. Los ritos funerarios se practicarán sobre cada sepultura de conformidad con lo dispuesto por el difunto o con lo que la familia determine.

Asimismo, podrán celebrarse actos de culto en las capillas o lugares destinados al efecto en dichos cementerios.

En los cementerios municipales se autorizará a quienes los soliciten el establecimiento de las capillas o lugares de culto a que se refiere el párrafo anterior.

Artículo 3. Los Ayuntamientos deberán construir cementerios municipales cuando en su término no exista lugar de enterramiento en que pueda cumplirse lo dispuesto en esta Ley.

CUARTO. - Mi derecho a no ser discriminado/a por motivos religiosos y ser enterrado/a en el Cementerio Municipal según el rito funerario islámico se ve avalado además de lo manifestado anteriormente por la siguiente legislación:

a) **La Constitución Española** en su artículo 16.1 garantiza la **libertad** ideológica, **religiosa** y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.

b) **La Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa** que establece en su artículo 2.1.b) el derecho a a practicar los actos de culto y recibir una sepultura digna:

Artículo 2.1.b) Practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión; conmemorar sus festividades, celebrar sus ritos matrimoniales; **recibir sepultura digna**, sin discriminación por motivos religiosos, y no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales.

c) **La Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España** reconoce el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales en su artículo 2.5, en el que se establece lo siguiente: “Los cementerios islámicos gozarán de los beneficios legales que establece el número 2 de este mismo artículo para los lugares de culto.”

Se reconoce a las Comunidades Islámicas, pertenecientes a la «Comisión Islámica de España», el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios. Se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios que se realizarán con intervención de la Comunidad Islámica local. Se reconoce el derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes, tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquéllos cuyo fallecimiento se produzca en localidad en la que no exista cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de régimen local y de sanidad.

QUINTO. – La no adopción, dotación o asignación de terreno municipal en el cementerio para enterramientos islámicos puede dar lugar a un ilícito castigado en el artículo 511.1 del Código Penal que señala que incurrirá en la pena de prisión de seis meses a dos años y multa de doce a veinticuatro meses e inhabilitación especial para empleo o cargo público por tiempo de uno a tres años el particular encargado de un servicio público que deniegue a una persona una prestación a la que tenga derecho por razón de su ideología, **religión** o creencias, su pertenencia

a una etnia o raza, su origen nacional, su sexo, orientación sexual, situación familiar, por razones de género, enfermedad o discapacidad.

Así pues, en virtud de lo expuesto;

SOLICITO que, teniendo por presentado el presente escrito, se haga efectiva la aplicación de la legislación vigente en materia de Policía Sanitaria Mortuoria para el ejercicio del derecho a ser inhumado/a conforme a los preceptos funerarios islámicos y **se me responda por escrito a las siguientes cuestiones:**

- a) Si existe en este municipio espacio habilitado en el cementerio municipal para enterramientos islámicos y cuantas plazas se encuentran a disposición en la actualidad.
- b) Que en el caso de no existir espacio habilitado en el cementerio municipal para enterramientos de rito funerario islámico ¿Qué medidas está adoptando el Ayuntamiento para dotarse del mismo?
- c) Que en el caso de no existir espacio habilitado en el cementerio municipal para enterramientos de rito funerario islámico ¿Qué medidas está adoptando el Ayuntamiento para afrontar casos de fallecimiento de personas que solicitan un enterramiento según el rito funerario islámico y que desean ser enterradas en la localidad?

En a de de 2.020

C de 2

15.6

**COMUNICADO TAYBA
VOTAR CORRECTAMENTE**

10 PRINCIPIOS ISLÁMICOS PARA VOTAR CORRECTAMENTE EL PRÓXIMO

DOMINGO 28A

Comparto unas indicaciones y enseñanzas sacadas de las fuentes islámicas para quien quiera tenerlas en cuenta a la hora de votar en las próximas elecciones.

- 1) Cumplir con un deber: No es echar una papeleta en una urna, votar en mucho más que eso. Además de ser un derecho fundamental en una sociedad democrática, es un deber moral y por lo tanto, un deber islámico. Votar es cumplir con uno de los compromisos incluidos en el pacto de la ciudadanía, y el Corán nos dice “Oh creyentes! Cumplid con vuestros pactos”.
- 2) Islam y Democracia: la cultura democrática está muy arraigada en el islam desde sus inicios bajo el nombre de “shura” o “consulta”. El profeta Mohammed nos enseña que si tres personas se van de viaje deben elegir entre ellos a “un emir” o líder, y un imam no debe ejercer en una Mezquita si la comunidad no le quiere y desde que murió el profeta, los primeros líderes musulmanes fueron elegidos democráticamente. El Corán exige la aplicación de “la shura” en el ámbito familiar, en lo político y en lo jurídico.
- 3) Una herramienta para el cambio: el voto es un instrumento que debe usarse para cambiar una sociedad a mejor. Dice el profeta Mohammed: “Quien de vosotros vea un mal que lo cambie con la mano. Si no puede, que lo haga con la palabra. Y si tampoco puede, que lo haga con el corazón como mínimo”.
- 4) Testimonio y Responsabilidad: un voto puede tener graves consecuencias en el presente y futuro de millones de personas y por eso, se debe ejercer con plena conciencia y responsabilidad después de informarse bien sobre los candidatos y sus programas. De no hacerse así, sería “un testimonio falso” del que el profeta Mohammed advirtió como uno de los pecados mayores.
- 5) Honestidad y capacidad: estos son los dos criterios que hay que valorar en los candidatos. Capacidad se refiere a sus conocimientos y su experiencia en la gestión de la vida pública y el servicio al pueblo. El Corán califica al profeta Yusuf, como candidato a un cargo público en un momento dado, como “honesto y experto”. Si tu hermano de sangre se presenta a las elecciones frente a otro candidato que cumple mejor esas condiciones, el islam te dice que debes votar al otro candidato y votar a tu hermano sería una falta grave, y tendrás que responder por ella ante Alah en el día del juicio final.
- 6) El mal menor: en la mayoría de las ocasiones, no se trata de elegir entre una opción buena y otra mala sino entre dos o varias opciones malas. En las ciencias islámicas se enseña una materia llamada “el fiqh del muwazanat” o “la capacidad de medición de asuntos en la balanza de la ética y jurisprudencia islámica” y enseña, entre muchas otras cosas, a optar por “la opción del mal menor” en caso de tener que elegir entre dos opciones negativas y a tener en cuenta las consecuencias de cada opción a corto, medio y largo plazo.
- 7) El beneficio colectivo, primero: en el Islam, se antepone el beneficio social al de un colectivo y el colectivo al individual, en los asuntos públicos. Pido, por lo tanto, a mis herman@s musulman@s a pensar primero en los intereses del conjunto de la sociedad y luego en las necesidades de nuestro colectivo, a la hora de votar.
- 8) Temas fundamentales (libertad, valores, derechos humanos...): todo lo relacionado con valores y bienestar de las personas, debe ser prioritario a la hora de votar. Votad a quien nos de más libertad y protección de derechos humanos, de eso ganamos tod@s. Alah nos creó libres y nos guardó ese derecho incluso cuando actuamos en contra de su voluntad, porque es un principio sagrado. Omar Ibn Al Jattab dijo: “¿cómo pretendéis esclavizar a las personas si Alah las creó libres?”. No os dejéis engañar con algunas

promesas “a medida” que lanzan algunos políticos como anzuelos para captar a un colectivo. Nuestros problemas principales son los problemas de tod@s l@s ciudadan@s.

- 9) Ciudadanía y convivencia: es importante elegir a quien sea capaz de generar un buen clima de convivencia y estar a la misma distancia de todos los colectivos sociales, no a quien usa el “divide vencerás” y siembra el miedo y el odio. Leed “la constitución de Medina” que estableció el profeta Mohammed para la primera sociedad musulmana que él mismo fundó. En uno de sus artículos se cita “los judíos y los musulmanes son parte de la nación, así como todas las tribus politeístas y no creyentes. Todos deben respetarse y ayudarse mutuamente. Cualquier ataque a un colectivo en la sociedad de Medina, es un ataque a todos sus colectivos”.
- 10) Seguir protegiendo el voto: la democracia no se reduce a un voto cada cuatro años y la responsabilidad social es una conducta diaria. De nada sirve votar el próximo domingo si no proteges tu voto durante todo el año y eso se hace exigiendo a los políticos que cumplan sus promesas mediante acciones pacíficas y legítimas, luchando contra la corrupción y participando en la sociedad de forma positiva. Dice el profeta Mohammed “si ves que mis seguidores temen denunciar al responsable corrupto e injusto, sepas que se desentendieron de sus valores”.