



Universitat Autònoma de Barcelona

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

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

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

Islam, género y esfera pública
La identificación religiosa y la participación social y política de mujeres en Barcelona

Tesis Doctoral

Rosa Martínez Cuadros

Directores: Mar Griera Llonch y Avi Astor

Doctorado en Sociología
Departamento de Sociología
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

Universidad Autónoma de Barcelona

Abril 2022

*Para mis padres, Ramón y Teresa
Detrás de estas páginas también está
vuestro apoyo y esfuerzo por hacerlo posible.*

*Para mis abuelos, Concha y Gregorio,
Donde estéis espero que sea con una sonrisa viéndome.*

Tesis doctoral financiada por el PROGRAMA ESTATAL DE
PROMOCIÓN DEL TALENTO Y SU EMPLEABILIDAD- Subprograma de
FORMACIÓN DE PROFESORADO UNIVERSITARIO (FPU) del
Ministerio de Universidades del Gobierno Español.

Referencia de la ayuda: FPU16/0583

Índice

Agradecimientos	8
Summary (versión en inglés para la Mención de Doctorado Internacional)	10
Capítulo 1. Introducción	19
1.1. Religión, esfera pública y género.....	24
1.1.1. El papel de la religión en la esfera pública: entre la privatización y la interacción.....	26
1.1.2 El papel del islam en la esfera pública.....	29
1.2. La participación política y social de musulmanes.....	32
1.2.1. Definiendo participación política y social.....	32
1.2.2. La participación política de personas musulmanas.....	35
1.3. Agencia, religión y ciudadanía	38
1.3.1. Sobre agencia, performatividad y subjetividad.....	38
1.3.2. Sobre agencia, género y religión	42
1.3.3. La ciudadanía como práctica performativa	46
1.3.4. La perspectiva de límites	49
1.4. La perspectiva interseccional.....	54
Capítulo 2. Consideraciones metodológicas	57
2.1. Una investigación cualitativa	57
2.2. Mi posicionalidad como investigadora: retos metodológicos del tema estudiado	64
2.3. Investigar en tiempos de COVID-19: algunas reflexiones.....	66
Capítulo 3. Barcelona, ¿un escenario de oportunidades?: diversidad religiosa, políticas interculturales y tejido asociativo	69
3.1. Barcelona: la diversidad religiosa de la ciudad	69
3.2. El papel de la administración pública y la gestión de la diversidad	72
3.2.1. Un breve recorrido histórico.....	72
3.2.2. Barcelona, ciudad plural y diversa: la gestión local de la diversidad religiosa	74
3.2.3. La perspectiva intercultural en Barcelona.....	76
3.2.4. El Plan Municipal contra la islamofobia.....	80
3.2.5. La interculturalidad y la lucha contra la islamofobia: la respuesta de Barcelona al 17A.....	84
3.3. El tejido asociativo en Barcelona	87
3.3.1. Asociaciones de orientación social lideradas por personas musulmanas	89

3.3.2. Asociaciones de orientación social lideradas por un grupo mixto.....	90
3.3.3. Las asociaciones de servicios a colectivos lideradas por personas musulmanas	93
3.3.4. Las asociaciones de servicios a colectivos liderados por un grupo mixto.....	96
3.4. Los partidos políticos.....	96
3.4.1. Los partidos políticos ante la diversidad.....	98
3.4.2. Los partidos políticos ante la religión	101
3.4.3. Los partidos políticos ante el “tokenismo”	103
3.5. Barcelona, ¿un escenario de oportunidades?	105
Capítulo 4. Experiencias y trayectorias: mujeres en el islam y esfera pública	107
4.1. Las experiencias y trayectorias de las mujeres identificadas como musulmanas	109
4.1.1. Dificultades derivadas por la migración.....	112
4.1.2. Experiencias de extranjerización	116
4.1.3. El papel del islam en la sociedad y la dicotomía “religión vs. cultura”	123
4.2. Las experiencias y trayectorias de las mujeres “exmusulmanas”	130
4.2.1. Crítica y dudas sobre la religión de sus padres.....	132
4.2.2. Experiencias personales negativas y rupturas familiares.....	133
4.2.3. La crítica al uso del islam en la política.....	136
4.2.4. Crítica a las “hiyabistas”	137
4.3. Ser musulmana en proceso: agencia, género y religión.....	139
Capítulo 5. ¿Dónde, cómo y en qué ámbito participar? Reivindicaciones y dilemas en la participación social y política	141
5.1. Reivindicaciones y ámbitos de participación social y política en Barcelona	143
5.2. Dilemas en la articulación de las diferentes reclamaciones	151
5.2.1. Entre lo “político” y lo “social”	151
5.2.2. Entre la oportunidad y el tokenismo.....	155
5.2.3. El público de las asociaciones.....	159
5.2.4. Entre la experiencia y la legitimidad.....	163
5.2.5. Entre la representatividad y la diversidad.....	168
5.2.6. Entre el impacto y la excepcionalidad.....	169
Capítulo 6. ¿Musulmana y feminista? Negociando límites en la participación ante el feminismo.....	175
6.1. Feminismo, diversidad y religión en Barcelona	175
6.2. Entre el feminismo, el islam y el feminismo islámico.....	181

6.2.1. Feminismo(s) para todas las mujeres: “Yo pienso que el feminismo es general, no pienso en el feminismo islámico, ni en cristiano, es feminismo y ya está”	182
6.2.2. El feminismo islámico como alternativa: “Des del feminismo islámico [...] se defiende que cada una escoja el modelo que quiera, si se quiere destapar que se destape, si una se quiere tapar, pues que se tape”	187
6.2.3. Entre el feminismo y el feminismo islámico: “yo ya no digo que me considero feminista. Yo soy mujer musulmana que defiendo mis derechos como mujer”	192
6.2.4. El posicionamiento de las mujeres exmusulmanas: “Nuestro feminismo es universal, laico. Nos dejamos de apellidos ni decolonial, ni colonial ni nada”	198
6.3. Negociando los límites entre el islam y el feminismo	202
Capítulo 7. Conclusiones	205
7.1. El islam en escena: de las experiencias personales al papel activo en la esfera pública	205
7.2. Barcelona: escenario de oportunidades y dificultades.....	210
7.3. Religión, agencia e interacción: identificación religiosa y participación en la esfera pública.....	215
7.4. Futuras líneas de investigación.....	217
Chapter 7. Conclusions (versión en inglés para la Mención de Doctorado Internacional)	219
7.1. Islam in the scene: From personal experiences to an active role in the public sphere.....	219
7.2. Barcelona: A scene of opportunities and difficulties	224
7.3. Religion, agency and interaction: Religious identification and participation in the public sphere	228
7.4. Further research agenda.....	230
Bibliografía.....	232
Anexo metodológico	251
1. Listado de entrevistas realizadas a mujeres	251
2. Listado de entrevistas a informantes clave.....	252
3. Listado de observaciones realizadas	253

Agradecimientos

Todavía recuerdo mi primera reunión en la Universidad Autónoma de Barcelona en el despacho del ISOR, con currículum en mano. Ese fue el inicio de un largo proceso de búsqueda de financiación para poder realizar esta tesis doctoral. Pero, sobre todo, fue el inicio del apoyo continuo y del acompañamiento por parte de Mar Griera y Avi Astor, por el que me siento muy agradecida. Muchas gracias por vuestra confianza, corrección y por todo el tiempo dedicado a esta investigación.

También muchas gracias a todas las personas del grupo ISOR en el que me he sentido como en casa desde el primer momento. Esto incluye tanto a las que han estado ahí desde el principio como María, Anna, Marta, Carolina, Esther y Antonio, como las que se han incorporado a lo largo de mi camino y que han sido de apoyo clave y necesario en la recta final, en especial a Víctor, Rafa y Ceci.

Muchas gracias al Departamento de Sociología y al equipo de secretaria, por su ayuda y acompañamiento en todos los trámites burocráticos que muchas veces de forma invisible hay detrás de una tesis doctoral. También al departamento de Ajuts a la Recerca por el seguimiento burocrático con el Ministerio de Universidades. A nivel institucional, también tengo que reconocer que esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo económico del Programa de Formación del Ministerio de Universidades, que me ha permitido estar contratada durante todo el proceso de investigación.

A Stephen Jones, de la Universidad de Birmingham, y a todo su equipo, también debo agradecerle toda la ayuda en la preparación de la estancia, y por los esfuerzos por adaptarla al formato virtual. Gracias por entender la situación y por hacer todo lo posible para seguir colaborando y trabajando juntos en la distancia. También a todas las personas con las que he tenido conversaciones sobre mi tesis en algún momento, Julia Martínez, Marian Burchardt, Gloria García Romeral. También a la Clara Fons, moltes gràcies per tot el teu suport i escolta, sobretot en els últims mesos.

Un agradecimiento muy especial a todas las mujeres entrevistadas en esta tesis y todos los informantes, muchas gracias por vuestro tiempo, generosidad y confianza por compartir vuestras experiencias tan relevantes para hacer posible este tipo de investigación. Sin vosotras estas páginas estarían vacías de contenido.

Muchas gracias a todas las compañeras de la Associació Antropologies, por hacerme sentir orgullosa de formar parte de este proyecto que ha acompañado conceptual y emocionalmente esta investigación. En especial a Vero, Luis y Martha Milena por todas las conversaciones y por ser destino de desahogo en muchas ocasiones. A Martha Milena, también muchas gracias por querer compartir conmigo algunas

locuras académicas y por todo el acompañamiento en la recta final. Gracias al equipo de AUDIR por confiar en mí, en especial a Sergio por todas las horas de trabajo juntos.

Desde el otro lado del mundo académico y asociativo, me siento muy agradecida por todo el apoyo que he recibido, de forma indirecta pero necesaria, de todas mis amigas y amigos que han estado y están siempre ahí. He recibido demasiados mensajes estos últimos meses del tipo: “¿cómo estás? ¿cómo lo llevas? ¿necesitas algo? ¡si necesitas quedar, cuenta conmigo!, ¡ánimo, ya casi lo tienes!”. Siempre me contaban que finalizar una tesis doctoral es un proceso duro y solitario. No puedo negar que los últimos meses no han sido fáciles, y algunas semanas mi cuerpo y mi mente me pedían aislamiento y concentración máxima, pero para nada me he sentido sola. Anna Marset, muchísimas gracias por siempre estar ahí, aunque el mundo evolucione y cambien nuestras formas de comunicación. Muchas gracias también por formar parte de esta tesis con el diseño tan bonito de la portada. Natalia, Núria y María, creo que no sois conscientes de lo importante que habéis sido en esto. Conversaciones, audios, meriendas, cenas y salidas, tan necesarias para la desconexión a lo largo de estos años. También mil gracias al equipo Boston- Mireia, María y Marta- al equipo Badalonaps, que seguro no me fallan en la celebración de esto, ni en las próximas. Thank you, Elisabeth, for our conversations and all your support, I hope that we three celebrate again this soon and we both enjoy together how our lives change. También gracias a mi compañera de aventuras Romina, que lo que unió el ISSR no lo separe nadie. Y a todos con los que he podido hacer planes estos años y disfrutar de los momentos libres: Paula, Awatef, Yassin, Adil, entre otros.

Gracias a la familia de Los Teatinos por haber sido refugio en la fase de escritura. Ha sido un placer poder volver a parte de mis orígenes a encontrar la paz y la tranquilidad, sin dejar que me sintiera sola. Al resto de mis tíos y primos, también muchas gracias por demostrarme vuestro orgullo por el camino elegido y seguido.

Mil gracias a Zouhair, por aparecer en mi vida y poder seguir este camino junto a ti. Tanto tu conocimiento y tus consejos, como tus abrazos, han sido muy importantes en estos años. Gracias por demostrarme lo orgulloso que estás de que haya sido capaz de conseguirlo y nunca dudar de mí.

Y, por último, y por eso más importante y destacable, muchísimas gracias a mis padres y a mi *sister*. Gracias por hacer real la frase típica “sin vosotros no hubiera sido posible”. Por confiar en mis decisiones desde el principio y por todo lo que habéis hecho siempre, y en especial los últimos meses, para que yo pudiera conseguirlo.

Barcelona, 24 de abril 2022

Summary (versión en inglés para la Mención de Doctorado Internacional)

This thesis is an in-depth sociological study of the experiences of women who actively participate in the public sphere, either asserting or rejecting their religious identification, in the city of Barcelona. The dissertation analyses the processes through which they build their subjectivity as Muslim or ex-Muslim women. The research focuses on the city of Barcelona and analyses how local and political contexts influence the way these women negotiate their participation in the public sphere. In this way, a dynamic approach was adopted: while examining the biographical trajectories of these women, the analysis also took into consideration the structures of local opportunities in relevant contexts, especially the role of the public administration, local associations and political parties.

1. Sociological relevance and social interest

In recent years, the growing presence of Islam in Europe has generated a great deal of interest in academic, political and social spheres. As a result of events such as terrorist attacks in European cities, this interest has been determined by debates on the supposed incompatibility between Muslim religious values and Western ones (Cesari, 2013). These debates have crystallized in studies of the political and social participation of Muslims in European countries (Frégosi 2013; Gest 2010, 2015; Moreras 1999; Nielsen 2013; Peace 2015; Stemmann 2008). However, in most of this research, the gender perspective has been ignored. Likewise, books focusing on Islam and gender relations have mainly centred on stereotypes of Muslim women and the growth of Islamophobia (Bowen 2007; Cesari and Casanova 2017). Research on Muslim women generally deals with topics such as the veil, the burqa, forced marriages and female genital mutilation. Despite their relevance, the centrality of these issues has emphasized a vision of Muslim women characterized by absence from the public sphere and, consequently, their alleged inability to act as active subjects in the field of political and social participation. Some Muslim women in feminist sectors have also been categorized as “subaltern”, contributing to the binary opposition between “secular/religious” and “free/oppresed”, depriving Muslim women of the capacity for agency (Cesari, 2013). There is a “gap” between the stereotypical image of Muslim women, which turns them into a highly stigmatized group, and the complex

sociological realities that women experience, especially when they position themselves as Muslims in the public sphere.

There are two main justifications for this research. Firstly, focusing on women who self-identify as believers allows us to understand the impact that this identification has on the desire to express religion in the public sphere. While other studies of Muslim women are based on the premise that this group is synonymous with “women from the Muslim context” (Joly and Wadia 2017), self-identification as Muslim is considered relevant for this research. In addition, cases of women who define themselves as “ex-Muslims” or women who have abandoned Islam were also included because it is precisely their position of criticism of Islam that defines or justifies their experiences in the public sphere. Secondly, the focus on women who become active in the social and/or political sphere stems from the fact that they are the ones who expose themselves more directly in the public sphere. They claim expression of their religious identification while negotiating the tensions and consequent dilemmas arising from their participation when presenting themselves as such. While other women, both Muslim and ex-Muslim, also participate in the public sphere without making their religious identification explicit, these women are characterized by precise articulation of their “Muslimness” as a key axis in their participation.

It is also important to analyse the emergence of this profile of women given the fact that it is a relatively recent phenomenon in the city of Barcelona and its metropolitan area. It is in recent years that the participation of Muslim women and ex-Muslim women has played a relevant role in different types of open activities and events. Moreover, it should also be noted that there is an internal diversity within this group of women, especially in terms of their migratory and family context. This diversity of profiles is addressed, including an intersectional perspective, avoiding simplification of the sociological reality of these women.

This is the first ethnography to analyse this exceptional profile of women who participate in both social and political spheres in a local context. Some studies have focused on analysing the political participation of Muslim women (Belli 2013; Easat-Daas 2020; Joly and Wadia 2017), but this dissertation includes cases of women who participate in the political sphere (based on institutional participation in political parties) and in the social sphere (understood as involvement in civic associations and social entities). Thus, the aim of this research was to

contribute to this field in a novel, original and useful way, starting from both its emerging lines and its shortcomings.

2. Research questions

The main research question was as follows: How do Muslim and “ex-Muslim” women negotiate their subjectivity and their religious identification when participating in the public sphere? Stemming from this overarching question, three more specific types of questions were formulated. The first group of questions was more descriptive in order to understand the particularity of women’s experiences: What are the main profiles of active women? What characterizes them? What kinds of issues affect women’s subjective construction processes? In what type of associations and/or political parties do they participate? What claims do they make and what are the main areas of action? How do they conceive the difference between the social and the political?

The second group of questions was formulated in order to understand the specificities of the structural and associative context of Barcelona: What role do local structures governing political opportunities play in promoting the participation of Muslim women in the public sphere? What role do the public policies of Barcelona City Council have? What role does the associative fabric of the city have? What strategies do political parties have that can encourage or hinder the participation of Muslim women?

Finally, the third group of questions focuses on the interconnections between the first two types of questions and their theoretical relevance: How do the local context and the individual biographical trajectory of women interrelate in their political and social participation? In which spheres of participation do they have more facilities and more difficulties? What dilemmas do women have to negotiate during their participation? How does their participation relate to the agenda of the feminist movement? What impact does their participation have on construction of their subjectivity?

3. Methodology

This study adopted a qualitative methodology, since the aim was not to offer a statistical representation but rather a deep understanding of the factors and characteristics that explain the phenomenon analysed (Verd and Lozares, 2016). The techniques used were ethnographic observation and semi-structured interviews, with a complementary review of press and social networks. The research commenced at the beginning of the dissertation in 2017 and lasted until 2021. The research methods were modified in line with restrictions in force during the COVID-19 pandemic in March 2020.

The first research technique involved ethnographic observations at conferences and events in the city of Barcelona. The main selection criterion for these events was one or more Muslim women or “ex-Muslim” women participating in some way, either by organizing an activity or contributing to one of the presentations or talks. During observations, notes were made on various aspects, such as the number of attendees, the profile of the public, the entities or associations organizing events or involved in them, the duration and the topics covered. Most of the events observed had a conference format, where participation as an attendee was limited to mere observation and listening. In some cases, these events consisted of workshops or smaller activity formats, where I could also participate more actively.

An effort was made to maintain a discreet distance to ensure objectivity and to collect as much information as possible. Notes were made during the actual events to avoid forgetting important details, using notebook or a mobile phone notes app. These observations were conducted between 2017 and December 2019. From 2020, despite the start of the pandemic, observations were also made of virtual events such as webinars or live broadcasts of social networks (e.g., Instagram). During observations of virtual events, notes were made following the same methodology as in face-to-face events, although it was not possible to collect certain data, such as the profile of attendees. Ethnographic observations have been the main entrance to the field of research as they can be a starting point, facilitating identification of the main topics to be addressed and detection of key actors and potential participants.

The second technique used was semi-structured, in-depth interviews. Thirty interviews were conducted with women of different profiles, with the aim of learning about their experiences and analysing aspects that go beyond their practices, behaviours and life trajectories (Lamont

and Swidler, 2014; Velasco, 1997). For selection of the profiles of women interviewed, an intersectional approach was also followed, aimed at securing a diversity of profiles in the study sample, i.e., women of different social class, age, origin and educational level, etc. A special effort was made to include not only migrants but also daughters of migrants and converted women. Interviewees also included seven key informants so that more information could be obtained about the specificities of the local context: two technicians from Barcelona City Council; three political representatives of parties that have included Muslim women in their electoral lists; and two women who have been linked for several years to the feminist movement in Barcelona. In the analysis of specificities of the local context, data from two interviews with Barcelona City Council staff were also used, conducted as part of the R&D project which I contributed to while completing my doctoral thesis.

Finally, the event observations and interviews were complemented by a constant review of the press and social networks in order to follow the progress and impact of political and social participation in different areas. Virtual platforms such as Facebook, Instagram and Twitter were continuously consulted so that the activities of women who were active could be followed. Social media served as the main tool for identification of potential events to attend and observe. Information was also obtained from posters advertising activities and events and calls for participation, and such information was added to the field notes in order to take into account the type of dissemination. Thus, the objective of this review was not to carry out a systematic network analysis but rather to supplement the information obtained in interviews and at the events observed.

4. Structure of the thesis and its main contents

The thesis is divided into seven chapters, including the introduction and conclusion. In this section, an overview is given of the structure and main contents.

Chapter 1. Introduction

The first chapter gives a detailed account of the theoretical foundations of the research. It starts by presenting the main topic, the reasons that justify the case selected and the sociological and social relevance. It also presents the main research questions (which have already been detailed in this summary in English). The chapter also includes a review of key research that served to

frame the scope of this study and the theoretical basis for analysis of the information gathered. Firstly, the research was contextualized with reference to academic discussions about religion, the public sphere and gender. The work of Habermas (2006) and of Casanova (1994) serves as a key reference for discussion about the public dimension of religion. This is complemented by other approaches that focus on the public space and interactions within it (Goffman 1959, 1979), and other investigations that analyse the way in which religious diversity is manifested in the public arena (Becci et al., 2016; Griera y Burchardt, 2016; Tissot, 2014; Degen, 2017). This discussion of religion and the public sphere also includes references to studies that have focused on the gender perspective (Benhabib 1992) as women's participation in the public sphere can also challenge normative ideas about the distinction between public and private (with the feminine sphere generally associated with the private realm). The second section of the theoretical framework focuses on studies of the role of Islam in the public sphere, with presentation of the main academic debates on Islam and secularization in Europe, as well as existing research focusing on gender issues. While most studies focus on stereotypes that affect Muslim women and the "gendered Islamophobia" that they can suffer from (Abu-Lughod 2002; Mijares y Ramirez 2008; Moualhi 2000; Muñoz y Sala 2003; Nash 2007; Ramírez 1998), there is also growing sociological interest in examining how Muslim women respond to these controversies, sometimes "speaking as Muslims" (Amiriaux and Jonker 2006).

The third section looks at literature concerned with different definitions of social and political participation. This review is useful in order to clarify the way that political participation is understood in this research, contrasting it with the definition of social participation. This section also includes a review of studies that have analysed the social and political participation of Muslim populations in different European contexts (Nielsen 2013; Frégosi 2013; Stemman 2008; Peace 2015; Gest 2010, 2014; Moreras 1999). I argue that most research has omitted the gender perspective, and research that focuses on the political participation of Muslim women has not made a distinction between social and political spheres (Belli 2013; Easat-Dass 2020; Joly y Wadia 2017). In the discussion of relevant works, I frame the research presented here as an opportunity to go beyond the existing body of knowledge and contribute to the literature through a sociological study.

The fourth section presents a review of the literature on agency, religion and citizenship. It moves from the main theoretical debates on religion, gender and agency, to the main issues around gender and religion. This discussion is relevant to analysis of women's actions as

performative, where religion and religious identification take a relevant role. This perspective is complemented by an analysis of studies of “cultural citizenship”, in order to consider other factors that are important in the negotiation of performative actions. Through this literature, the research presented here can then conceive citizenship as a practice that is negotiated and contested through different forms of social and political participation. To this end, this section also includes a review of literature on “boundary work”, which is useful in order to understand the impact of social processes in which agents must undertake negotiation through their interactions, especially in situations of stigmatization or in which there is a public expression of religion.

Finally, the introduction finishes with a brief presentation of the intersectional perspective included in this research as a methodological and analytical tool. This perspective is useful in order to offer a complex insight into analysis of women when negotiating and making decisions about their participation in social or political spheres.

Chapter 2. Methodology

This chapter presents the methodological aspects that framed the design and execution of this research. Firstly, the various techniques used and methodological perspective adopted are explained (details of which have already been provided in Section 3 of this summary). The chapter also includes a brief reflection on my positionality as a researcher and the methodological challenges that I have had to overcome during this project. Finally, the chapter finishes with some reflections on the impact of the COVID-19 pandemic on the research. The information provided in this chapter is complemented by the inclusion of a Methodological Annex, with a list of the interviews conducted and events observed.

Chapter 3. Barcelona – a scenario of opportunities? Religious diversity, intercultural policies and associative fabric

This chapter gives a detailed account of the characteristics of the city of Barcelona that can affect the political and social participation of Muslim women and ex-Muslim woman. It starts with a brief presentation of the religious diversity in the city. This is then followed by an analysis of the three key issues that configure the political structure of opportunities in the city: (1) Barcelona City Council policies relating to religious diversity; (2) the different types of

associations in which women participate; and (3) the strategies developed by some political parties. The chapter argues that the city of Barcelona has become a scenario in which women can easily find opportunities to participate in the public sphere. The politics of management of religious diversity and interculturality, together with the existence of different types of local associations, can create a context in which women may readily frame their social participation. This happens easily if they focus on issues such as the fight against Islamophobia and racism. Regarding political participation (understood as institutional involvement in political parties), this chapter also shows that some political parties pursue particular strategies or engage in discourses about diversity which can benefit the participation of specific profiles of Muslim women, especially those with a migrant origin.

Chapter 4. Experiences and trajectories: women in Islam and the public sphere

This chapter analyses the different characteristics of the women interviewed, as well as the issues that they face through their trajectories and experiences. Firstly, it shows the different aspects that affect those women who clearly present themselves as Muslims in the public sphere. Secondly, it explores the aspects that characterize and affect women who are “ex-Muslim” or present themselves in the public sphere as having rejected their religious identification as Muslims. This differentiated analysis shows the important role of religious identification in their social and political participation, and how it also intersects with other aspects of their personal trajectories and the social context. These issues are faced through a process of constant reflection on religious identification and their positioning as “Muslims” or “ex-Muslims”. Moreover, this chapter shows how their affirmation as Muslims or ex-Muslims not only depends on their own religious learning but also on their experience of interaction with the rest of society.

Chapter 5. Participation: where, how and in which field? Claims and dilemmas in social and political participation

This chapter deals with the different fields of participation that characterize the political and social participation of Muslim and “ex-Muslim” women. While some women centre their participation in one of these specific domains, others navigate through different fields and participate in different types of associations and events. In addition, these fields give rise to different repertoires of action, facilitated by specific structural conditions. The second part of the chapter addresses the different dilemmas that these women must resolve through their

participation. It will be argued that they have to negotiate different aspects of their public action and the political structure of opportunities. This has a clear impact on their decisions about where and how to participate, as well as on different conceptions about what is social or political. Moreover, they also need to negotiate the opportunities and difficulties that the public, political and social fabric of Barcelona offers them.

Chapter 6. Muslim and feminist? Negotiating limits to participation in the face of feminism

This chapter examines the role of the feminist movement in framing the social and political participation of women interviewed and analysed. It firstly presents the main characteristics of the relation between feminism, diversity and religion in Barcelona. It then presents four different types of positions that women take through their participation. Women who self-identify as Muslims can be analysed in relation to three different types of positions, while “ex-Muslim” women represent a distinct fourth position. This chapter shows different ways in which women need to negotiate their positionalities in order to be recognized as legitimate participants. However, it also demonstrates that the social and political participation of these women is not easily framed as part of the feminist agenda. This is mainly a result of the complex relationship between the feminist movement and religion, with feminist allegiance often becoming part of their public claims.

Chapter 7. Conclusion

In the conclusion, I return to the theoretical framework and highlight the main findings of the research. Suggestions are also made for possible future research lines, mostly based on the limitations of this research. The English version of the conclusion can be found at the end of the dissertation.

Capítulo 1. Introducción

Esa noche los musulmanes teníamos que tomar la palabra, dejar claro en qué lado estábamos, que no nos secuestraran la religión. Las entrevistas se sucedieron unas a otras y un grupo de jóvenes musulmanes nos coordinamos para ir cubriéndolas cuando alguna no podía, sabiendo que teníamos que llenar los espacios para que no los llenaran por nosotros.

Miriam Hatibi. *Mírame a los ojos. No es tan difícil entendernos*, (2018) p.113.

Un mes antes de empezar formalmente esta investigación tuvieron lugar los atentados terroristas de las Ramblas de Barcelona y Cambrils. Era agosto de 2017 y Barcelona respondió rápidamente con diferentes conmemoraciones y manifestaciones de rechazo a lo sucedido. Una de caras visibles de esta respuesta fue Miriam Hatibi, una activista musulmana catalana con padres de origen marroquí. Ella ya había participado en entrevistas un año antes, ante los atentados sufridos en la ciudad francesa de Niza. En esta ocasión, además de participar en entrevistas en varios medios de comunicación, leyó el manifiesto institucional de la manifestación convocada el 26 de agosto bajo el lema “*No tengo miedo*”, y que contaba con la presencia del Rey de España y del Presidente del Gobierno y de la Generalitat de Catalunya, entre otros representantes políticos. Junto con la actriz Rosa Sardà y ante un público multitudinario, puso voz a un mensaje de condena a los atentados terroristas, que también incluyó el rechazo al racismo y la islamofobia. Ella lo hizo como portavoz de la fundación Ibn Battuta, pero pronto fue invitada a varias actividades a título individual, convirtiéndose en un referente para muchas otras mujeres. En los años posteriores ha dado charlas sobre feminismo e islam, islamofobia y racismo organizadas tanto por asociaciones locales como por el Ayuntamiento de Barcelona. También recibió la propuesta de una editorial para escribir un libro con las ideas que abordaba en sus charlas. En marzo de 2018 se publicó *Mírame a los ojos. No es tan difícil entendernos*, un libro en el que Miriam Hatibi reflexiona sobre cuestiones como la diversidad y la integración en primera persona. Poco tiempo después también escribió un libro infantil titulado *Leila*. Durante todos estos años ha seguido dando charlas e incluso ha sido una de las entrevistadoras de un programa¹ de la televisión pública de Barcelona.

¹ Miriam Hatibi fue una de las entrevistadoras del programa *Terrícoles* de la televisión pública de Barcelona “Betevé” en el año 2019. Es un programa de entrevistas a personas que desarrollan distintos tipos de actividades de interés público y que pueden suscitar la reflexión y el pensamiento crítico.

Según me explicó el día que la entrevisté, al principio de su trayectoria no se había planteado participar en el ámbito público de forma tan directa, y mucho menos en cuestiones específicas sobre el islam y la islamofobia. De hecho, ella estudió el grado en *International Business Economics* en la Universidad Pompeu Fabra y un máster en Internacionalización de la Universidad de Barcelona, y trabaja en el ámbito de la consultoría. Para ella, su implicación en este ámbito fue resultado de un cuestionamiento constante y una situación casi inevitable con la que se encuentran muchas personas, sobre todo musulmanas e hijas de inmigrantes, ante las preguntas constantes que reciben. Paradójicamente, después de los eventos como los atentados sufridos en Barcelona, que suelen reforzar las visiones de rechazo al islam, Miriam Hatibi tuvo la oportunidad de poder participar y transmitir el mensaje de condena a lo sucedido, como ciudadana barcelonesa, pero también como musulmana. Otras mujeres musulmanas también han tenido un papel relevante en la política catalana en estos últimos años. En 2015, Fatima Taleb se convirtió en la primera regidora de origen marroquí en el Ayuntamiento de Badalona con competencias en el ámbito de participación política y convivencia. Ella ha sido un referente para otras mujeres en la política y en ocasiones ella se ha presentado en actos públicos como la primera regidora musulmana en el contexto catalán. En 2017, Najat Driouech fue elegida diputada en el Parlamento de Catalunya, y fue la primera mujer con velo en el gobierno catalán. Ellas, junto a otras mujeres musulmanas, han encontrado espacios de participación, y visibilidad, en la esfera pública y política, y lo han hecho, en buena medida, como musulmanas. En cierto modo, su identificación religiosa las ha situado en el centro de muchos debates, mientras que su pertinencia religiosa se ha convertido en uno de los ejes principales de su participación cívica y política.

Algo parecido ha sucedido con otro perfil de mujeres, pero con características distintas. Una vez iniciada la investigación, en diferentes eventos y en programas de televisión se visibilizó otro perfil de mujeres que es relevante para esta tesis. Najat El Hachmi fue uno de los primeros nombres que ganó visibilidad. Ella ya era una escritora reconocida, y en 2019 publicó el libro *Siempre han hablado por nosotras*, un ensayo que entronca directamente con el tema de esta tesis, y en el que explica su posición ante el feminismo como hija de una familia musulmana marroquí. A diferencia de las mujeres ya mencionadas, Najat El Hachmi y las otras mujeres que he identificado en este grupo, se caracterizan por haber abandonado la religión después de haber crecido en familias musulmanas. Aunque no todas se definen claramente como “exmusulmanas”, si que se han caracterizado por tomar la palabra para explicar sus experiencias de crítica hacia el islam. Así, mientras que las mujeres anteriormente citadas se definen por

presentarse como musulmanas, en este caso es precisamente su rechazo a la identificación religiosa lo que caracteriza su participación en la esfera pública.

Y este es el tema principal de esta tesis doctoral, la participación política y social de mujeres musulmanas y “exmusulmanas” en la esfera pública. Basado en una investigación cualitativa, que incluye entrevistas y observaciones etnográficas, el objetivo principal es analizar las experiencias biográficas de las mujeres que participan de forma activa en el ámbito social y político y comprender los procesos de negociación que hacen en el contexto de su participación en la esfera pública, a través de las cuales van construyendo su subjetividad como mujeres musulmanas o “exmusulmanas”. La tesis se centra en la ciudad de Barcelona y también analiza de qué manera el contexto político local y la situación de las comunidades musulmanas en la ciudad influye en la manera como estas mujeres vehiculan, negocian y definen su participación en la esfera pública. De este modo, la investigación adopta un enfoque dinámico: mientras que se examina las trayectorias biográficas de estas mujeres, también se toma en consideración el análisis de las estructuras de oportunidad política del contexto en el que se ubican, especialmente el papel de la administración pública, del tejido asociativo local y de los partidos políticos.

El crecimiento del islam en Europa ha generado mucho interés en el ámbito académico, político y social en los últimos años. A raíz de eventos como los atentados terroristas en ciudades europeas o el caso Rushdie, este interés ha estado determinado por los debates sobre la supuesta incompatibilidad de los valores religiosos musulmanes con los occidentales (Cesari, 2013). Estos debates han cristalizado en estudios sobre la participación política y social de musulmanes en países europeos (Frégosi 2013; Gest 2010, 2015; Moreras 1999; Nielsen 2013; Peace 2015; Stemmann 2008). Sin embargo, en la mayoría de estos trabajos la perspectiva de género ha sido obviada. Asimismo, los libros que sí se han centrado en analizar el islam y las relaciones de género han estado principalmente centrados en la cuestión de los estereotipos sobre las mujeres musulmanas y el crecimiento de la islamofobia² (Bowen 2007; Cesari y Casanova 2017). En los estudios sobre mujeres musulmanas se abordan generalmente temas como el velo, el burka, los matrimonios forzosos y la mutilación genital femenina. A pesar de la relevancia de estas

² La islamofobia, según Werbner (2005) se puede definir como un tipo de fobia dirigida a las personas musulmanas basada en prejuicios. En el caso concreto de mujeres musulmanas, autoras como Adlbi (2012) insisten en que es una fobia que tiene un componente de género relevante y que puede hablar de “islamofobia generizada” en tres sentidos: 1) en el sentido que tiene mayor incidencia en mujeres que en hombres, (2) en el sentido que el discurso proviene del sistema patriarcal y (3) en el sentido que se genera a través de un contexto sexuado, concretamente a través de la figura de “la mujer musulmana con hiyab”.

cuestiones, la centralidad de estos temas ha enfatizado la visión de las mujeres musulmanas como ausentes de la esfera pública y consecuentemente, se ha fomentado su supuesta incapacidad de actuar como sujetos activos en el ámbito de la participación política y social. Además, desde algunos sectores feministas también se ha categorizado a las mujeres musulmanas como “subalternas”, contribuyendo a las oposiciones binarias entre “secular/religioso”, “libres/oprimidas”, privando a las mujeres musulmanas de la capacidad de agencia (Cesari, 2013). Consecuentemente, se ha producido una brecha o “gap” entre la imagen estereotipada de las mujeres musulmanas, que las convierte en un grupo altamente estigmatizado, y las complejas realidades sociológicas que las mujeres viven, sobre todo cuando se posicionan como musulmanas en la esfera pública. Partiendo de esta brecha, esta tesis se centra en analizar las experiencias de las mujeres que se identifican como musulmanas o como “exmusulmanas” y que son activas en el ámbito social y/o político en Barcelona.

La elección de este caso concreto se debe a dos motivos principales. En primer lugar, centrarse en las mujeres que se autoidentifican como creyentes permite entender el impacto que tiene esta identificación con la voluntad de expresar la religión en la esfera pública. Así, frente a otros estudios que analizan las mujeres musulmanas entendiendo este grupo como sinónimo de “mujeres de contexto musulmán” (Joly y Wadia 2017), para esta tesis se considera relevante la autoidentificación como musulmanas. Además, también se incluyen los casos de mujeres que se definen como “exmusulmanas” o mujeres que han abandonado el islam, porque es precisamente su posición de crítica al islam la que define o justifica sus experiencias en el ámbito público. En segundo lugar, el foco en las mujeres que, como Miriam Hatibi o Najat El Hachmi, acaban siendo activas en el ámbito social y/o político resulta del hecho que son el perfil de mujeres que se exponen de forma más directa en la esfera pública. Consecuentemente, son ellas las que reivindican la expresión de su identificación religiosa, mientras negocian las tensiones y dilemas consecuentes de presentarse como tal a lo largo de su participación. Es decir, estas mujeres son las que interaccionan de forma más directa con la sociedad y van negociando que significa ser musulmana o “exmusulmana” en la esfera pública. Mientras que otras mujeres, tanto musulmanas como “exmusulmanas”, participan también en la esfera pública, pero sin hacer explícita su identificación religiosa, estas mujeres se caracterizan por precisamente articular su “musulmaneidad” como eje clave en su participación.

La importancia de analizar la emergencia de este perfil de mujeres también resulta de que es un fenómeno relativamente reciente en la ciudad de Barcelona y en su área metropolitana. Es en

estos últimos años en los que la participación de las mujeres como Miriam Hatibi, o Najat el Hachmi han tomado protagonismo. Cada vez han sido más numerosas las actividades y eventos en los que mujeres musulmanas han tenido un papel relevante. Además, a pesar de que esta emergente participación en la esfera pública de mujeres en el ámbito político y social de Barcelona está protagonizada por perfiles concretos de mujeres, cabe destacar que hay también una diversidad interna dentro de este grupo de mujeres analizadas, sobre todo en lo que hace referencia a su contexto migratorio y familiar. En la historia de Miriam Hatibi, veíamos que ella es una chica joven nacida en un pueblo cercano a Lleida, siendo sus padres migrantes marroquíes, pero en esta tesis también aparecen historias de mujeres que han migrado solas a una edad avanzada, o de pequeñas con sus padres, y mujeres que sin haber vivido una experiencia migratoria han decidido convertirse al islam. Así, hay una diversidad de perfiles que se aborda incluyendo una perspectiva interseccional, evitando simplificar la realidad sociológica de este grupo de mujeres.

Esta es la primera etnografía que analiza este perfil excepcional de mujeres que participan tanto en el ámbito social como el político en un contexto local. Hay otros estudios que se han centrado en analizar la participación política de mujeres musulmanas (Belli 2013; Easat-Daas 2020; Joly y Wadia 2017). Sin embargo, en esta tesis se incluye tanto casos de mujeres que participan en el ámbito político, basado en la participación institucional en partidos políticos, como en el ámbito social, entendido como la involucración en asociaciones cívicas y entidades sociales. Así, la presente investigación pretende contribuir de forma novedosa, original y útil a este ámbito, partiendo tanto de sus líneas emergentes como de sus carencias.

La pregunta principal de investigación es: ¿Cómo negocian las mujeres musulmanas y “exmusulmanas” su subjetividad y su identificación religiosa en la participación en la esfera pública? Bajo esta pregunta, se han formulado tres tipos de cuestiones más específicas. Las primeras, de tipo más descriptivo para poder entender la peculiaridad de las experiencias de las mujeres: ¿Cuáles son los perfiles principales de mujeres activas? ¿En que se caracterizan? ¿Qué tipo de cuestiones afecta a sus procesos de construcción subjetiva? ¿En qué tipo de asociaciones y/o partidos políticos participan? ¿Qué reivindicaciones realizan y cuáles son los principales ámbitos de actuación? ¿Cómo conciben la diferencia entre lo social y lo político?

El segundo tipo, para poder entender las especificidades del contexto estructural y asociativo de Barcelona: ¿Qué papel juegan las estructuras locales de oportunidad política en fomentar la

participación de las mujeres musulmanas en la esfera pública? ¿Qué papel tienen las políticas públicas del Ayuntamiento de Barcelona? ¿Qué papel tiene el tejido asociativo de la ciudad? ¿Qué estrategias tienen los partidos políticos que pueden fomentar o dificultar la participación de mujeres musulmanas?

Finalmente, el tercer grupo de preguntas se enfoca en las interconexiones entre los dos primeros tipos de pregunta y en su relevancia teórica: ¿Cómo se interrelaciona el contexto local y la trayectoria biográfica individual de las mujeres en su participación política y social? ¿En qué ámbitos de participación tienen más facilidades y más dificultades? ¿Qué dilemas tienen que negociar las mujeres a lo largo de su participación? ¿Cómo se relaciona su participación con la agenda del movimiento feminista? ¿Qué impacto tienen la participación en la construcción de su subjetividad?

Para abordar estas preguntas de investigación, en las próximas páginas contextualizo el caso de estudio con las discusiones académicas principales entorno el papel de la religión en la esfera pública y la literatura sobre participación política y social. Estas discusiones son claves para después concretarlas para el caso específico del islam y las mujeres musulmanas. También analizo los procesos de construcción subjetiva a partir de las perspectivas teóricas sobre agencia, género y religión, junto con la literatura sobre ciudadanía cultural y la perspectiva de límites. Así, abordo estos procesos considerando la negociación entre agencia y contexto estructural. Además, la perspectiva interseccional es incorporada de forma transversal en toda la tesis tanto en aspectos metodológicos como analíticos.

1.1. Religión, esfera pública y género

Una de las preocupaciones claves de la sociología de la religión en las últimas décadas ha sido la relativa al papel de la religión en la esfera pública en contextos seculares. Esta cuestión emerge como consecuencia de los debates centrales de la secularización que, junto con el pluralismo religioso, han sido los dos temas centrales en la investigación en sociología de la religión (Estruch 2015). Lo que en muchas ocasiones se ha entendido como una única teoría de la secularización en singular, se puede comprender como basada en tres proposiciones diferentes: la secularización como diferenciación de la esfera secular de las instituciones religiosas, la secularización como el declive de las creencias y prácticas religiosas y la secularización como la marginación de la religión en la esfera privada (Casanova 1994). Tal y como aclara Estruch

(2015), las maneras distintas de entender la secularización no son necesariamente contradictorias, sino que se caracterizan por poner el foco en diferentes dimensiones y ambigüedades de un mismo proceso.

Dejando de lado las cuestiones relativas a las dos primeras proposiciones, el debate sobre la religión y la esfera pública emerge en gran medida por la tercera tesis de la secularización que afirma la marginación de la religión en la esfera privada. Así, una de las maneras de entender la secularización es haciendo referencia al proceso según el cual se produce una “privatización de la religión”. Siguiendo a Luckmann (Luckmann 1973), la religión privatizada es aquella que resulta de la desmonopolización de las creencias legítimas, la difusión de cosmovisiones y la accesibilidad inmediata. En otras palabras, la religión privatizada es la que está poco institucionalizada y acaba relegada en el ámbito privado, no institucionalizado. Esta manera de entender la privatización de la religión tiene consecuencias en la forma de entender el lugar de la religión en el ámbito privado y público. Por lo tanto, una de las cuestiones claves de la discusión sobre el papel de la religión en una sociedad secular, es la división entre la esfera pública y la esfera privada y la definición de sus límites.

La relación entre la religión y lo público se puede analizar desde dos tradiciones teóricas (Griera y Burchardt 2016). Por un lado, la literatura de la esfera pública, que suele analizarse desde lo discursivo, lo normativo y lo abstracto y permite entender las representaciones político-normativas de las teorías de secularización. Por otro lado, hay estudios sobre el espacio público que, sobre todo a partir de las aportaciones de Goffman, entienden el espacio público como el lugar donde tienen lugar las interacciones ritualizadas y las relaciones sociales. También, en esta línea se analiza el espacio público como el lugar donde la diversidad religiosa se puede hacer visible con diferentes estrategias espaciales de las propias comunidades religiosas (Becci, Burchardt, y Giorda 2016). Estas diferentes aportaciones se complementan y permiten entender los debates recurrentes sobre el papel de la religión en la esfera pública, así como el papel de las personas religiosas en reclamar sus identidades religiosas como parte de lo “público”. Además, tal y como veremos en las próximas páginas, esta cuestión ha tomado especial relevancia en el caso del islam y con una perspectiva de género ineludible.

1.1.1. El papel de la religión en la esfera pública: entre la privatización y la interacción

Como se acaba de señalar, un primer grupo de trabajos analizan la esfera pública partiendo de las peculiaridades normativas y políticas de las teorías de secularización y las concepciones sobre lo público. El ensayo titulado “Religion in the public sphere” del filósofo Jürgen Habermas, publicado en 2006, ofrece una mirada normativa sobre el papel que puede tener la religión en la esfera pública, teniendo en cuenta la compatibilidad de la democracia moderna y la razón religiosa. Analiza el papel de los ciudadanos religiosos y seculares en la consecución de las expectativas de un estado liberal. Considera que el estado solo puede garantizar la libertad de religión si las comunidades religiosas aceptan la separación iglesia-estado y la definición estricta del uso público de la razón. Entre otras cuestiones, Habermas (2006) apunta que los ciudadanos religiosos tienen que aceptar la prioridad de la “razón secular” en la arena política. Con una perspectiva más sociológica, en 1994 el sociólogo José Casanova publicó el libro “Public Religions in the Modern World” con el que destacó la importancia de considerar el papel relevante que las religiones tienen en la esfera pública en las sociedades modernas. Lejos de lo que preveían algunas teorías de la secularización sobre el declive de la religión y las tendencias universales y evolucionistas de la secularización, Casanova destacó que se han producido ciertas formas de “religiones públicas”. Propuso el concepto de “desprivatización de la religión” para hacer referencia al proceso por el cual las religiones abandonan su espacio asignado en la esfera privada y entran en la esfera pública como un proceso de contestación y legitimación discursiva (Casanova 1994: 66).

Así, la obra de Casanova fue clave para replantear las tesis que había concebido la secularización como un proceso de declive religioso, pero, sobre todo, para replantear las distintas formas de entender la distinción entre lo privado y lo público. Según Estruch (2015), la tesis de desprivatización de Casanova no venía a negar la teoría de Luckmann de privatización de la religión ya que los dos autores se sitúan en dos niveles diferentes cuando hacen referencia a lo privado. Mientras que Luckmann entiende la privatización de la religión como consecuencia de la crisis de la ortodoxia institucional, Casanova hace referencia a la presencia pública de las personas religiosas en la sociedad. Además, Casanova apuntó que la privatización de la religión no solo es resultado de la pérdida de institucionalización, sino también a la asignación de la religión en el ámbito de lo privado. De esta forma, es clave replantear la distinción binaria entre “privado/público” y el papel de las religiones en la esfera pública.

Entre las diferentes formas de entender esta distinción, Casanova hace especial énfasis en la crítica feminista de la división público/privado, como aquella que evidencia mejor las ideas sobre la privatización de la religión (Casanova, 1994). Casanova recupera la crítica feminista que Benhabib hace de las teorías liberales sobre el espacio público. Benhabib (1992) apunta cómo estas teorías han obviado la perspectiva de género y las diferencias de las experiencias entre hombres y mujeres dentro de las definiciones estrictas. Así, la distinción entre lo público y lo privado ha servido para identificar y confinar a las mujeres con actividades que se han considerado parte del dominio “privado” como la reproducción y el cuidado. La moralidad y la consciencia religiosa también han sido definidas como formando parte de esta privacidad y, consecuentemente, se han distanciado estas cuestiones de la agenda pública. Sin embargo, Benhabib señala cómo un objetivo clave de los movimientos de las mujeres ha sido hacer que las cuestiones “privadas” estén cada vez más presentes en el ámbito público y se tengan en cuenta las relaciones de poder que se establecen en las divisiones de género. Así, mientras que los temas como los cuidados, las libertades reproductivas y las identidades sexuales se “hacen públicos” (“go public”) en la sociedad, las líneas entre lo privado y lo público se van haciendo cada vez más porosas.

Para Casanova, esta crítica es clave para entender cómo la religión se ha relegado al ámbito privado asociándola con la esfera doméstica y femenina. Una esfera doméstica en la que se relaciona la religión con el amor, la expresión, la intimidad, la emoción y la irracionalidad, entre otros elementos. De esta manera, es necesario expandir los límites entre las divisiones dicotómicas: lo privado y lo público, lo moral y lo legal, y lo religioso y lo secular y considerar la dimensión pública de las religiones (Casanova, 1994).

Otro grupo de trabajos analizan el espacio público cómo el lugar en el que suceden las interacciones ritualizadas y las relaciones sociales (Goffman 1959, 1979) y el lugar donde se visibiliza la presencia de las personas religiosas y la consecuente diversidad religiosa (Griera y Burchardt 2016). La obra de Goffman ha sido una contribución clave para poder entender cómo se materializa las interacciones entre personas relacionadas en la vida pública. El análisis de la interacción nos permite entender los mecanismos que las personas ponen en marcha cuando están ante una relación social o “cara a cara” con personas tanto conocidas como desconocidas. Tal y como afirma Goffman:

(...) el individuo no va simplemente por ahí ocupándose de sus cosas. Va por la vida obligado a mantener una imagen viable de sí mismo a los ojos de otros. Como las circunstancias locales siempre influirán en su imagen, y como esas circunstancias variarán inesperada y constantemente, en todo momento, harán falta maniobras corporales o, mejor dicho, maniobras del yo (Goffman, 1959: 191).

En esta línea, una de las cuestiones claves es poder analizar las “correcciones rituales” que las personas activan durante sus interacciones con el fin de que los demás puedan interpretar las situaciones de forma esperada y se mantenga el “orden público”. En las interacciones las personas son conscientes de la situación que pueden proyectar y establecen una “definición de la situación” para evitar posibles interrupciones. Así, las personas activan los elementos correctores o medidas defensivas cuando participan en una performance o actuación que tiene lugar en la región anterior o “front region” (Goffman, 1959). Cuando están la región posterior o “back region” los elementos desaparecen y los participantes se relajan. Siguiendo esta distinción, el espacio público se puede entender como la región anterior, es decir, el escenario donde tiene lugar las “performances” o actuaciones y donde activan una serie de mecanismos.

Siguiendo esta perspectiva, es en el espacio público es donde se hace evidente que los actores no son sujetos racionales que se comportan de forma autónoma a las estructuras sociales y políticas, sino que actúan en función de la situación que están viviendo y las problemáticas que pueden ir surgiendo. Tal y como afirma Cefaï (2012) desde una perspectiva pragmática, los personajes actualizan las relaciones “cuyas competencias, prerrogativas y obligaciones no cesan de re-significarse y complejizarse a lo largo de la temporalización de sus controles sobre las situaciones y de sus interacciones entre ellas” (2012, 111). Así, cabe tener en cuenta que las personas van resignificando sus actuaciones a lo largo de sus trayectorias. Según Swidler (1986), la cultura puede funcionar como una “caja de herramientas” o “toolkit” que las personas usan para poder tomar acción e interactuar con la estructura social. Sin embargo, el análisis de las actuaciones también tiene que incluir una perspectiva que añada el ajuste recíproco de los comportamientos y de las dinámicas dentro de la esfera pública.

Finalmente, en esta misma línea, las investigaciones sobre el espacio público también han analizado cómo se han materializado los espacios y como se han posibilitado sus usos (Becci et al. 2016; Griera y Burchardt 2016). El espacio público es donde se hace visible la diversidad, con dinámicas tanto de promoción y de control (Tissot 2014) y donde se producen formas de resistencia especialmente en lugares que han sufrido procesos de gentrificación (Degen 2017).

Las expresiones públicas de la diversidad con diferentes recursos como la comida (Clot-Garrell et al. Forthcoming) a la vez configuran una visibilidad que no sea disruptiva.

Las dos perspectivas sobre la religión y la esfera pública nos permitirán entender mejor las peculiaridades de la participación política y social de las mujeres musulmanas analizadas en esta tesis. Por un lado, la expresión pública de su religión a través de sus acciones permite replantear la distinción entre lo privado/público, desafiando las versiones normativas que establecen los límites del papel de la religión en la esfera pública. Además, desde una perspectiva de género, su protagonismo y visibilización en la esfera pública también puede desafiar las visiones dicotómicas que asocian la esfera femenina al ámbito privado. Por otro lado, es en el espacio público donde las mujeres se presentan e interactúan con el resto de la sociedad en tanto que “mujeres musulmanas”. Así, las mujeres ocupan la región anterior o “front region” queriendo sustentar una definición de la situación y proyectando una idea de sí mismas que no provoque una disrupción y poder mantener el orden público esperado. Sin embargo, paradójicamente, su participación es en ocasiones percibida como disruptiva e incluso como una experiencia de ruptura (Garfinkel 1990) a partir de las visiones más normativas sobre el papel de la religión en la esfera pública y visiones estigmatizadas sobre las mujeres musulmanas. Esta situación paradójica resulta en gran medida por los debates y tensiones emergentes entorno al islam en la esfera pública, cuyas peculiaridades abordo en las siguientes líneas.

1.1.2 El papel del islam en la esfera pública

La revisión de las teorías de secularización y el análisis sobre el papel de las religiones en la esfera pública se ha producido de forma paralela a un proceso de diversificación del escenario religioso en muchas ciudades europeas. Aunque no de forma exclusiva, los movimientos migratorios de las últimas décadas han resultado en un aumento de la diversidad religiosa en algunas ciudades como Barcelona. Esto ha complejizado el análisis sobre el rol de las religiones en la esfera pública, además de suponer nuevos retos en la acomodación de la diversidad religiosa (Griera 2016). Especialmente en contextos urbanos, hay una creciente diversidad religiosa y una consecuente visibilidad de diferentes comunidades religiosas en la esfera pública. Entre ellas, destaca especialmente la visibilidad del caso del islam y el emergente interés académico- pero también social y político- sobre el estudio de las poblaciones musulmanas en Europa.

Por un lado, los debates sobre el islam han estado determinados por el debate sobre la supuesta incompatibilidad entre los valores religiosos islámicos y los valores “occidentales”. Según Cesari (2013) las condiciones estructurales que han marcado los supuestos límites simbólicos entre occidente y el islam es el contexto internacional de la “war on terror” (guerra del terror), la crisis del secularismo y la visibilidad global del salafismo. Por otro lado, los datos empíricos generados por el crecimiento de la población musulmana en Europa han desafiado algunas formas de entender la secularización y el papel de la religión en la construcción de subjetividades e identidades. Por ejemplo, numerosos estudios han analizado el papel del islam en las generaciones de jóvenes musulmanes nacidos en contextos en los que la comunidad musulmana sigue siendo una minoría. Poniendo en duda las teorías asimilacionistas que asumían que las nuevas generaciones que crecen en Europa serían menos religiosas, diferentes estudios señalan la existencia de casos de una intensa religiosidad en musulmanes viviendo en Occidente e incluso la emergencia de una “vitalidad religiosa” (Fleischmann y Phalet 2012). Esta “vitalidad religiosa” se puede definir como la continuidad de la religión minoritaria a través de la socialización religiosa con la familia (Fleischmann y Phalet 2012, 322). Además, también se ha identificado el interés creciente por la búsqueda de un islam “puro” o “acultural” y la consiguiente observación de nuevas maneras de ser musulmán o musulmana (Duderija 2007). Por otro lado, otros estudios han abordado cómo la visibilidad de los musulmanes en la esfera pública se ha caracterizado por su identificación como grupo estigmatizado, sobre todo a raíz de la situación geopolítica global y el impacto de los atentados terroristas. Así, muchos estudios han abordado el auge de la “islamofobia” y las consecuencias que ésta puede tener en los musulmanes nacidos en contextos occidentales (Voas y Fleischmann 2012).

Sin embargo, el abordaje del islam en la esfera pública no puede obviar la perspectiva de género y la estigmatización que sufren específicamente a las mujeres musulmanas. Tal y como apuntaba Göle (2013), desde el periodo de 1980s hasta la actualidad, la “chica musulmana velada” ha sustituido a la centralidad que solía tener la figura del inmigrante percibido como aquel trabajador temporal y solitario. Este cambio evidencia una nueva visibilidad del islam en la esfera pública, que afecta especialmente a la percepción de la “otra” como musulmana, en la que la identificación religiosa ocupa un lugar predominante.

Una de las evidencias claves de cómo los debates del islam en la esfera pública están atravesados por las cuestiones de género, se encuentra en las controversias emergentes sobre el papel de los símbolos religiosos en el espacio público, como el burka o el velo. El debate sobre las

regulaciones del velo integral ha estado presente en varios países europeos, impregnando tanto el ámbito académico, social, político y jurídico, a pesar de no responder necesariamente a una problemática social real de estos contextos (Griera y Burchardt 2016). Aunque ha podido aumentar en los últimos años, el número de personas que llevan burqa o niqab no supera a más del 1% de la población europea (Grillo y Shah 2012). Varias autoras apuntan cómo estas regulaciones se pueden entender únicamente como resultado de visiones islamofóbicas e incluso paternalistas hacia las “mujeres musulmanas”. Las regulaciones sobre el velo integral demuestran como se establece una visión idealizada del “cuerpo secular moderno”, sobre todo en contextos como Francia y el Quebec (Selby 2014). Además, la controversia del velo integral no solo se entiende a partir de cuestión religión vs, secularidad, sino que también revela las tensiones y negociaciones entre diferentes concepciones políticas sobre el espacio urbano y sus usos (Griera y Burchardt 2016).

En este contexto, no es casualidad que en los últimos años haya aumentado la literatura académica sobre temas como las decisiones de llevar el hiyab³, los estereotipos sobre mujeres musulmanas y las nuevas dinámicas familiares en contextos de inmigración (Abu-Lughod 2002; Mijares y Ramirez 2008; Moualhi 2000; Muñoz y Sala 2003; Nash 2007; Ramírez 1998). Así, varias investigaciones han contrastado la visión estereotipada sobre las mujeres musulmanas con el velo como símbolo de opresión, destacando la importancia de valorar la diversidad interpretativa de la prenda e incluso la posibilidad de que las mujeres encuentren una experiencia positiva en llevarla (Ahmed 1992; Bracke y Fadil 2011; Bramon 2009; Bullock 2000; Lamrabet 2014; Mahmood 2011; Ramirez 2011; Stemp-Morlock 2012). También existe otra línea que denuncia el uso de la imagen de ‘la mujer musulmana como excluida y oprimida’ para justificar el discurso de la supuesta liberación y ‘salvación’ necesaria por parte de los países ‘occidentales’ (Abu-Lughod 2002). En esta línea Ramírez (1998) destaca que es un estereotipo de tipo orientalista asumir la emigración de las mujeres musulmanas como huida de las condiciones supuestamente opresivas asociadas con el islam en sus países de origen. También, Mahmood (2011) a partir de su estudio sobre movimientos de mujeres no-liberales, destaca la necesidad de reformular y negociar conceptos como el feminismo y la agencia, teniendo en cuenta los contextos específicos. Autoras como Werbner (2005) y Adlbi (2012) también analizan la emergencia de una “islamofobia generizada” o “islamofobia de género”, es decir, una fobia al

³ El concepto de hiyab es según la RAE “Pañuelo usado por las mujeres musulmanas para cubrirse la cabeza” y es una palabra aceptada de origen árabe. En esta tesis se usará como sinónimo de velo o pañuelo.

colectivo musulmán con diferencias por género, como resultado de la existencia y difusión de estas imágenes estereotipadas.

Ante esta situación, cada vez hay más interés en analizar cómo las mujeres musulmanas responden a todas estas controversias. La creciente estigmatización de las personas musulmanas en contextos occidentales ocurre en paralelo a la emergencia de grupos, sobre todo jóvenes, que se organizan para cuestionar públicamente los límites de la ciudadanía y la nacionalidad (Amiriaux y Jonker 2006). Amiriaux y Jonker afirman que muchos de los actores que han penetrado en espacios de la esfera pública: “insisted on acting and speaking as a Muslim. What seem to connect all these actors was their search for public recognition of a distinct identity that they themselves labeled as “muslim” (2006, 10). En esta línea, Göle expone que la presencia de los y las musulmanas en la esfera pública genera una “agencia pública”, que se caracteriza por representar una diferencia y generar cambios en los imaginarios sociales (Göle 2013). Es decir, la esfera pública se convierte en el escenario clave en el que las mujeres pueden cuestionar los elementos de “otredad” y estigmatización, mientras que articulan su posicionamiento visibilizándose como “musulmanas”. Esta expresión pública de la religión será una de las cuestiones claves a tomar en consideración a través del análisis de su participación política y social. Para ello, es necesario primero definir claramente qué se entiende por participación política y conocer los estudios que han abordado este tema en el caso de personas musulmanas. Ambas cuestiones se plantean en el próximo apartado.

1.2. La participación política y social de musulmanes

1.2.1. Definiendo participación política y social

Los estudios sobre participación política se han considerado relevantes para poder comprender el funcionamiento de los procesos y sistemas políticos y democráticos (Morales 2001). Los debates teóricos sobre la participación política han pasado de concepciones clásicas que entendían que la participación se basaba únicamente en el voto a una inclusión más abierta de diferentes formas de participación activa de la ciudadanía (Montero, Font Fábregas, y Torcal 2006; Parés Franzi 2014). Además, los estudios no solo se han centrado en la identificación de tipologías de participación, sino también en el análisis de la intensidad y las formas de participación (Montero et al. 2006; Morales 2001). De esta manera, entender quién, cómo y porqué se participa nos permite comprender mejor el funcionamiento de los sistemas políticos.

La participación se considera una de las dimensiones que una buena democracia debe de tener, ya que permite que los ciudadanos puedan influenciar en los procesos de decisión (Morales 2001). Sin embargo, esta cualidad democrática se expresa a través de la posibilidad extensiva de que los ciudadanos participen también en organizaciones civiles a través de diversas acciones y no únicamente a través del voto (Diamond y Morlino 2004). De esta manera, el análisis de la participación social ha ido adquiriendo importancia junto a la participación política. Como señalan Montero, Font y Torcal “la participación en sindicatos, grupos profesionales, asociaciones vecinales y más generalmente en todos tipos de organizaciones secundarias suele ser percibida como un ingrediente básico del buen gobierno” (2006: 325). Además, el análisis de diferentes niveles de participación ciudadana nos permite también comprender mejor los movimientos sociales, que a la vez pueden tener un impacto en el sistema político y en la sociedad. Por ejemplo, la participación en asociaciones suele considerarse un indicador de ‘integración social y política’ ya que permite a los ciudadanos ejercer su ciudadanía de una forma plena y pueden contribuir a disminuir las desigualdades sociales (Morales y Mota 2006: 78).

De esta manera, desde los 70’s se ha ido revisando la conceptualización de la participación política y se ha ido ampliando las actividades que podían ser consideradas bajo esa categorización. La definición clásica de Verba, Nie y Kim (1978:1) considera que ésta consiste en “those legal acts by private citizens that are more or less directly aimed at influencing the selection of governmental personal and/or the actions that they take”. Por lo tanto, pone el énfasis en la legalidad de las actividades que implican un intento por influenciar el gobierno. Partiendo de dicha definición, Morales propuso la siguiente definición más detallada: “las acciones realizadas por los ciudadanos privados que están de alguna medida dirigidas a influir en la selección del personal gubernamental o sus actividades y a introducir nuevos temas en la agenda, y/o a cambiar los valores y las preferencias conectadas directamente con la toma de decisiones políticas”(Morales 2001: 160). De esta forma, para Morales lo relevante no es la legalidad de las actividades, sino la inclusión en la definición de todas aquellas acciones que puedan tener una incidencia más amplia y que sirvan para redefinir la esfera de lo político.

Por su parte, Van Deth (2014: 351) redefinió participación política como un “abstract or general concept that covers voluntary activities by citizens usually related to government, politics or the state”. Así, para él, la lista de acciones que se pueden definir como participación política es infinita y puede ir desde la propia acción de votar hasta el voluntariado o protestas suicidas. En una misma línea, son varios los autores que han destacado la importancia de considerar la

amplitud de opciones para participar, que van desde las acciones consideradas como ‘convencionales’ como el voto, hasta experiencias más concretas como las donaciones económicas a organizaciones, el boicot por motivos políticos o sociales (Montero et al. 2006; Norris y Kennedy 2002). Además de incluir una diversificación de acciones, las nuevas conceptualizaciones apuntan que la participación no tiene por qué estar protagonizada por políticos profesionales, sino que los ciudadanos ordinarios también pueden llevar a cabo una acción que puede influir en los primeros. De hecho, según Putnam (2002), el capital social de las personas es lo que configura su motivación para emprender acciones de participación política. Sin embargo, independientemente de las acciones concretas que se incluyan en la conceptualización de participación política, cabe destacar que en todas las definiciones el objetivo del acto, es decir, la voluntad de repercutir en decisiones es lo que explica la participación. De esta manera, todas las definiciones coincidirían a descartar acciones más pasivas como hablar de política o estar informado de los debates recurrentes.

Esta revisión teórica sobre participación política releva cuestiones interesantes relativas a lo que se considera política. Según Van Deth (2014), hay muchas formas de participación que no son políticas pero que se pueden realizar con fines políticos, como acciones de consumo o fiestas en la calle. Así, lo que transforma estas actividades en participación política es la intención de hacerlas con objetivos políticos. Siguiendo esta línea, se han desarrollado distintas tipologías de actividades de participación política (van Deth 2014; Ganuza y Francés 2008; Montero et al. 2006). Sin embargo, estas distinciones tipológicas demuestran que, a pesar de la inclusión de diferentes actividades dentro del concepto de participación política, es necesario especificar los distintos tipos de actividades que se incluyen en la conceptualización. Así, incluso considerando la participación social como parte de la participación política, es útil analizarla de forma separada con el fin de entender sus especificidades. Para la presente tesis, también se considera relevante mantener esta distinción ya que tendrá un impacto en el trabajo y el análisis empírico. Además, teniendo en cuenta que uno de los objetivos de la tesis es comprender el impacto de la participación en los procesos de construcción de la subjetividad en interacción con la sociedad, se atenderá específicamente aquellas acciones que se lleven a cabo en la esfera pública. Es decir, siguiendo una de las variables consideradas por Torcal, Montero y Teorell (2006), me centraré específicamente en aquellas acciones de “voz” o “mecanismos de participación personal activa”, y no tendré en cuenta aquellas acciones de “salida” y anónimas como pueden ser el voto o la donación económica a las entidades.

De esta manera, se podrán distinguir las acciones que se enmarcan en la representatividad de un partido político de aquellas que se producen en el ámbito social, en asociaciones, en organizaciones no gubernamentales. Además, esta distinción se hace relevante en el análisis de las trayectorias de las mujeres entrevistadas, ya que, entre otras cuestiones, se analiza hasta qué punto un tipo de actividades pueden participar en la involucración en participación política o viceversa. Así, tal y como afirman Ganuza y Francés (2008) se tendrá en cuenta que puede haber una reciprocidad y complementariedad en la participación en diferentes actividades, siendo algunas más de ámbito social y otras más de participación política en sentido estricto.

Por un lado, se analizarán las actividades de participación política entendidas como aquellas actividades que se realizan de forma deliberada dentro de las organizaciones políticas. Estas actividades pueden incluir formar parte de un partido político, participar en mítines políticos o en actos relacionados con la organización política. No se tendrá en cuenta las participaciones más individuales como la de votar, ya que son acciones individuales que no tienen un impacto tan directo en la esfera pública. Por otro lado, se analizará la participación social, entendiéndola como la implicación en actividades dentro de organizaciones que no sean partidos políticos. Esta implicación puede consistir en organizar eventos, dar charlas y formar parte de una o varias asociaciones. Igual que en el caso anterior, tampoco se tendrán en cuenta las acciones más individuales como las de hacer una donación económica.

1.2.2. La participación política de personas musulmanas

Varios estudios han analizado la participación política de musulmanes en diferentes contextos europeos, como una de las consecuencias de la importancia de la expresión pública del islam de las últimas décadas. Nielsen (2013) describe la participación de los musulmanes en los procesos políticos europeos como un proceso que resultó de tres fases históricas. La primera consistió en la lucha por conseguir el acceso al voto, que estaba relacionada con la obtención de la ciudadanía. La segunda fase consistió en la decisión de quién votar e incluso la de presentarse a las elecciones. En ese momento, según Nielsen (2013), la identidad musulmana no parecía significativa para dichas decisiones, sino que las personas que se involucraban en cuestiones políticas lo hacían como activistas en sindicatos. Finalmente, la tercera fase que empezó en los 1980s y, especialmente durante la década de los 90, se caracterizó por la presencia del islam en la conciencia pública. Además, otros aspectos influyeron en el desarrollo de una nueva caracterización de la participación política de los musulmanes en Europa, como el proceso de

securitización del islam y el hecho que los hijos de los inmigrantes crecieron, especialmente en países como Francia y Gran Bretaña. Consecuentemente, des de los 1989 hubo diferentes movilizaciones interpretadas como rutas alternativas a la participación formal en las elecciones. Así, la participación se caracterizó por la creación de diferentes organizaciones formadas bajo alguna forma de “identidad musulmana”.

Otro autor que también ha estudiado los procesos de movilización en Europa es Frank Frégosi (2013), quien analizó las diferentes formas de movilización de las comunidades musulmanas, con el fin de entender como las diversas maneras de “ser musulmán” pueden influir en las diferentes maneras de estar comprometido con la sociedad. Así, Frégosi (2013) identificó tres tipos de movilizaciones: (1) las movilizaciones religiosas, en las que el objetivo principal es difundir el mensaje que la fe tiene que ocupar un lugar central en la vida de las comunidades, (2) las movilizaciones islámico-socio-políticas, que engloban actividades socio-políticas que siguen líneas que concuerdan con la ética del islam y con procesos que pueden afectar la manera de ver el islam en Europa y (3) movilizaciones identitarias y seculares, en las que el islam es concebido como parte de la identidad cultural, junto con otros aspectos personales como los parámetros étnicos y lingüísticos. Por su parte, estudios como el de Escobar Stemmann (2008) apuntan la importancia de normalizar la presencia de comunidades y asociaciones islámicas, así como dar cuenta de la emergencia de un activismo islámico, y abrir mecanismos de diálogo y cooperación. El estudio de Peace (2015) analiza lo específico de los activistas musulmanes y las características que los hacen diferentes de otros activistas, incluida la vinculación entre su fe y su participación.

Por su parte, Gest (2010; 2014), analizó las diferentes estrategias identitarias y los agentes sociales que influyen en la desafección y en la participación política de los musulmanes de origen bengalí en Londres y de los musulmanes de origen marroquí en Madrid. Pese a la complejidad de este análisis comparativo, Gest se centró explícitamente en hombres de clase trabajadora. Finalmente, lo mismo sucede con Moreras (1999), quien presenta una historia detallada del desarrollo comunitario de los musulmanes en España, sin centrarse en temas de género. Todos estos estudios coinciden en la generalización de la comunidad musulmana y en la elusión del potencial impacto de las diferencias de género en el análisis de los factores, agentes sociales y características que existen alrededor de su participación política y social.

Son pocos los estudios en contextos europeos que sí que se han centrado en la participación política de mujeres musulmanas. Y, además, los que lo han hecho no han incluido la dimensión social de la participación y no han analizado su posible participación en ámbitos menos institucionales como conferencias o actividades en asociaciones. Belli (2013) realizó un estudio comparativo entre Italia y en Gran Bretaña, con el fin de analizar las posibles especificidades en cuestiones de género que podían aportar las mujeres musulmanas que participaban en política en ambos países. En el caso de Gran Bretaña, Belli concluía que mientras algunas mujeres se identificaban como musulmanas firmemente en su participación, otras consideraban que era una etiqueta que podía generar aislamiento. Además, aquellas que participaban como musulmanas lo hacían sobretudo para poder luchar contra cuestiones específicas que les afectaban como la poligamia o los matrimonios informales. En el caso de Italia, Belli concluía que las mujeres en política no usaban la identidad religiosa para explicar su actividad política, además de ser un fenómeno todavía muy emergente. A pesar de la especificidad del tema, Belli se centró en casos específicos de mujeres que participan formalmente en política, eludiendo diferentes tipos de participación como la de mujeres en asociaciones o plataformas cívicas.

Amina Easat-Daas (2020) en su libro, que es resultado de su investigación doctoral, se centra en la comparación de la participación política de mujeres musulmanas en Francia y Bélgica. Al contrario que Belli, Easat-Daas analiza la participación política de las mujeres musulmanas considerando las diferentes tipologías que se pueden concebir des de una definición amplia de “participación política”. Su estudio permite entender las diferencias entre la estructura de oportunidades de dos países europeos, pero no hace una distinción analítica de la participación más institucional y la menos institucionalizada como la participación en asociaciones o ONGs. Ella analiza las principales motivaciones, oportunidades y barreras para la participación política de mujeres musulmanas en los dos contextos estatales. El estudio demuestra como el contexto “multicultural” de Bélgica facilita la participación de mujeres musulmanas negociando sus identidades diversas, mientras que la participación en Francia se dificulta por la imposición de una imagen más homogénea de la identidad francesa. A pesar de que el estudio permite ver cómo las mujeres negocian las distintas barreras y oportunidades en los dos contextos, categoriza toda la participación como política sin incluir cómo las mujeres negocian la posible distinción entre el ámbito social y lo político.

También cabe destacar otro estudio comparativo sobre la participación política de mujeres musulmanas en Reino Unido y Francia (Joly y Wadia 2017). Al igual que el anterior, en este

estudio tampoco se distingue entre ámbito social y político, sino que analiza empíricamente las características de las mujeres “doing politics” en los dos países, incluyendo en esta categorización mujeres que votan y mujeres que participan en asociaciones. Las autoras proponen así entendimiento amplio de lo que significa hacer política (“doing politics”). Además, en este estudio se centran en mujeres musulmanas entendiéndolas como “mujeres de contexto musulmán” (Joly y Wadia, 2017), sin especificar si ellas mismas se identifican como musulmanas o no.

En el contexto español, la cuestión de la participación política de las personas musulmanas ha sido un tema poco estudiado (Planet Contreras 2018). Con una perspectiva histórica, destaca principalmente el libro de Guía (2014) en el que analizó la contribución de la comunidad musulmana a la transición democrática en España. En los últimos años se han publicado estudios y tesis doctorales que analizan el papel del activismo y la lucha contra el racismo y la islamofobia (Gil Flores 2019), las subjetividades políticas de las comunidades musulmanas (Lems 2021), y el activismo político de mujeres musulmanas (Guía 2018). Así, la presente tesis será una contribución en esta línea poniendo el foco en la importancia del contexto local y las trayectorias de las mujeres musulmanas, contemplando diferentes tipos de participación tanto en el ámbito institucional-político, como social. Para poder analizar estos procesos de construcción subjetiva, en los próximos apartados presentaré el marco teórico que guiará la investigación y el análisis empírico.

1.3. Agencia, religión y ciudadanía

El estudio sobre la agencia y la construcción de la subjetividad que se ha iniciado desde diferentes disciplinas ha permeado la sociología y los estudios empíricos centrados en actores sociales, para poder analizar las acciones de las personas y el impacto de sus actos en la construcción de la subjetividad con una perspectiva de género. En este apartado se presentan los principales debates teóricos sobre agencia, género y subjetividad, para después exponer los que articulan la relación entre agencia y religión.

1.3.1. Sobre agencia, performatividad y subjetividad

A partir de la publicación en 1990 del libro “Género en Disputa” y sus consecutivas publicaciones, Judith Butler inició una nueva mirada teórica hacia la concepción del

sexo/género, que ahora se considera referente para la teoría queer y las teorías posestructuralistas (Butler 2007). Además, su teoría tiene implicaciones directas sobre la concepción de cuestiones como la performatividad y la agencia.

Una de las primeras consecuencias de la ruptura del binarismo sexo/género, es que Butler considera que no existe un cuerpo pre-discursivo a las concepciones culturales (Butler 2007). Siguiendo la línea de Foucault y la importancia del poder, Butler argumenta que la subjetividad se produce discursivamente a partir del poder y el discurso. Es decir, las categorías identitarias son productos ficticios y performativos que se desprenden de los regímenes de poder y conocimiento que se basan en una heterosexualidad obligatoria (Butler 2007; Jagger 2008). Del mismo modo que no existe un sexo pre-discursivo ni pre-cultural, tampoco existen categorías identitarias previas a lo discursivo. Así, en relación con la materialidad del cuerpo, Butler considera que no existe un cuerpo material que venga dado por la naturaleza, sino que el propio cuerpo es también un efecto del poder y los roles de género tienen una importancia relevante en su configuración.

La segunda consecuencia de esta propuesta teórica es que Butler desarrolla el concepto de performatividad a partir de las ideas postestructuralistas del sujeto. Butler insiste en que los sujetos no son actores que escogen qué acción o rol llevar a cabo, en términos de Goffman, sino que los actos son propios de la subjetividad. En sus palabras: “no es preciso que exista un ‘agente detrás de la acción’ sino que el ‘agente’ se construye de manera variable en la acción y a través de ella”(Butler 2007: 277). Sigue, entonces, un enfoque fenomenológico en el que se centra en las prácticas significativas que dan sentido a los sujetos. Si no existe una identidad pre-dada, solo existe un efecto cultural como producto de las prácticas significativas. Sin embargo, Butler pone el foco en destacar cómo los regímenes de poder y conocimiento basados en una heterosexualidad obligatoria marcan las normas de género (Jagger 2008). Por lo tanto, afirma que el género es performativo; es el resultado de una repetición de actos que se desarrollan a partir de los significados establecidos socialmente, reproduciendo la heterosexualidad (Butler 2007). De esta forma, son los actos los que constituyen la identidad y los cuerpos generizados y es la repetición de acciones y repeticiones performativas lo que crea la ilusión de identidad fija, una esencia. La identidad o la agencia no son parte de un repertorio interno de un sujeto pre-existente, sino que el género se constituye a partir de estos actos repetidos. Siguiendo la idea de Simone de Beauvoir de que una mujer no nace mujer, Butler afirma que se hace mujer como resultado de la performatividad de género (Butler 2007).

Esta idea de la performatividad de Butler pretende ir más allá de entender la identidad de género como una imposición, sino como resultado de un proceso de repetición. Por lo tanto, la temporalidad inherente en la idea de performatividad implica que es un proceso abierto en el que la subjetividad resulta de una repetición ritualizada de actos que se van inculcando y produciendo la ilusión de sustancia. Por lo tanto, el efecto performativo a partir de la repetición de actos permite evidenciar la arbitrariedad cultural de las normas de género. Enfatizando la historicidad de la estructura, Butler afirma que la performatividad constituye la subjetividad pero no está determinada totalmente sino que hay espacio para la agencia (McNay 2000).

Así, la tercera idea clave de Butler es que de esta manera de entender la subjetividad y performatividad, se desprende una concepción específica sobre agencia. Con la negación de lo pre-discursivo y desnaturalizando las categorías identitarias, Butler pretende articular las posibilidades de resistencia y cambio. Si la identidad no surge de un repertorio interno de un sujeto pre-existente, sino de la repetición de acciones, la agencia se encuentra en la resignificación de las mismas acciones: “toda significación tiene lugar dentro de la órbita de la obligación de repetir; así pues, la <capacidad de acción> es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición” (Butler 2007: 282). Además, el sistema binario que marca la heterosexualidad es inestable, por lo que se puede modificar. Es decir, el proceso de subjetivación propuesto por Butler hace posible una desestabilización de categorías como el sexo, el género, el deseo y el cuerpo. Es en esta desestabilización donde es posible la subversión de la identidad. En otras palabras, para Butler la subversión es posible a partir de las resignificaciones políticas y sociales de las acciones. La performatividad es un proceso abierto de repetición que permite que estas repeticiones sean subversivas. Si el sujeto está constituido por los discursos, el lenguaje y las significaciones que estructuran los actos, este sujeto puede buscar significaciones alternativas en performatividad de los actos. Así, la crítica y la subversión es posible cuando se generan repeticiones que cuestionan las normas dominantes que desplazan y desestabilizan los regímenes de poder y conocimiento.

La idea de performatividad de Butler ha influido enormemente en las teorías queer y transgénero, ya que se convierte en un marco teórico clave para entender las experiencias trans que evidencian la construcción del cuerpo y de las identidades fuera del marco binario de hombre y mujer (Jagger 2008). Así, las experiencias trans replantean el marco de diferenciación sexual y pueden contribuir a rearticular lo simbólico más allá de las formas binarias. Sin embargo,

son varias las autoras que han cuestionado su perspectiva teórica y su contribución para hablar sobre construcción de la subjetividad y agencia (Benhabib 1995; Clarke 2000; Fraser 2007; McNay 2000). Nancy Fraser (1997) defiende una postura materialista porque considera que el género está construido tanto por dimensiones simbólicas como materiales, por lo que, según ella, no se puede enfatizar demasiado la parte simbólica y cultural en las políticas de reconocimiento dejando de lado las cuestiones de desventaja económica. Para Fraser, se tiene que deshacer la falsa antítesis entre políticas de reconocimiento y de redistribución (1997). Además, Fraser considera que el lenguaje de Butler es ‘antihumanista’ o ‘self-distancing idiom’, ya que hace uso de expresiones que no se usan en la vida diaria. Por su parte, McNay (2000) considera que la teoría sobre identidad y agencia de Butler únicamente se basa en una explicación parcial de agencia, ya que está basada en un “essentially negative understanding of subject formation” (2). Es decir, está basada en una idea negativa de la formación del sujeto, ya que se considera que el sujeto se desarrolla a partir del rechazo o la negación. Para McNay considerar que la subjetividad está construida simbólicamente y discursivamente implica que hay una pasividad del sujeto. Además, también considera que la noción de agencia limita la construcción de la subjetividad como un proceso unidireccional, ya que únicamente se tienen en cuenta las “potencialidades subjetivas” o “embodied potentialities” y no el papel de las normas externas expuestas.

McNay propone relacionar las prácticas simbólicas y materiales para poder concebir un “relato generativo de subjetivación y agencia” (McNay 2000: 5). Es decir, una conceptualización de agencia basada en entender la subjetividad como el resultado de relaciones vividas simbólicas y las relaciones materiales. De esta forma, se superan también los límites de las teorías feministas materialistas que pueden dar lugar a un análisis determinista al enfatizar demasiado el papel de las estructuras sociales, políticas y económicas (McNay 2000: 16). Para articular la idea de “relato generativo”, McNay recupera las teorías de Bourdieu y argumenta que es uno de los teóricos que han intentado escapar de los modelos deterministas de la agencia y consideran la subjetividad como un proceso “generativo” (McNay 2000: 23). Retoma específicamente el concepto de “habitus” afirmando que éste pone el foco en cómo se vive a partir de las normas que se inscriben en el cuerpo. Por lo tanto, considera que no es un concepto determinista, sino que está definido por una “estructura generativa”: “the centrality of temporality to the idea of habitus elucidates more fully how agency emerges from the somatization of power relations” (McNay 2000: 38). Es decir, considera que en el habitus incluye diferentes patrones de comportamiento y hace posible una cierta autonomía en las prácticas a partir de las

determinaciones externas. Por lo tanto, el “habitus” permite analizar la relación entre la situación individual y las circunstancias sociales del “campo” en el que emerge.

En una línea parecida, Clarke (2000) compara la perspectiva de Butler y Bourdieu sobre la performatividad y agencia. A través del conocido caso de Rosa Parks, Butler había criticado a Bourdieu por no abordar cómo se produce la resistencia a las normas o sistemas que regulan los cuerpos. De hecho, según Butler el concepto de “habitus” deja poco espacio a la posibilidad de resistir el sistema y a explicar actos de resistencia como el de Rosa Parks. Sin embargo, Clarke recupera el mismo ejemplo usado por Butler para resolver la tensión entre las dos propuestas teóricas. Clarke explica cómo la acción de Parks se puede situar en un contexto sociohistórico que le otorgó la autoridad para cambiarse de asiento en el autobús. Por lo tanto, la perspectiva de Bourdieu permite destacar cómo ciertos elementos sociohistóricos también hacen posible las formas de resistencia. Es decir, según Clarke, la noción de habitus permite entender la situación de resistencia dentro de unas circunstancias sociales, mientras que la noción de performatividad de Butler sobreestima la posibilidad individual para la resistencia. Estas diferentes concepciones sobre agencia y la manera de entender el papel de la agencia individual en las acciones de las mujeres se recuperarán en el análisis sobre las trayectorias y experiencias de las mujeres musulmanas en la participación política y social. Además, se complementarán con los estudios que incluyen la religión como una cuestión clave para pensar la agencia de las mujeres religiosas, y que se exponen en el siguiente apartado.

1.3.2. Sobre agencia, género y religión

En las últimas décadas, un número creciente estudios han analizado la compleja relación entre religión, agencia y feminismo (Giorgi 2016; Nyhagen 2017; Woodhead 2003). Varios estudios relevantes han demostrado cómo las formas tradicionales de piedad religiosa pueden ser una fuente de agencia o empoderamiento (Braidotti 2008; Cazarin y Grier 2018; Mahmood 2011). Una de las aportaciones claves ha sido la de la historiadora americana Joan Scott(2009) que destacó la necesidad de ir más allá de las supuestas oposiciones binarias como “moderno, tradicional”, “secular / religioso”, “igualdad de género / jerarquía patriarcal” y mostró como no existe una conexión directa entre secularización y igualdad de género. Estos nuevos enfoques han tenido un impacto tanto en los estudios feministas como en los sociológicos. Por un lado, los estudios feministas han sido criticados por su “ceguera” de los posibles aspectos positivos de la religión para las mujeres (Vuola 2001), mientras que también han sido desafiados por

perspectivas que vinculan la subjetividad con la agencia religiosa (Braidotti 2008). Por otro lado, los estudios sociológicos también se han centrado en la importancia de analizar el papel de la religión y, más concretamente, de lo que Meredith McGuire ha llamado la “religión vivida” (“lived religion”) en la experiencia de las mujeres religiosas (van den Brandt 2014; Giorgi 2020; Nyhagen 2017).

En esta línea, Avisahi (2008) destaca la importancia de analizar cómo las mujeres articulan y “performan” la observancia religiosa. Así, intenta resolver la supuesta paradoja que asume que la identificación de agencia con observancia religiosa es incongruente y que las mujeres educadas no pueden seguir religiones conservadoras (Chen 2005). Avishai distingue tres tipos de posiciones que responderían a esta supuesta paradoja. La primera es la de “compliance but...” o empoderamiento, que argumenta que las mujeres están empoderadas o liberadas por su religión, aunque haya fuerzas estructurales que marquen su vida. Esta posición destaca porque no implica que las mujeres desafíen a sus creencias o prácticas religiosas, sino que modifican sus respuestas o prácticas. Esta perspectiva de empoderamiento es la que se usan por muchos estudios que explican, por ejemplo, el uso del velo en contextos occidentales (Burke 2012).

La segunda respuesta es la de resistencia o “non-compliance” según las cuales las mujeres no siguen las prescripciones de forma ciega, sino que se resisten a los dogmas más oficiales y adaptan la religión a sus vidas. Tal y como argumenta Burke (2012), la agencia es más visible cuando implica un acto de resistencia. Sin embargo, la idea de agencia asociada a la resistencia implica una noción de liberación y autonomía que no se aplica a contextos no occidentales (Mahmood 2011). La tercera consiste en considerar que las mujeres buscan estrategias a partir de la religión para poder tener más oportunidades en otros ámbitos más allá del religioso. Las ventajas pueden ser oportunidades económicas, relaciones domésticas o ideologías políticas, e incluso espacios de independencia y autoridad (Chen 2005). En el caso de las mujeres musulmanas, esta concepción de agencia podría encontrarse en los estudios que apuntan que el uso del velo permite a algunas mujeres estar más cómodas accediendo a instituciones educativas o en espacios laborales mixtos (Read y Bartkowski 2000). Por lo tanto, esta perspectiva parte de la sociología de la cultura que considera que la religión es un repertorio cultural o “toolkit” (Swidler 1986) que puede servir de recurso para establecer posibilidades de acción (Chen 2005). Siguiendo esta línea, la agencia se puede encontrar en el uso estratégico de las tradiciones o prácticas religiosas para solucionar las demandas de la vida contemporánea (Avishai 2008). Sin embargo, Avisahi (2008) apunta que, en el caso de la agencia de mujeres religiosas, la concepción

dicotómica de subversión con subordinación se identifica con la de agencia versus resistencia. Así, destaca la teoría performativa de Butler que sitúa la agencia en la posibilidad de que uno mismo se replantee como sujeto de su propio discurso, y no en actos transgresores.

Siguiendo la línea de Butler, Avishai (2008) propone una cuarta manera de conceptualizar la agencia a partir del concepto 'doing religion' o 'haciendo religión'. Este concepto le permite, por un lado, incorporar el carácter performativo de 'hacer religión' y no considerarlo únicamente como una acción estratégica. Por otro lado, el concepto destaca el objetivo de convertirse en un "authentic religious subject" en contraposición a la imagen del "otro secular". Así, parte de la idea de Mahmood (2011), que considera que la agencia no solo se puede entender como resistencia a las normas, sino precisamente como la forma en la que negociamos y practicamos las normas. Si Mahmood destaca que la "docilidad" se puede entender como parte de un esfuerzo de adaptarse a las normas, Avishai aplica el concepto para poderse centrar en la construcción de la religiosidad y en la observancia religiosa. Por lo tanto, propone una idea de agencia basada en la observancia considerando que "ser religioso" implica un proyecto performativo de práctica que se lleva a cabo en contraposición a la imagen secular del otro. Así, hay una práctica performativa que distingue los religiosos de los no-religiosos.

La inclusión de la observancia con la agencia permite superar la falsa dicotomía entre agencia y conformidad (Avishai 2008), además de poner el foco en las experiencias y narrativas de las mujeres. Por lo tanto, no es necesario identificar estrategias de empoderamiento ni de subversión, sino que es suficiente con darse con analizar como observan y hacen presente la religión. En vez de considerar las mujeres como pasivas, esta perspectiva pone el foco en la complejidad y la transcendencia de las ideas religiosas tradicionales cuando entran en contacto con cuestiones como la familia, el género o la sexualidad.

Burke (2012) reconceptualiza esta perspectiva de "doing religion" y la amplía bajo la categoría de 'compliant agency' o 'agencia obediente'. Esta perspectiva defiende que las mujeres pueden practicar su religión sin tener que desafiar las instituciones religiosas, ni buscar empoderamiento ni obtener ventajas no-religiosas. Por lo tanto, esta perspectiva pretende reconocer e identificar las diferentes formas en las que las mujeres pueden complacer las instituciones religiosas. La implicación teórica principal de esta perspectiva es que considera que la agencia no se tiene que relacionar con la idea de autonomía, entendida como la actuación por uno mismos. Esta idea

de autonomía no se puede aplicar para las mujeres religiosas que no actúan únicamente de forma autónoma, sino que quieren actuar por un Dios (Burke 2012).

Tal y como apunta Burke (2012), el análisis de la agencia por parte de mujeres religiosas, como por ejemplo las musulmanas, tiene implicaciones empíricas y teóricas interesantes. En primer lugar, la agencia en mujeres religiosas parece desafiar las nociones de agencia predominantes y plantean la necesidad de alejarse de concepciones más occidentales como la autonomía y la liberación (Burke 2012). Con esta perspectiva no se analiza la agencia poniendo el foco en cómo las acciones desafían las estructuras culturales, sino en cómo estas acciones pueden tener lugar dentro de estas estructuras y límites. En segundo lugar, la ampliación de la relación entre religión y agencia también permite cuestionar aspectos de la teoría feminista, ya que se pueden conceptualizar como fuente de agencia aquellas acciones consideradas no-feministas como el uso del velo (Cornejo y Heredero 2018). Es decir, trascender la dicotomía subordinación/dominación implica reconocer la agencia en acciones que parten de repertorios de tradiciones culturales o innovaciones religiosas (Cornejo y Heredero 2018). Así, esta concepción sobre agencia y religión implica desafíos importantes para el pensamiento y las teorías feministas (Burke 2012).

Toda esta discusión evidencia la importancia de tener en cuenta las experiencias de las propias mujeres musulmanas, y las posibilidades de que su religión o su identificación religiosa pueda ser relevante para sus acciones performativas. Cabe evitar homogeneizar a las mujeres religiosas como las “otras”, enfatizando demasiado su identificación religiosa (Burke 2012), pero tampoco se pueden dar por hecho las visiones dicotómicas entre religión y agencia. Estas aportaciones serán claves para analizar el impacto que sus acciones pueden tener en la construcción de su subjetividad como mujeres musulmanas. Se podrá analizar la agencia de las mujeres musulmanas, poniendo el foco en la posibilidad que tienen de participar en el ámbito social y político y cuestionar las normas sociales que imponen una categoría específica, a veces estigmatizada, de “mujer musulmana”. Sin embargo, sus acciones no suceden de forma autónoma e independiente a un contexto concreto, sino que el efecto performativo también está mediado por las condiciones estructurales en las que viven. Tal y como señalan McNay y Clarke en su crítica a Butler, no se puede sobreestimar la posibilidad individual con la noción de agencia ni basarlo únicamente en una visión basada en la negación del sujeto. Una cuestión relevante en el caso de la participación política y social es el papel de la estructura de oportunidades políticas que pueden facilitar o limitar sus actividades y su presencia pública, en

este caso, como musulmanas. Así, la perspectiva teórica sobre agencia y performatividad se puede complementar con otras perspectivas que tienen en cuenta otros factores de negociación en las acciones performativas. Con este objetivo, se analizará la participación política y social como acciones de práctica de “ciudadanía cultural”, en la que se desarrollan procesos de negociación de los límites sociales y simbólicos. Ambas cuestiones se desarrollan en los próximos apartados.

1.3.3. La ciudadanía como práctica performativa

La definición clásica de ciudadanía ha servido para designar el conjunto de obligaciones y derechos legales que tienen las personas como miembros de una comunidad (Turner 1997). Sin embargo, la literatura reciente ha replanteado las visiones clásicas del concepto de ciudadanía, y se han ido desarrollando nuevos conceptos para analizar los diferentes aspectos claves como: ciudadanía transnacional, ciudadanía global, ciudadanía económica o ciudadanía cultural, entre otros (Bosniak 2008).

Concretamente, el concepto de “ciudadanía cultural” permite comprender cómo las demandas estructurales de ciudadanía no contemplan las diferencias y desigualdades entre las personas, por razones como el género o la edad (Turner 1997). Así, el análisis de la ciudadanía cultural supera las concepciones universalistas y basadas en las obligaciones y derechos legales de las personas. Mientras que la teoría clásica de Marshall (1950) conceptualiza la ciudadanía como una estructura tripartita entre derechos civiles, políticos y sociales, con el concepto de ciudadanía cultural se puede explorar cómo los derechos de las minorías interactúan con las concepciones de ciudadanía (Kymlicka y Norman 2000). Así, el análisis de la ciudadanía cultural permite replantear las visiones normativas del “ciudadano” (Stevenson 2000), y considerar las demandas de los sujetos que ocupan posiciones subalternas y que reclaman ser reconocidos como ciudadanos plenos (Rosaldo 1994). Cuando hay un colectivo de personas que tiene la ciudadanía legal pero no son aceptados ni tratados como ciudadanos plenos, se considera que se les ha negado la “ciudadanía cultural”. Según Beaman (2017) esto sucede, por ejemplo, con grupos como los hijos de migrantes norte africanos en Francia, hasta el punto de que ella los define como “ciudadanos extranjeros” (“citizen outsiders”). Su etnografía ilustra como el estatus legal de ciudadanía no es suficiente para establecer los límites entre “insiders” o “outsiders” en términos de ciudadanía. A pesar de la obtención de la ciudadanía legal, o del hecho de ya haber

nacido en el país, sus interacciones sociales demuestran como hay marcadores como el racial y el étnico que configuran su diferenciación cultural.

Como respuesta a las dificultades de ser tratadas como ciudadanas plenas, las personas pueden practicar su ciudadanía cultural para poder reclamar sus derechos. Para Ong (1996) la ciudadanía cultural consiste en las prácticas culturales que resultan de la negociación constante con el estado y sus configuraciones. Es un proceso doble, que se deriva tanto de las prácticas que hacen las personas ante el estado, como de las configuraciones legales del estado (Ong 1996). Así, frente las visiones que definen la ciudadanía basada en el aspecto legal y estático, se puede analizar la ciudadanía como una dimensión dinámica, que contempla las prácticas a través de las cuales las personas se vinculan con la vida pública de sus comunidades y reclaman sus derechos, a través de las estructuras de poder (Ghaffar-Kucher et al. 2021). De esta manera, las ciudadanas activas son las personas que tienen una “implicación cívica” y participan para mejorar las condiciones del resto de la comunidad (Adler y Goggin 2005).

Entre las diferentes maneras de concebir la ciudadana cultural, también cabe destacar el concepto propuesto por Maira (2009) de “ciudadanía disidente” (“dissenting citizenship”). Para ella, este concepto permite entender la aparente paradoja de quienes critican el poder del estado mientras usan el marco de los derechos del mismo estado. Así, la ciudadanía disidente permite analizar las prácticas de aquellas personas que se implican en las responsabilidades del estado, pero se sitúan desde una posición crítica respecto a sus políticas. Este tipo de ciudadanía es evidente en personas musulmanas migrantes que viven en Estados Unidos y han tenido que negociar su ciudadanía después de los atentados del 9/11 (Maira 2009). También se puede aplicar a aquellas personas que acaban teniendo un papel activo en los partidos políticos.

Otro concepto relevante es el de “ciudadanía religiosa”. Mientras que algunos autores también han considerado este tipo de ciudadanía estrictamente desde la perspectiva de los derechos (Hudson 2003), otros apuestan por un análisis de la ciudadanía religiosa relacionada con la de la “religión vivida” (Ammerman 2007; McGuire 2008). Esta manera de entender la ciudadanía religiosa permite analizar cómo la religión puede ser tanto una barrera como un recurso para la ciudadanía (Nyhagen y Halsaa 2016). Es decir, la religión también puede ser lo que da sentido a la participación activa de las mujeres en diferentes contextos (Fadil 2015). Así, por ejemplo, las mujeres musulmanas han redefinido su rol en la sociedad vinculándose en asociaciones basadas en la religión (Kuppinger 2015; Mushaben 2008). De esta manera, las acciones de las

personas musulmanas pueden ser interpretadas como desafiantes ya que rompen con lo que el contexto secular espera de ellas (Davids 2015).

En este sentido, también es relevante destacar la perspectiva que plantea Isin (2017) sobre la “ciudadanía performativa”. El aspecto performativo de la ciudadanía permite analizar el potencial transformador de las acciones de las personas que reclaman sus derechos. A través de estas acciones, las ideas sobre ciudadanía se contestan y se construyen socialmente, ya que son los grupos que ocupan posiciones subalternas los que luchan por sus derechos. La propia acción performativa de ciudadanía, en la que se reclaman los derechos, tienen un efecto claro de ruptura de las normas establecidas (Isin 2017). Así, a pesar de que el grupo que protagoniza la acción performativa está excluido, en la propia acción para cambiar la situación demuestra su pertinencia y rompe el límite de exclusión. Tal y como afirma Butler, en la propia acción se produce una contradicción performativa: la acción está a la vez autorizada y desautorizada. Es decir, en el momento en que las personas luchan por sus derechos ya se configuran a si mismos con ciudadanos y transforman las mismas convenciones que las excluyen.

Los estudios feministas también han revisado el concepto de ciudadanía y apuntan la relevancia de considerar que la ciudadanía se puede practicar en distintas esferas de la vida. No sólo en el ámbito de la política, sino también en la esfera económica, social, cultural, religiosa y doméstica. Así, se considera necesario tratar la ciudadanía como una práctica que es negociada, contestada y fluida y no como una condición fija (Fuller, Kershaw, y Pulkingham 2008). La perspectiva feminista también argumenta que la concepción más clásica de la ciudadanía no es neutral en términos de género, ya que es discriminatoria hacia las mujeres, sobre todo migrantes, de minorías étnicas y refugiadas (Nyhagen 2008). Entonces, cabe tener en cuenta que las mujeres no tienen las mismas oportunidades que los hombres en participar en ciertos ámbitos de la vida. Además, según Izquierdo (Izquierdo 2007), la exclusión de las mujeres no es solo una característica de las concepciones clásicas y liberales de ciudadanía, sino que la condición que hace posible dicha definición. El pacto de la ciudadanía está basado en la idea de un “hombre provisor y protector” junto a una mujer “cuidadora y nutriz, objeto de protección” (Izquierdo 2007). Así, cuando las mujeres quieren practicar y contestar estas nociones de ciudadanía, son ellas las que tienen que romper las relaciones de género normativas (Izquierdo 2007; Lister 1997; Yuval-Davis 1997). Finalmente, desde una perspectiva feminista también es clave analizar el voluntariado como parte de una ciudadanía activa, ya que la participación en trabajos voluntarios permite que las mujeres se puedan movilizar y fortalecer sus reclamos de ciudadanía (Fuller et al.

2008). El voluntariado, puede ver como un paso previo al trabajo formal e incluso a la participación en política.

Partiendo de estas perspectivas, en esta tesis se concibe la ciudadanía como una práctica que se negocia y se contesta a través de distintas formas de participación social y política. En esta línea, se tiene en cuenta especialmente la concepción de ciudadanía cultural, explorando como las mujeres articulan su participación afirmando o negando la identidad religiosa. Entender la ciudadanía como una práctica performativa e incluyendo la perspectiva feminista, nos permite también considerar la práctica de la ciudadanía como una expresión de agencia. Así, las mujeres no son solo ciudadanas, sino que actúan como ciudadanas (Lister 1997). De esta manera, la ciudadanía puede ser una herramienta política para las luchas feministas y para desafiar las relaciones de género (Lister 1997; Yuval-Davis 1997). En este proceso y a través de la participación política y social las mujeres tienen que negociar los límites que las definen la ciudadanía y la pertinencia a un grupo, por lo que la perspectiva de límites es clave para entender cómo funcionan estos procesos.

1.3.4. La perspectiva de límites

La perspectiva de las “boundaries”⁴ o fronteras es relevante para analizar los procesos sociales en los que se produce una negociación o transformación de recursos simbólicos para mantener, crear o contestar las desigualdades sociales como la clase, el género o la desigualdad territorial (Lamont y Molnár 2002). Nos ofrece una mirada compleja de los procesos sociales que están marcados por distintos límites, más o menos institucionalizados, y permite entender cómo las personas responden a distintos procesos como la estigmatización. En este sentido, es una perspectiva que permite entender mejor la negociación entre agencia y contexto estructural, y la práctica de la ciudadanía.

El concepto de límites, o fronteras, se ha usado para estudiar las peculiaridades de procesos como: la creación de identidades colectivas, la intersección de límites etno-raciales y de clase con las instituciones y el desarrollo de desigualdades raciales y étnicas (Pachucki, Pendergrass, y Lamont 2007). El antropólogo Fredrick Barth (1969) con su obra analizó cómo las distinciones étnicas son efectivas socialmente y sirven para organizar las interacciones. Los límites étnicos

⁴ El concepto de “boundaries” en inglés se puede traducir como “fronteras” o como “límites”. En esta tesis se usarán los conceptos de fronteras o límites en función de su adecuación con la cuestión analizada.

permiten identificar a unas personas dentro de un mismo grupo con las que se presupone compartir los mismos criterios de evaluación y juicio, a la vez que se identifican aquellos que están fuera como “extrañas” y se conciben como aquellas con las que no se comparten los mismos criterios, limitando la eficacia de la interacción. De este modo, la existencia de grupos étnicos genera una estructura para la interacción marcada a partir de las diferencias culturales. A su vez, en el estudio de Jenkins (2008) sobre la identidad social puso el foco en la relación dialéctica entre las definiciones internas y externas de los individuos.

Para analizar la complejidad vinculada a este tipo de procesos sociales Lamont y Molnár (2002) distinguen entre fronteras simbólicas (“symbolic boundaries”) y fronteras sociales (“social boundaries”). Las fronteras simbólicas son distinciones conceptuales a través de las cuales las personas categorizan objetos y separan a las personas en grupos, mientras que las fronteras sociales comprenden formas objetivadas de diferencia social como, por ejemplo, leyes o reglas institucionales. Esta distinción permite analizar los procesos sociales en profundidad, partiendo de la idea que el primer tipo de fronteras son intersubjetivas mientras que el segundo tipo son las que se manifiestan en los grupos. Así, hay una relación intrínseca en las dos tipologías: las fronteras simbólicas pueden acabar siendo fronteras sociales objetivables, mientras que la eliminación de fronteras sociales es posible cuando se deconstruyen las fronteras simbólicas (Lamont y Aksartova 2002).

Con una perspectiva de límites se hacen evidentes las tensiones entre las membresías más inclusivas y las ideas de ciudadanía más estrictas. Tanto los límites simbólicos como los sociales “are bases for opportunity hoarding and closure, including access to social rights” (Bloemraad et al. 2019, 90) Es decir, pueden ser la base para acaparar todas las oportunidades y no permitir el traspase de los límites por parte de los que no forman parte de un grupo específico. Así, por un lado, los límites sociales y simbólicos pueden tener un papel relevante en la creación de desigualdad y la ejecución del poder. Pero, por otro lado, los límites se pueden negociar, contestar y modificar.

Para Lamont (2000) es importante que el “boundary work” se analice de forma inductiva y se use para poder estudiar como las personas se definen en relación con los “otros”, y como se construyen los límites para diferenciar quien se considera dentro de un grupo y quien se sitúa fuera. A través de un estudio comparativo de trabajadores franceses y americanos, demuestra como en los patrones de auto-identificación y en la delimitación de límites entre grupos se

produce una diferencia relevante en función del contexto. Así, se producen diferentes delimitaciones de grupo en función de las herramientas culturales de cada situación estructural. De este modo, Lamont (2000) destaca como la agencia puede estar influenciada por el contexto en que las personas se encuentran. En sus palabras: "this is not to deny the importance of individual agency but to stress the fact that it is bounded by the differentially structured context in which people live" (2000: 260). Lamont cuestionó a Bourdieu por dar una importancia excesiva al capital cultural y por qué definía los límites a priori, y no de forma inductiva (Lamont 2009). Ella demostró como cuestiones como la moralidad, el capital cultural y el éxito se definen de forma distinta en función del contexto y en función de diferentes grupos (Lamont 2000). Siguiendo esta importancia del contexto y del análisis inductivo, la perspectiva de límites también se puede aplicar a estudio sobre los procesos de respuesta a la estigmatización de diferentes grupos minoritarios (Lamont et al. 2018). Los repertorios culturales y las fronteras de los grupos afectan estas experiencias y las respuestas a la discriminación. De este modo, analizar las respuestas a la estigmatización nos permite comprender cómo los individuos negocian las definiciones de identidad y alteridad.

Los procesos de reducción del estigma o desestigmatización se pueden analizar a partir de la consideración sobre el papel que juegan las condiciones sociales que hacen posible cambiar las construcciones culturales y las representaciones colectivas que justifican y respaldan los límites impuestos por las instituciones y las normas de la sociedad (Clair, Daniel, y Lamont 2016). De hecho, la modificación de las políticas y medidas que facilitan la reducción del estigma hacia parte de la sociedad pueden suponer una mejora relevante en la salud de la población en general. Las condiciones sociales que favorecen los procesos de desestigmatización a nivel estructural son: (1) la credibilidad de las nuevas construcciones culturales que nieguen las ideas anteriores con datos objetivos y basados en el conocimiento experto, (2), las nuevas ideas deben estar relacionadas con otras ideas preexistentes o con las ideologías predominantes (3) el grupo dominante puede percibir un destino parecido al del grupo estigmatizado. Estas condiciones se han producido para desestigmatizar grupos como las personas con SIDA en diferentes contextos, lo que demuestra que las representaciones colectivas y las construcciones culturales estigmatizantes no son estables sino que se pueden revisar a lo largo de la historia y en muchas ocasiones también pueden suponer un replanteamiento de leyes y políticas que refuerzan la exclusión de ciertos grupos estigmatizados (Clair et al. 2016).

Otra forma de analizar los procesos de desestigmatización es centrándonos en las experiencias y las respuestas de estigmatización que protagonizan las propias personas que lo sufren en primera persona. Ante el papel poderoso que tienen los estados y la estructura de la sociedad en establecer límites sociales y simbólicos, los grupos minoritarios y estigmatizados se caracterizan por negociar dichos límites a partir del uso de distintos marcadores raciales, étnicos y nacionales (Mizrachi y Herzog 2011). En el libro *Getting Respect* (Lamont et al. 2018) se analizan las experiencias de tres grupos distintos en tres países diferentes e identifican 5 tipos de respuestas: (1) la confrontación; (2) el “manejo del yo” o el cálculo sobre la respuesta; (3) la no respuesta; (4) la demostración del alto nivel profesional y educativo (5) el aislamiento. Esta categorización de respuestas permite entender las distintas formas de negociar los límites sociales y simbólicos a los que se enfrentan las personas que sufren estigmatización o discriminación. De esta manera, a través de las respuestas de estigmatización se van construyendo sus identidades colectivas y las auto-definición de las subjetividades.

Además, los miembros de los grupos estigmatizados tienen que confrontar la tensión por las implicaciones emocionales de la estigmatización, mientras que luchan por ganarse el reconocimiento tanto a nivel individual como colectivo (Lamont y Mizrachi 2012). Así, otro elemento clave del proceso de desestigmatización es el tema del “reconocimiento” que en relación con la membresía se define como como la extensión de la membresía cultural a más segmentos de la población (Lamont 2018). Según Lamont, es relevante analizar y atender las “brechas de reconocimiento” son las “disparities in worth and cultural membership between groups in a society” (Lamont 2018, 422). Entendiendo el reconocimiento como la cara opuesta de la estigmatización, Lamont sostiene que hay muchas razones que explican la importancia del reconocimiento. No solo es relevante para la dignidad humana y la justicia social, sino también para el bienestar y la salud social e individual. El estigma puede contribuir al empobrecimiento de las personas y de la salud emocional (Goffman 1998). Por lo tanto, el reconocimiento puede ser un medio a través del cual los individuos sienten que pertenecen a un grupo específico o piden ser definidos como parte del grupo. Las brechas de reconocimiento se pueden llenar extendiendo los límites sociales y simbólicos que definen un grupo, y contribuir así a los procesos de desestigmatización.

En definitiva, la perspectiva de los límites es útil para entender el impacto de la performatividad y la construcción de la subjetividad en las interacciones, sobre todo en situaciones de estigmatización y en las prácticas en las que se incluye la expresión pública de una religión. Tal

y como aborda Tavory (2009), es también importante tener en cuenta la anticipación de las categorizaciones que las personas realizan en sus interacciones de la vida diaria. La “consciencia marginal” puede ser un elemento central que se active en las interacciones cuando se producen expectativas anticipadas (Tavory 2009). En este sentido, es relevante considerar el papel de los posibles “hooks for interaction” o “ganchos de interacción” que hacen que las demás personas se vean obligadas a marcar límites de diferenciación. Por ejemplo, los símbolos religiosos como el velo pueden suponer un “gancho” en que se delega a las demás personas la identificación como musulmanas. Así, la expresión religiosa puede tener un papel relevante en la negociación de límites simbólicos y sociales y en la creación de estilos de interacción (Lichterman 2012). Tal y como apunta Lichterman (2012), si nos centramos en cómo se expresa la religión en lo público poniendo el foco en el contexto, podemos analizar mejor la relación entre la identificación religiosa y la acción. Las representaciones y el lenguaje religiosos se pueden usar para construir identidades y delimitar límites de grupo (Lichterman 2008). En esta línea, se puede analizar si se produce un “estilo de grupo” en el que se establece un patrón de interacción que se considera adecuado para actuar en un contexto específico. Esta idea de estilo de grupo o “group style” permite entender como un grupo de personas pueden gestionar la negociación entre límites a lo largo de las interacciones en las que se producen acciones performativas y el impacto que las interacciones tienen en la construcción de la subjetividad y en el replanteamiento de sus acciones. Lichterman y Eliasoph (2014) también proponen el concepto “estilo de escena” o “scene style”, para poder analizar la forma en que los actores llevan a cabo sus acciones cívicas en un espacio concreto. Siguiendo a Goffman y la importancia del impacto de la interacción, este concepto permite centrarnos en la escena, más que en el grupo, y poder analizar lo que sucede en un escenario o en varios. En este caso, en la esfera pública y en los espacios donde tienen lugar la participación política y/social de las mujeres musulmanas.

El análisis de estos procesos de negociación constante en las acciones de participación política y social de mujeres musulmanas a partir de todas estas perspectivas, no solo tiene implicaciones teóricas y empíricas interesantes sino también metodológicas. Antes de explicar en qué ha consistido la investigación, que será el tema del próximo capítulo, presento la perspectiva interseccional que ha sido tratada de forma transversal en toda la tesis, tanto a nivel analítico como metodológico.

1.4. La perspectiva interseccional

El concepto de interseccionalidad ha sido muy debatido y controvertido en la investigación social, pero también se ha destacado su potencial analítico y explicativo (Cho, Crenshaw, y McCall 2013; Shames 2017). Se empezó a usar en los años 1980s para hacer referencia a la intersección entre género y raza, de la mano de autoras que criticaron la marginación de las mujeres negras (Collins 2015; Crenshaw 1989, 1991). Crenshaw (1989, 1991) hizo uso de este término para poder denotar las maneras en qué factores de racismo y sexismo afectan las experiencias de mujeres negras en el ámbito laboral y de la violencia doméstica. Ella apuntó las maneras en qué raza y género interactúan formando aspectos estructurales, políticos y representacionales en contra de las mujeres negras (Crenshaw 1991: 1244). De esta manera, la interseccionalidad pretende renunciar a “single-axis framework”, destacando como diferentes estructuras de poder forman un sistema de opresiones entrelazadas o “interlocking oppressions” (Collins 2015). Esta nueva perspectiva ha tenido efectos importantes tanto en los debates teóricos como políticos. Por un lado, niega la relación binaria entre raza y género, aportando una perspectiva teórica más compleja para estudiar la identidad. Por otro, aporta una nueva perspectiva a la cuestión de identidad política. Mientras que críticos de la “identity politics” apuntan su dificultad de trascender la diferencia, para Crenshaw el principal problema es que ignora las diferencias intragrupalas (Crenshaw 1991: 1242).

Así, sin pretender desarrollar una nueva teoría de la identidad, Crenshaw propone un nuevo enfoque que pone en evidencia la necesidad de tener en cuenta múltiples factores de identidad, con el fin de entender cómo se construye el mundo social. Esto significa que, a pesar de haberse concebido en un contexto específico de contestación a la opresión y marginación de mujeres negras, el término de interseccionalidad se puede usar para un proyecto más amplio. De este modo, también se ha definido como un “nodal point” (Cho et al. 2013), que da a lugar a investigaciones abiertas que ponen en evidencia dinámicas entrelazadas como género, clase, raza, nación, entre otras. De hecho, autores como Nash (2008) han apuntado la posibilidad de ampliar el poder explicativo desde esta perspectiva. En esta línea, Patricia Hill Collins (2015), examina tres aspectos que caracterizan la interseccionalidad como un proyecto de conocimiento más amplio: (1) la interseccionalidad como campo de estudio, al analizar aspectos como su historia, límites y direcciones (2) como una estrategia analítica, es decir, como una perspectiva que permite nuevos enfoques de análisis al estudiar problemas o fenómenos sociales asociados

a cuestiones de desigualdad y (3) como una praxis crítica, cuando actores sociales hacen uso de la interseccionalidad para proyectos relacionados con la justicia social.

Esta tesis no es sobre el concepto de interseccionalidad por lo que la primera dimensión no es tomada en la investigación. Sin embargo, las otras dos características sí que son claves para tener en cuenta la perspectiva interseccional incorporada en esta tesis. Respecto a la segunda, he incluido la interseccionalidad como “una estrategia analítica”, ya que ésta se convierte en una herramienta útil para la investigación sociológica. Autores como Choo y Ferre (2010) han estudiado como la interseccionalidad se puede aplicar al análisis y a la metodología de los estudios sociológicos, analizando aspectos metodológicos como el de “dar voz” a grupos marginalizados. A pesar de destacar la utilidad de tener en cuenta dichas voces, destacan la necesidad de incluir un análisis de las relaciones que les afectan de manera interseccional. Es decir, defienden la necesidad de incluir una reflexión teórica de los retos de la interseccionalidad, más allá de la elección metodológica de “dar voz” a diferentes grupos marginalizados. Harris y Barthlow (2015), por su parte, afirman que la metodología cualitativa es muy útil para un marco interseccional, ya que se puede aplicar para poder entender experiencias variadas y poder examinar como identidades múltiples y entrelazadas pueden influir en la identidad de un informante. También defienden la aplicación de este marco en el estudio de la religión, como una de las identidades que pueden influir en la experiencia de la identidad. Por ejemplo, Rahman (2010) hizo un estudio en el que exploró la religión como un aspecto de la identidad interseccional de personas queer musulmanas. Otros autores defienden que la interseccionalidad revela como el poder crea identidades superpuestas, por lo tanto, esta perspectiva también incluye un análisis de las estructuras de poder y de desigualdad (Cho et al. 2013). En la presente tesis, esta perspectiva interseccional está presente tanto como estrategia metodológica – en la selección de mujeres de diferentes perfiles atendiendo a aspectos como la clase social, la edad, el nivel de estudios y el origen- y como perspectiva analítica – considerando el análisis de las múltiples dimensiones que caracterizan a las mujeres musulmanas y a la construcción de su subjetividad.

En referencia a la tercera característica de la interseccionalidad definida como “praxis crítica” (Collins 2015). Roberts and Jesudason (2013), destacan una paradoja de la interseccionalidad que la convierte en una herramienta útil para el cambio social: mientras la interseccionalidad atiende a la existencia de diferentes categorías, también presenta un potencial para crear coaliciones entre movimientos que luchan por el cambio social. Así, contrariando a las críticas

por ser divisibles, las alianzas entre “cross-movement mobilizations” evidencian la posibilidad de construir coaliciones políticas basadas en intereses entrelazados. Siguiendo una línea parecida, Chun, Lipstiz y Shin (2013) describen cómo la interseccionalidad es también usada como una estrategia para los movimientos sociales, a través del caso de estudio de AIWA (Asian Immigrant Women). Así, grupos sociales como AIWA se movilizan a partir de la identidad amplia de “Asiática” y la organización conecta con preocupaciones de grupos específicos de inmigrantes, mujeres y trabajadores y dirige sus problemas teniendo en cuenta las diferentes opresiones entrelazadas que sufren. De este modo, la interseccionalidad está impregnada en su labor, con el fin de crear nuevas identidades y poder transformar las injusticias sociales (Chun, Lipstiz y Shin 2013). En este sentido, veremos cómo las mujeres también hacen uso de este concepto y esta perspectiva para precisamente cuestionar la estigmatización que sufren como “mujeres musulmanas” y destacar, entre otras cuestiones, la diversidad interna y las diferentes cuestiones que las atraviesan a lo largo de sus experiencias.

En suma, en los últimos años en concepto de ‘interseccionalidad’ se ha ido construyendo analíticamente por parte de los movimientos sociales y la academia con el fin de poder comprender y articular las diferentes fuentes de discriminación (Platero 2012). Se ha convertido en un “enfoque teórico que subraya que el género, la etnia, la clase u orientación sexual, como otras categorías sociales, lejos de ser ‘naturales’ o ‘biológicas’ son construidas y interrelacionadas” (Platero 2012: 26). Pero además de servir como perspectiva teórica, diversos estudios utilizan este concepto como una herramienta analítica y praxis crítica para señalar los elementos de discriminación múltiple y apuntar la necesidad de no privilegiar un único aspecto identitario en el análisis de un grupo (Brown 2014; Shames 2017). Otros estudios han señalado los distintos elementos de opresión sin hacer uso específicamente del concepto interseccionalidad, sino hablando de doble o incluso “triple discriminación” (Parella 2003). Sin embargo, cabe destacar, que la perspectiva interseccional nos permite resaltar que las opresiones no se suman- tal y como puede sugerir el concepto doble o triple- sino que interaccionan entre ellas configurando las realidades personales y las trayectorias vitales complejas (Coll-Planas 2012). Por lo tanto, la interseccionalidad en esta investigación aporta una mirada compleja que permite entender y analizar las tensiones que se pueden producir en las mujeres musulmanas al negociar y decidir sobre su participación, ya sea a nivel social o político.

Capítulo 2. Consideraciones metodológicas

En este capítulo presento las consideraciones metodológicas que han acompañado el diseño de la investigación y la ejecución de esta tesis. En primer lugar, explico las técnicas de investigación y la perspectiva metodológica adoptada. En segundo lugar, detallo las cuestiones surgidas a partir de la reflexión sobre mi posicionalidad como investigadora, para acabar con un tercer apartado en el que se incluyen unas breves reflexiones sobre el impacto de la pandemia de la COVID-19 en la investigación.

2.1. Una investigación cualitativa

Esta investigación está basada en la combinación de distintas técnicas de investigación cualitativa, ya que el objetivo no es ofrecer una representación estadística, sino una comprensión profunda de los factores y características que explican el fenómeno analizado (Verd y Lozares 2016). Las técnicas que se han combinado son la observación etnográfica, las entrevistas semiestructuradas y la revisión de prensa y redes sociales de forma complementaria. Todas estas técnicas se han ido desarrollando des del principio de la tesis doctoral y se han intentado mantener y adaptar ante la nueva situación derivada por la pandemia de la COVID-19. Debido a la relevancia del tema, al final del capítulo se expondrán con más detalle las principales particularidades derivadas por la pandemia y el impacto que ha tenido en la investigación doctoral.

La primera técnica de investigación ha sido la de la **observación etnográfica** en conferencias y eventos de la ciudad de Barcelona. El criterio principal de selección de estos eventos ha sido que alguna o varias mujeres musulmanas participasen de alguna manera, ya sea organizando la actividad o protagonizando una de las ponencias o charlas. En la observación de estos eventos he tomado notas sobre los diferentes aspectos como el número de asistentes, el perfil del público, las entidades o asociaciones organizadoras o implicadas, la duración y los temas tratados. La mayoría de los eventos observados tenían un formato de conferencia en el que la participación como asistente quedaba más limitada a la mera observación y escucha. En algunos casos, consistían en talleres o formatos de actividades más pequeños en los que la observación también implicaba una participación más activa en la actividad. Sin embargo, he intentado mantener una posición prudente para poder asegurar la objetividad y poder recoger el máximo de información. Cuando ha sido posible, he tomado notas durante los mismos eventos para

evitar olvidar detalles importantes, usando libreta o la aplicación de notas del teléfono móvil. Estas observaciones a eventos han tenido lugar desde el principio de la de la tesis doctoral en el año 2017 y se han realizado de forma intensiva hasta diciembre del año 2019. A partir del año 2020, a pesar del inicio de la pandemia, también he realizado observaciones de eventos virtuales como seminarios virtuales o emisiones en directo de redes sociales como Instagram. En la observación de eventos virtuales he recogido notas siguiendo la misma metodología que en los eventos presenciales, aunque hay datos que no se han podido documentar de forma precisa como el perfil de las personas asistentes.

Las observaciones etnográficas han sido la principal entrada al campo de investigación, ya que han sido el punto de partida para poder identificar las principales temáticas abordadas y poder detectar los principales actores claves y potenciales informantes. Durante los primeros meses de la investigación doctoral, la asistencia a estos eventos me permitió poder iniciar un listado de mujeres musulmanas a las que poder entrevistar más adelante, a la vez que iba realizando un mapeo de asociaciones y de partidos políticos que tenían un papel relevante. Debido a la especificidad del caso de estudio analizado y del perfil de las informantes principales, en los primeros meses la participación en estos eventos fue muy discreta para poder mantener una cierta distancia y poder planear de forma efectiva las siguientes fases de la investigación. La mayoría de estos eventos se caracterizaban por estar abiertos a todo tipo de público, por lo que ha habido un “acceso abierto al campo”, que ha facilitado el contacto directo sin intermediación (Verd y Lozares 2016). En algunos casos las actividades tenían un acceso mas restringido, por ser espacios no mixtos o por requerir inscripción previa. Mi participación en este tipo de eventos tampoco suponía una experiencia de ruptura (Garfinkel 1990) ya que mi perfil podría encajar en el potencial público esperado en este tipo de eventos. Además, a lo largo de la consecución de la tesis he colaborado con entidades sociales como Associació Antropologies⁵ y la asociación AUDIR⁶. Mi participación en proyectos de estas asociaciones basadas en temas afines como la

⁵ Associació Antropologies es un colectivo interdisciplinar de personas formadas en antropología, que se retomó en 2015 después de que se fundará originariamente por otro grupo de personas en el año 1986. La iniciativa surgió mayoritariamente de un grupo de estudiantes del master de Antropología y Etnografía de la Universitat de Barcelona y egresados del grado de antropología de la misma universidad, con el objetivo de difundir la mirada antropológica en diferentes ámbitos, fuera del ámbito universitario. En los últimos años hemos llevado a cabo distintos proyectos socioculturales, formativos e investigación. Durante la investigación doctoral he estado implicada, junto con otras compañeras, en proyectos como la ruta antropológica “Barcelona, ¿ciutat de negres?”, o los ciclos de conversatorios con el mismo nombre sobre colonialidad.

⁶ AUDIR es una asociación de diálogo interreligioso e interconviccional de Barcelona, que aglutina personas de diferentes tradiciones religiosas o convicciones para promover el conocimiento, el diálogo interreligioso y la perspectiva de la cultura de paz. Empecé a colaborar en la entidad en 2016 en el proyecto de “La Nit de les Religions” y también he sido una de las coordinadora del grupo AUDIR JOVE. El proyecto de AUDIR JOVE

promoción del diálogo interreligioso y la lucha contra el racismo y la islamofobia también hizo más cómoda mi observación y el contacto con otras personas asistentes y/o participantes.

Con el avance de la investigación, cuando consideré que era el momento de empezar a realizar entrevistas, la asistencia a estos eventos fue una de las formas principales para contactar con posibles mujeres a las que entrevistar. En muchas ocasiones, utilizaba los minutos posteriores a los eventos para acercarme a ellas para exponerles mi investigación y pedirles el contacto. Además, también era una oportunidad para empezar a exponer algunas cuestiones que después recogía en las notas de campo y retomaba en las entrevistas.

La segunda técnica clave utilizada ha sido la de las **entrevistas semiestructuradas** en profundidad. He realizado 30 entrevistas a mujeres de distintos perfiles, con el objetivo de poder conocer sus experiencias y analizar aspectos que van más allá de sus prácticas y comportamientos y sus trayectorias de vida (Lamont y Swidler 2014; Velasco 1997). También he entrevistado a 7 informantes clave, cuyos perfiles se detallarán más adelante, para poder tener más información sobre las especificidades del contexto local.

En referencia al primer grupo de entrevistas, en un primer momento focalicé el estudio a mujeres que se identifican y se autodefinen claramente como musulmanas en el espacio público. Sin embargo, con el avance de la investigación y, sobre todo a raíz de las observaciones etnográficas, identifiqué un perfil de mujeres que estaba tomando relevancia en el mismo ámbito. Es el caso de mujeres que han crecido en familias musulmanas, pero han decidido abandonar la religión y articulan una participación social explicando sus experiencias de crítica al islam. Este grupo de mujeres empezó a ser más conocido en el ámbito público a partir de la publicación del libro *Siempre han hablado por nosotras* de Najat El Hachmi (2019). Hasta el momento ella era conocida por ser una escritora de origen marroquí que había ganado varios premios por libros escritos en catalán. A diferencia de las novelas de ficción que había publicado anteriormente, este libro es un ensayo en el que ella muestra su crítica al movimiento feminista y al uso de símbolos como el hiyab. A raíz de esta publicación, se empezaron a organizar eventos de presentación del libro y de debate en muchos espacios. El auge de este discurso empezó a estar presentes en eventos sobre la islamofobia y mujeres que se definen como musulmanas empezaron a hablar del impacto del fenómeno “exmuslims”. También era un tema que

tiene como objetivo el empoderamiento de jóvenes de diferentes tradiciones religiosas y convicciones no religiosas, a través de diferentes tipos de actividades y formaciones.

empezaba a salir en algunas entrevistas. Al ver que era una cuestión que iba ganando visibilidad y cada vez más presencia en diferentes ámbitos, decidí entrevistar a algunas mujeres de este perfil para poder conocer sus experiencias en profundidad. También observé diferentes eventos y charlas en las que participaron, la mayoría de ellos virtuales, ya que coincidió con el inicio de la pandemia.

Respecto al segundo grupo de entrevistas a informantes clave, éstos han sido técnicos/as del Ayuntamiento de Barcelona, representantes de partidos políticos y mujeres referentes del movimiento feminista en Barcelona. En primer lugar, he entrevistado a 2 técnicas del Ayuntamiento de Barcelona, para poder conocer la perspectiva del ayuntamiento en estos temas y el impacto de programas como el “Programa Interculturalitat”. En segundo lugar, he entrevistado a 3 representantes políticos de los partidos que han incluido a mujeres musulmanas en sus listas electorales, Esquerra Republicana de Catalunya, Partido Socialista de Catalunya y En Comú Podem. En tercer lugar, he entrevistado a 2 mujeres que han estado vinculadas durante varios años al movimiento feminista de Barcelona, que también han aportado visión incluyendo una perspectiva histórica sobre la relación entre el feminismo y el islam. Una de ellas ya no es activa en el ámbito social ni político, pero estuvo implicada en la celebración de los primeros congresos sobre feminismo islámico en Barcelona. La segunda ha sido activista en el movimiento feminista de Barcelona durante mucho tiempo y forma parte de una de las organizaciones motoras de la lucha feminista en Barcelona. En el análisis del contexto local también he utilizado los datos de 2 entrevistas a personal del Ayuntamiento de Barcelona que se realizaron como parte del proyecto I+D⁷ en el que he colaborado de forma paralela a la realización de la tesis doctoral. Una entrevista la realizó un compañero del proyecto y la otra la realicé junto con otro compañero.

Tal y como se ha mencionado anteriormente, la principal forma de contacto y selección de las potenciales entrevistadas ha sido durante las observaciones etnográficas. Esto también se ha complementado con la técnica de “bola de nieve”, ya que al final de las entrevistas les preguntaba sobre recomendaciones de otras chicas a las que pudiese entrevistar. En los casos de mujeres con menos participación pública o en que ha sido difícil establecer el contacto de forma directa, se ha usado contactos intermedios a modo de “gatekeeper” o a partir del muestreo por bola de

⁷ El proyecto se titulaba “EREU-MyB-Expresiones Religiosas en el espacio urbano de Madrid y Barcelona” (ref:) y he formado parte del equipo del caso del islam en Barcelona, que se centró principalmente en el análisis de la festividad de la Ashura.

nieve, a partir de contactos de otras personas informantes o incluso amigos del ámbito asociativo (Verd y Lozares 2016). Así, la mayoría de los contactos se han hecho de forma informal sin protocolos de información, aunque siempre ofreciendo la posibilidad de dar más detalles de la investigación si así se requerían. Los minutos previos a las entrevistas han sido usados para explicar en detalle las particularidades de la tesis y dar la oportunidad que las informantes pudiesen hacer alguna pregunta específica. En el caso de los contactos a representantes políticos y técnicas del ayuntamiento y activistas, en la mayoría de los casos se ha establecido un contacto formal a través de los correos institucionales disponibles en las páginas webs. No se ha hecho ningún protocolo, pero si se escribían correos electrónicos detallados formales explicando la investigación y los objetivos principales de ésta, para justificar la demanda de la entrevista.

Para la selección de los perfiles de mujeres entrevistadas además se ha seguido el enfoque interseccional, intentando que haya una diversidad de perfiles en la muestra entrevistadas. Es decir, intentando que haya mujeres de diferente clase social, edad, origen, nivel estudios, entre otros. Tomé especial atención a incluir mujeres que no sean únicamente migrantes, sino que hubiese también hijas de migrantes y mujeres conversas. Tal y como se detallará en el último apartado de este capítulo, la perspectiva interseccional se ha tenido presente a lo largo del desarrollo de la tesis en diferentes ámbitos, tanto a nivel metodológico como analítico. Sin embargo, la muestra también ha estado limitada a las reacciones de las propias mujeres ante una posible entrevista. A pesar de que la mayoría de las chicas y mujeres recibían la propuesta de entrevista de forma positiva, otras mostraron su rechazo y recelo ante la idea de convertirse en “objetos de estudio”. Esta cuestión, que está relacionada con mi posicionalidad ante las informantes, se tratará de forma más extensa en el siguiente apartado, ya que ha sido un elemento de reflexión constante en la investigación.

Estas entrevistas han estado divididas en cuatro bloques temáticos para poder asegurar que se tratan distintos ámbitos: datos personales y familia, relaciones sociales, participación política/social y religión. Antes de cada entrevista, el guion se adaptó a cada mujer en función de su perfil y de posibles peculiaridades de su trayectoria. El guion incluía un listado de ejemplos de preguntas, para poder alternar diferentes tipologías. Siguiendo la clasificación de Spradley (2016), se intentaba incluir desde preguntas más descriptivas, preguntas estructurales, que requieren explicaciones detalladas, a preguntas de contraste, que permiten cuestionar como las informantes entienden distintos procesos a través de la comparación y el contraste con otros

casos (Spradley 2016). Sin embargo, no siempre he seguido el guion de forma estricta en las entrevistas, sino que se han ido adaptando al desarrollo de éstas. Es decir, en las entrevistas se han intentado adoptar técnicas específicas que puedan favorecer una “comunicación natural”, haciendo “entrevistas indirectas” en las que la investigadora intenta influir lo menos posible y deja que sea la informante quien hable sin límites y lo haga en “sus propios términos” (Hammersley y Atkinson 2001). Así, he priorizado la posición de “escucha activa” para poder relacionar las intervenciones de las personas entrevistadas con los objetivos de la investigación. Por ejemplo, si una mujer empezaba la conversación explicando una anécdota o cómo empezó en el ámbito asociativo dejaba que pudiese hablar y que pudiesen emerger “conceptos experienciales”(Guber 2001). Sin embargo, a pesar de esta preferencia por la “no directividad” y evitar entrevistas subordinadas a una estructura fija, se siguieron las técnicas propias de las entrevistas semi-dirigidas o semi-estructuradas, en las que la entrevistadora va controlando la conversación y guiando los temas que se van tratando (Quivy y Van Campenhoudt 1992). Es decir, se siguió una guía con un listado de bloques temáticos para poder cubrir las cuestiones claves de la investigación (Devillard, Franzè, y Pazos 2012).

Como en la mayoría de las ocasiones las entrevistas han tenido lugar después de observar a las mujeres en diferentes tipos de eventos, también se añadían preguntas para conocer más detalles y complementar la información obtenida. Esto ha servido para contrastar datos y poder analizar el impacto de la posible participación en los diferentes eventos podría tener en la propia trayectoria de las mujeres. Además, durante las entrevistas también se han registrado notas a mano para poder obtener aquellos datos que no quedan registrados en la grabadora y las conversaciones previas y posteriores a la entrevista. Así, siguiendo lo que afirma Velasco, la entrevista y la observación han sido dos técnicas complementarias, que permiten ampliar el marco temporal y espacial de lo que se observa y analiza. Mientras que la observación permite contrastar lo que sucede en realidad de lo que se comunica en una entrevista, la entrevista aporta los significados y el sentido de las acciones que se observan. De este modo, las entrevistas son muy útiles para poder “triangular” con el resto de las técnicas de investigación, con el objetivo de obtener y ofrecer una comprensión más profunda sobre el objeto estudiado (Hammersley y Atkinson 2001; Lareau 2012).

La mayoría de las entrevistas se han hecho de forma presencial, en espacios como cafeterías. Las mujeres podían proponer el espacio donde hacer la entrevista mientras que yo ofrecía mi máxima disponibilidad para desplazarme y adaptarme a sus horarios. Todas las entrevistas, a

excepción de una, se han grabado después de recibir el consentimiento verbal informando sobre la investigación y el uso anonimizado de los datos obtenidos y los datos personales. También se pedía consentimiento para grabar las entrevistas. De forma verbal, se hacían explícitos los principios éticos básicos de la investigación: los objetivos de la investigación, la anonimización y confidencialidad de los datos aportados y la información recogida y el respeto a la intimidad y privacidad. Para este último punto, se dejaba claro que si había alguna pregunta que no quisieran responder no se verían en ningún caso obligadas a responder. Algunas chicas confirmaron que su nombre y su información podía ser pública, pero se ha mantenido de forma coherente el anonimato en todos los casos usando pseudónimos⁸. Las entrevistas se han realizado en castellano y en catalán⁹, siguiendo la preferencia de las personas entrevistadas. Tal y como se explicará más adelante, ante la situación excepción de la COVID-19 y la dificultad de programar entrevistas presenciales, se incorporó en la metodología la posibilidad de hacer entrevistas online.

Finalmente, la observación de eventos y la realización de entrevistas se ha complementado con una **revisión constante de prensa y redes sociales**, con el fin de hacer seguimiento sobre la presencia y el impacto de la participación política y social en distintos ámbitos. Se han revisado continuamente plataformas virtuales como Facebook, Instagram y Twitter, con el fin de poder seguir las actividades de las mujeres que son activas. Las intervenciones que se consideran más relevantes se han recogido en las notas de campo. Además, este seguimiento es la vía principal por la cual se han identificado los diferentes eventos a los que asistir. Al seguir los perfiles de la mayoría de mujeres en diferentes redes he podido recibir la información de carteles y convocatorias de las actividades en las que participan. Esta información sobre la difusión también se ha añadido en las notas de campo para poder tener en cuenta el tipo de difusión. Así, el objetivo de este seguimiento no era hacer un análisis de redes sistemático, sino poder complementar la información obtenida en entrevistas y en los eventos observados.

⁸ Se hace referencia a los nombres reales de las mujeres cuando se analiza información pública o partes de los libros que han escrito, ya que no es información que resulte de las entrevistas. Cuando se hace referencia a los datos obtenidos por las entrevistas, se mantiene el anonimato para garantizar que no se identifica a la persona.

⁹ El idioma original de la entrevista se ha mantenido en la transcripción y análisis de las entrevistas.

2.2. Mi posicionalidad como investigadora: retos metodológicos del tema estudiado

Tal y como se ha hecho explícito anteriormente, uno de los retos metodológicos principales de esta investigación es el relativo a mi posicionalidad frente a las mujeres informantes. Tomé consciencia de esta cuestión de forma más clara cuando le pregunté a una chica sobre la posibilidad de ser entrevistada. Pese a tener cierta confianza después de haber hablado con ella varias veces, ella me contestó directamente algo como “mejor tomamos un café y te explico cómo me siento siendo objeto de estudio”. Lejos de ser una mera anécdota, esta situación se fue repitiendo cuando algunas mujeres me comentaban que no se sentían a gusto siendo entrevistadas. En un primer momento, estas reacciones me generaron una incomodidad al sentirme como “outsider” analizando un grupo estigmatizado. A pesar de no ser la primera vez que investigaba sobre islam y género y que siempre había tenido presente no objetivar la categoría “mujer musulmana”, era la primera vez que esta incomodidad se convertía en un reto metodológico. Con el tiempo, me di cuenta de que precisamente esta incomodidad y estas situaciones me estaban aportando datos relevantes sobre el perfil de mujeres analizados, y sobre cuestiones claves metodológicas y epistemológicas que cada vez son más relevantes, sobre todo en estudios sobre grupos estigmatizados y en contextos minoritarios.

En primer lugar, esta cuestión puso en evidencia la tensión entre “insider/outsider” cuando se estudian grupos de personas o cuestiones relativas a un perfil específico de personas. Muchas veces estos debates están centrados en la objetividad o subjetividad de la investigación, en función de la vinculación emocional y personal. Tal y como afirma Knott (2009), en un contexto secular occidental los estudios sobre las religiones también deben tener presentes las posibles implicaciones epistemológicas y metodológicas derivadas de la propia posicionalidad de la persona investigadora. Así, ante los diferentes modelos de participación y observancia que propone Knott, ella destaca que es importante reflexionar sobre los diferentes aspectos positivos y negativos de cara a la investigación. En esa misma línea, Dwyer y Buckle (2009) detallan los distintos límites de la posición “insider” y “outsider”, destacando que lo más importante es “an ability to open, authentic, honest, deeply interested in the experience of one’s research participants, and committed to accurately and adequately representing their experience” (2009: 59). Es decir, destacan que lo relevante es ser consciente de los diferentes aspectos que implican el ser parte o no del grupo estudiado. Además, ellas también apuntan que la visión insider/outsider es muy simplista, y a veces elude complejidades añadidas al proceso

de investigación. Ser o no ser parte del grupo estudiado no implica necesariamente semejanza y distinción respectivamente. De hecho, las personas investigadoras, de alguna forma ocupan un “espacio intermedio” (“space between”) (Dwyer y Buckle 2009), caracterizado por el conocimiento sobre el tema y el tiempo invertido en la investigación. En este sentido, la perspectiva cualitativa también es un elemento clave, ya que las técnicas utilizadas nos acercan a los participantes (Dwyer y Buckle 2009). En la presente tesis, llevar a cabo estas técnicas cualitativas durante un tiempo extenso ha permitido establecer relaciones de confianza y de empatía con las participantes, con las que se ha intentado ir resolviendo esta tensión entre la mirada externa e interna.

En segundo lugar, esta tensión también revela cuestiones interesantes sobre el caso específico gestión del islam y las investigaciones sobre musulmanes en Europa. En las últimas décadas los estudios sobre el islam son cada vez más abundantes, respondiendo a una relevancia sociológica, pero también un interés social y político creciente. Según Sunier (2014), la mayoría de investigaciones se han centrado en la gobernanza del islam con un énfasis especial en temas de securitización y control, e incluso de “domesticación del islam”. Este tipo de producción afecta el estudio de aspectos como la religiosidad cotidiana y en ocasiones olvida el análisis de la agencia de las propias personas musulmanas. De este modo, las personas musulmanas ven como cada vez hay más estudios que hablan “sobre ellos”, que hacen que se puedan sentir únicamente como “objetos de estudio”. Además, la preeminencia de este tipo de estudios también hace que perfiles concretos de personas reciban una gran cantidad de peticiones de entrevistas, que las acaben saturando y, por consiguiente, acaben rechazando ser entrevistadas.

Esta situación ha generado dos reacciones que han sido evidentes a lo largo de esta investigación. Por un lado, ha generado la reacción de rechazo de mujeres ante la posibilidad de ser entrevistadas por haber tenido experiencias negativas previas y no querer contribuir a esta objetivación de las mujeres musulmanas. Por otro, ha habido mujeres que han visto en esta tesis doctoral la oportunidad de contrarrestar otro tipo de estudios y poder contribuir a romper estereotipos sobre ellas. Es decir, también ha habido mujeres que han agradecido la oportunidad de poder participar presuponiendo un nivel profundo de reflexión y de análisis, frente otros tipos de estudios más sencillos o con menos nivel académico. También es interesante destacar que esta tensión sobre su objetivación está directamente relacionada con una de las reclamaciones principales de la participación social y/o política de las mujeres musulmanas que se analizan en esta tesis: la relativa a la necesidad de ocupar ciertos espacios y protagonizar

ciertas luchas. Tal y como se verá en los próximos capítulos, muchas mujeres lideran conferencias sobre mujeres musulmanas destacando la necesidad de que sean ellas mismas las que hablen de ellas mismas. Es decir, esta tensión también ha estado presente en el propio análisis del trabajo empírico y de las características de la participación política y social de las mujeres.

Finalmente, siendo mujer y haciendo una tesis que incluye el género como una de las cuestiones claves, esta tensión también es relevante desde una perspectiva feminista. La cuestión de “insiderness” y “outsiderness” con una perspectiva cualitativa y feminista, abre más preguntas que respuestas (Acker 2001). Sin embargo, obliga todavía más a poner el foco en la reflexividad metodológica y epistemológica, y en el impacto de la construcción de categorías de análisis basadas en la diferencia (Acker 2001). Hill-Collins (1986) apunta a la necesidad de tener en cuenta la “auto-definición” de las mujeres como estrategia para contraponer y resistir a la tendencia objetivadora de los sistemas de dominación. La perspectiva feminista también apuesta por una investigación más participativa, con metodologías innovadoras como la “investigación-acción-participativa” (Kemmis y McTaggart 2000). Aunque este tipo de metodologías no son fácilmente aplicables a las características implícitas de una tesis doctoral, a lo largo del desarrollo de la tesis y en la planificación de las técnicas he sido consciente de la relación jerárquica que se produce entre entrevistadora e informante, y he intentado apostar por las conversaciones informales y estar atenta a posibles incomodidades de las informantes durante el proceso de la investigación. Mi implicación en asociaciones y proyectos sociales mencionadas más arriba, junto con las relaciones personales, e incluso familiares, establecidas antes y durante la investigación, también han sido un elemento clave para resolver estos retos metodológicos y demostrar mi sensibilidad sobre ciertos temas. Además, tal y como he explicado en la introducción, la perspectiva interseccional se ha incorporado en la investigación desde el principio como herramienta metodológica y analítica clave para evitar la simplificación y la objetivación de la categoría “mujer musulmana” o “mujer exmusulmana”.

2.3. Investigar en tiempos de COVID-19: algunas reflexiones

Si toda investigación cualitativa está sujeta a cambios y reformulaciones a lo largo del avance de la investigación, esto ha sido más relevante y evidente con una investigación en curso en plena pandemia de la COVID-19. Esta situación surgió en la tercera anualidad de la tesis doctoral, cuando estaba realizando el trabajo de campo en el Reino Unido. De hecho, esta tesis estaba

inicialmente diseñada para ser un estudio comparativo entre las ciudades de Barcelona y Birmingham. El avance y agravamiento de la situación interrumpió el trabajo de campo e hizo imposible retomarlo en las mismas condiciones que se había realizado en Barcelona. Después de mucho tiempo de incertidumbre, se decidió replantear la investigación centrando el caso de estudio de la ciudad de Barcelona y adaptar las técnicas ya iniciadas.

Ante este nuevo replanteamiento, se amplió el trabajo de campo en Barcelona haciendo más entrevistas a mujeres y a informantes clave y observaciones de eventos virtuales. Debido a la nueva situación y las restricciones sanitarias impuestas, incorporé la metodología de entrevistas online, a través de la plataforma Zoom o Meet de Google. En este tipo de entrevistas, la posibilidad de conectarse mediante una videollamada con una cámara hace que la interacción sea parecida a las entrevistas presenciales (Janghorban, Roudsari, y Taghipour 2014). Además, ha sido una opción más flexible ante las restricciones, y que incluso puede facilitar la disponibilidad y predisposición de las informantes que no tienen que desplazarse. Esta opción también evitó que la pandemia fuese el motivo para rechazar la posibilidad de ser entrevistada. Sin embargo, este tipo de entrevistas también han presentado limitaciones a la hora de poder establecer conversaciones más informales más allá de la entrevista, y pudiendo generar un ambiente más formal. Aunque la conversación se puede alargar después de las preguntas de la entrevista e, incluso de la grabación, el cansancio que produce las pantallas ha limitado que esto se produzca y los momentos de informalidad han sido mucho menores que en las entrevistas realizadas en formato presencial.

A pesar de esta inclusión de entrevistas virtuales en la metodología durante la pandemia, es interesante destacar que en este periodo muchas entrevistas también fueron presenciales. Cuando las contactaba, les ofrecía siempre la posibilidad de escoger entre la opción virtual y la presencial y 8 de 16 casos prefirieron la segunda opción. Esto fue algo que me sorprendió mucho al principio, pues algunas de ellas ni me conocían y preveía una reticencia mayor a un encuentro presencial. Muchas de ellas justificaban su preferencia para vernos de forma presencial en cafeterías para evitar la saturación virtual que estaba generando la pandemia. Además, al ser encuentros de solo dos personas era fácil poder quedar en bares o cafeterías de las zonas de la ciudad que ellas preferían. En estos casos, las condiciones en las que se llevaba a cabo la entrevistas eran muy parecidas a las que se habían realizado antes de marzo del 2020.

En referencia a la observación de eventos, el formato virtual pronto sustituyó a la celebración de actos presenciales previos a la pandemia. La incertidumbre generada por la imposibilidad de prever como se iba a producir el trabajo de campo y cuánto iba a durar el confinamiento, la pude compensar con la posibilidad de ir haciendo observaciones en diferentes tipos de actividades. Una de las primeras tensiones que se surgieron de esta situación fue la sensación de que se podría perder la importancia del contexto local que habían tenido las anteriores observaciones. En los eventos virtuales empezaron a ser invitadas mujeres que no necesariamente viven en Barcelona. No obstante, me centré especialmente en aquellas actividades virtuales que se estaban organizando desde las propias entidades locales que ya tenía identificadas, e incluso por el propio Ajuntament de Barcelona y la Oficina d'Afers Religiosos. También me preocupaba que había datos que no podría obtener como la del perfil de asistentes, y que no era tan fácil fomentar el contacto directo y la interacción con las participantes y las asistentes. Sin embargo, estas observaciones fueron una alternativa sencilla para acabar de completar el trabajo de campo. Además, una de las cuestiones principales y novedades, fue la celebración de directos en Instagram de chicas que ya seguía y que aportaron nuevos datos. En esta línea, la pandemia podía abrir debates sobre el impacto de las redes sociales en la participación política y social de las mujeres, e incluso el impacto de la misma situación vivida por el confinamiento en sus trayectorias. Sin embargo, como todo surgió con el trabajo de campo avanzado y con entrevistas ya hechas, este tipo de análisis también hubiese presentado más limitaciones y hubiese requerido una investigación más larga y una revisión de las trayectorias analizadas antes de la pandemia. Así, a pesar de los cambios surgidos por la pandemia, se ha intentado adaptar el trabajo de campo para poder concebirlo una continuidad y que no se ha hecho un análisis en profundidad sobre cómo ha afectado la pandemia en ese sentido.

Capítulo 3. Barcelona, ¿un escenario de oportunidades?: diversidad religiosa, políticas interculturales y tejido asociativo

Como hemos visto en la historia de Miriam Hatibi, la organización de una manifestación en Barcelona después de los atentados terroristas fue una de las oportunidades en las que ella pudo participar públicamente como ciudadana española, catalana y musulmana. Este ejemplo muestra que las mujeres no desarrollan sus acciones performativas ni negociaciones de forma aislada, sino que lo hacen en relación con el contexto social, político y religioso en el que se encuentran. En aquel momento, tal y como se detallará en este capítulo, las políticas concretas de gestión de la diversidad religiosa en Barcelona, junto con las políticas de lucha contra la islamofobia, favorecieron que Miriam Hatibi tuviese un papel protagonista en los mensajes de condena de los actos terroristas. Como muchas ciudades europeas, el paisaje religioso de Barcelona se caracteriza por haberse transformado y diversificado en las últimas décadas de forma significativa (Martínez-Ariño 2018). Además, entre otras cuestiones, es una ciudad que se caracteriza por haber activado políticas de gestión de la diversidad religiosa y por contar con un amplio tejido asociativo a nivel local. Este contexto es clave para entender las condiciones en las que tiene lugar la participación social y política de las mujeres protagonistas de esta tesis. En esta investigación, la ciudad de Barcelona es el escenario principal en el que las mujeres desarrollan su participación, y donde encuentran facilidades o dificultades en este sentido. En este capítulo, después de introducir brevemente las características principales de la diversidad religiosa de la ciudad de Barcelona analizaré tres cuestiones claves que configuran la estructura de oportunidades políticas de la ciudad: las políticas de gestión de la diversidad religiosa del Ayuntamiento de Barcelona, los diferentes tipos de asociaciones donde las mujeres participan y las estrategias desarrolladas por los principales partidos políticos.

3.1. Barcelona: la diversidad religiosa de la ciudad

El mapa religioso de muchas ciudades europeas ha cambiado en las últimas décadas desafiando las narrativas clásicas sobre la secularización, y planteando nuevos retos entorno al papel de la religión en el espacio público. En esta tendencia, Barcelona no ha sido una excepción, sino que además es uno de los casos más paradigmáticos por su gestión dirigida a la promoción de la diversidad religiosa (Griera 2016)

El aumento de la diversidad religiosa y la consecuente transformación del panorama religioso de la ciudad se ha debido, aunque no exclusivamente, a los movimientos migratorios de las últimas décadas (Martínez-Ariño 2018). Actualmente, el 22,4% de la población de Barcelona es de origen extranjero, principalmente de países como Pakistán, China, Marruecos, Colombia, Italia y Francia¹⁰. El crecimiento mayor tuvo lugar durante los primeros años del siglo XXI, y se mantuvo estable en las últimas dos décadas. Una de las consecuencias claves de este crecimiento de la diversidad religiosa en la ciudad ha sido la creación y apertura de muchos nuevos centros religiosos y el aumento de sus miembros.

Según los últimos datos disponibles ofrecidos por el Mapa de las Religiones¹¹, actualmente hay 7405 centros de culto de 14 confesiones diferentes en Catalunya (Direcció General d'Afers Religiosos 2020). De las minorías religiosas, la tradición que ha tenido un crecimiento más destacado en los últimos años han sido las iglesias evangélicas con una presencia actual de 788¹² centros. En el caso del islam, es la segunda religión minoritaria con más representación, con un total de 284 oratorios en toda Catalunya. En la ciudad de Barcelona, hay 31 oratorios musulmanes, frente a las 184 iglesias evangélicas y los 27 centros budistas, entre otros.

A pesar de este aumento de la diversidad religiosa, cabe tener en cuenta que el fenómeno no es nuevo, ni está únicamente asociado a la inmigración. De hecho, Martínez-Ariño (2018) clasifica las congregaciones entre tres tipos en función de quien las compone. En primer lugar, identifica aquellas religiones que se pueden denominar “religiones inmigrantes”, que son aquellas formadas mayoritariamente por personas nacidas fuera de España, y que hacen uso de los idiomas de sus países de origen como el árabe, el urdu, el punjabi el griego o el ucraniano. Es el caso del islam, el sikhismo y las iglesias orientales o ortodoxas. En segundo lugar, denomina como “religiones importadas” aquellas que son seguidas principalmente por personas nacidas en el país, aunque no de forma exclusiva, como en el caso de los Testigos de Jehová, el Taoísmo,

¹⁰ Información disponible en la página web del Ayuntamiento de Barcelona con datos hasta el 2021, véase: https://ajuntament.barcelona.cat/estadistica/castella/Estadistiques_per_temes/Poblacio_i_demografia/Documents_relacionats/pobest/a2021/part1/index.htm [último acceso: 24/04/2022]

¹¹ El proyecto del Mapa Religioso de Catalunya es un encargo de la Dirección General de Asuntos Religiosos (Direcció General d'Afers Religiosos), que se inició en 2001 con el objetivo de poder mapear la presencia de las minorías religiosas de Catalunya. La ausencia de un registro formal de la afiliación religiosa en el censo, junto con el aumento de la presencia y la visibilidad de la diversidad religiosa del territorio hizo relevante la existencia de este proyecto (Martínez-Ariño, 2018).

¹² Mapa religiós de Catalunya disponible en la web: <http://justicia.gencat.cat/ca/ambits/afers-religiosos/estudis/Mapa/> [último acceso: 24/04/2022]

el Hinduismo o el Budismo. En este tipo de comunidades o centros, además, hacen los servicios y actividades en catalán o en castellano. Finalmente, Martínez-Ariño (2018) identifica un tercer grupo de religiones que se caracterizan por estar formadas por una población muy diversa. En este grupo destaca especialmente el caso de los protestantes, en las que hay algunas comunidades con personas originarias de países de Sud-América, otras lideradas por personas de países de África, Asia u otros países europeos y también por personas catalanas o españolas.

En este escenario, otra cuestión clave que hay que tener en cuenta es la diversidad interna de las propias minorías religiosas, que también explica que haya múltiples centros de la misma religión en una misma ciudad. En el caso del islam, por ejemplo, se han ido creando centros diferentes en función de los países de origen y las diferencias doctrinales (García-Romeral 2013). La presencia creciente de musulmanes en Barcelona se deriva principalmente por el aumento de los movimientos migratorios de países del norte de África. Según UCIDE (2019), en Cataluña hay más de 515.000 musulmanes, 204.172 de los cuales, con nacionalidad española, 223.332 con nacionalidad marroquí y 49.092 con nacionalidad pakistaní. También hay musulmanes de países como Senegal (22.362), Gambia (14.716), Argelia (8.991), Bangladesh (8.161), Mali (7472), Nigeria (6.365), Guinea (4.186) (UCIDE, 2019). Desde mediados de los años 70, los migrantes de países de mayoría musulmana se han ido estableciendo en barrios periféricos de Barcelona y ciudades de su área metropolitana (Moreras 1999). Los primeros centros islámicos fueron abiertos por migrantes marroquíes, pakistaníes, pero también de países como Egipto, Jordania, Siria y Palestina (García-Romeral 2013).

Esta creciente presencia de población musulmana en Cataluña ha ido acompañada de una política proactiva de gestión de las minorías religiosas en el territorio (Griera 2016; Seglers 2000). Sin embargo, para entender la incorporación del islam en la agenda política también cabe considerar el contexto internacional y la atención creciente que ha tenido el islam en las últimas décadas (García-Romeral y Griera 2011). Los atentados del 11 de septiembre en 2001 y del 11 de marzo en 2004, entre otros, han marcado el interés mediático y político sobre el islam. Según García-Romeral y Griera (2011) hay cuatro elementos clave que explican por qué el islam se ha convertido en objeto de políticas públicas en Cataluña: 1) la presión mediática y política (2) el marco estatal de regulación de la diversidad religiosa, (3) la voluntad de autogobierno de la Generalitat de Catalunya y (4) los cambios en el mapa religioso de Cataluña.

Tal y como se expone en el próximo apartado, la creciente diversidad religiosa junto con la visibilidad que ha adquirido el islam a nivel político y social ha hecho que el Ayuntamiento de Barcelona haya impulsado políticas de gestión de la diversidad religiosa y de lucha contra la islamofobia.

3.2. El papel de la administración pública y la gestión de la diversidad

3.2.1. Un breve recorrido histórico

La primera experiencia política de las instituciones catalanas dirigida específicamente a la cuestión religiosa tuvo lugar en 1998 con la creación del Centro Interreligioso de Barcelona (Griera 2009). Este centro fue impulsado por el Ayuntamiento de Barcelona con los objetivos siguientes: conocer las diferentes religiones presentes en la ciudad, ofrecer un espacio de investigación e información sobre esta diversidad religiosa y espiritual y promover el diálogo interreligioso para prevenir conflictos en la ciudad. Según apunta Griera (2009), los tres temas claves que surgen en ese momento y que ayudan a entender la creación de esta CIB son: la inmigración, la discriminación de las minorías religiosas y el crecimiento del islam. Así, se consideraba que el centro podría ayudar a prevenir posibles problemas futuros ante el aumento de la inmigración, podría garantizar la no discriminación de los colectivos más minoritarios y vulnerables siguiendo un programa de reconocimiento de la libertad religiosa, y podría tener un papel importante en la solución de posibles conflictos ante el aumento de población musulmana en la ciudad.

Lo que se inició a finales de los 90 con la creación del CIB, tuvo su consolidación en 2004 con la celebración del Parlamento de las Religiones, sobre todo en materia de diálogo interreligioso. El Parlamento se creó en el marco del Fórum de las Culturas, al que asistieron importantes líderes religiosos. La organización estuvo a cargo de la Oficina de Asuntos Religiosos junto con la asociación AUDIR, una entidad local que se había creado a finales de los 90 para poder fomentar el diálogo interreligioso. El éxito del evento posicionó a Barcelona como pionera a nivel internacional, mientras se difundió la idea de que el diálogo era la solución principal para los conflictos mundiales (Griera 2009). Además, la OAR ganó visibilidad y diferentes plataformas interreligiosas se desarrollaron a partir de este evento.

Según Griera (2012) a finales de los 90 se produjo un cambio de paradigma político muy claro que marcó el modelo de gobernanza de las minorías religiosas que emprendió la ciudad de Barcelona. Además, la posición política y territorial de la ciudad de Barcelona también puede explicar su postura más proactiva en la gestión y acomodación de la diversidad religiosa. En la ciudad de Madrid, siendo la capital del estado español, su política ha estado más marcada por la diplomacia y ha habido un abordaje menos proactivo en la cuestión de la acomodación de la diversidad religiosa (Astor, Griera, y Cornejo 2019). En cambio, Barcelona se ha caracterizado por desarrollar una política de gobernanza religiosa más independiente y ha protagonizado un mayor impulso por visibilizar la diversidad religiosa de la ciudad e impulsar políticas inclusivas de las minorías religiosas. Además, en Barcelona también se ha reflejado un sentimiento nacionalista catalán que ha favorecido la promoción de relaciones publico- privadas en la gestión de la diversidad religiosa, favorecidas también por la celebración de eventos como los Juegos Olímpicos y el Parlamento de las Religiones (Astor et al. 2019).

Así, Catalunya se ha caracterizado por haber desarrollado un modelo singular de gestión de la diversidad religiosa que la distingue del resto de España (Griera 2016). Las relaciones históricas y políticas entre España y Cataluña, y la identificación de España con el catolicismo conservador explican, además, que el caso de Cataluña sea diferente de otras “naciones sin estado” como el Quebec (Burchardt 2016).

De esta forma, a nivel de Cataluña, la primera iniciativa política en materia religiosa fue en el 2000 con la creación de la “Secretaría de relación con las confesiones religiosas”. Esta secretaria fue impulsada por el entonces Presidente Jordi Pujol, a pesar de que la gestión de la diversidad religiosa a había estado en manos del gobierno estatal des de la transición (Griera 2009). El año 2001 la diversidad religiosa se introdujo de forma más directa en el Parlamento de Catalunya. El debate se centró en cuatro temas clave: la creación de la Secretaría de Relación con las Confesiones Religiosas, la emergencia de polémicas sobre el islam en la esfera pública, la propuesta de mesures sobre les sectas y una interpelación sobre la política de confesiones religiosas. Esta última interpelación fue clave ya que se consideró que la diversidad religiosa se tenía que abordar de forma activa, sin tener que relacionarlo con la inmigración. Así, fue en este momento que empezaron a emerger los discursos sobre el “pluralismo” y la laicidad. Según apunta Griera, estos nuevos discursos no se generaron a raíz de los atentados del 11S, sino que aparecieron antes de los sucesos (Griera 2009).

En el año 2003 la Secretaria de Asuntos Religiosos se convirtió en la Dirección General de Asuntos Religiosos, bajo el mandato de ERC como parte del Tripartito. La primera directora general fue Montserrat Coll y en esta nueva etapa se fomentó y consolidó el discurso del pluralismo religioso propio de la sociedad catalana. Entre las acciones políticas que se desarrollaron destaca el papel de la DGAR en la proyección de Catalunya como sociedad plural a través del proyecto del “Mapa Religioso de Catalunya” (Griera 2009). Este proyecto, todavía vigente después de más de 16 años con sucesivas actualizaciones, tiene como objetivos principales obtener y difundir datos sobre las minorías existentes en Catalunya. La presentación del mapa ha ido acompañada de múltiples acciones para visibilizar la pluralidad religiosa de Catalunya, con acciones de reconocimiento formal e informal de las diversas comunidades religiosas. También ha destacado la publicación de diferentes tipos de subvenciones públicas que pueden solicitar las diferentes comunidades, como una forma clave de reconocimiento formal (Griera 2009). De esta manera, a partir del 2003 la Generalitat de Catalunya ha desarrollado un programa de gestión de la diversidad religiosa que se ha ido consolidando durante los últimos años institucionalizando un modelo específico. A pesar de los cambios de gobierno y que la DGAR ha ido estando bajo el mandato de distintos partidos políticos y distintas direcciones, de forma similar con lo que ha pasado con la OAR, las principales líneas de actuación se han mantenido hasta el 2021.

3.2.2. Barcelona, ciudad plural y diversa: la gestión local de la diversidad religiosa

Actualmente el Centro Interreligioso de Barcelona se denomina Oficina de Asuntos Religiosos (OAR) y desde que se creó ha seguido una serie de políticas públicas para monitorizar la diversidad religiosa de la ciudad, establecer contactos con las comunidades religiosas y fomentar la creación de actividades para la visibilización y conocimiento de la diversidad religiosa (Griera 2016). Según la página web del Ayuntamiento de Barcelona los objetivos de la oficina actuales son: (1) Garantizar el derecho a la libertad religiosa y de conciencia de la ciudadanía de Barcelona, objetivo que tiene en consideración las posibles desigualdades y dificultades de acceso que algunas personas o colectivos puedan tener; (2) Facilitar el conocimiento y reconocimiento de la pluralidad religiosa presente en la ciudad; (3) Fomentar espacios de participación, de diálogo y de interacción positiva entre las diferentes creencias y convicciones y la ciudadanía. A pesar de los cambios de gobierno y haber estado bajo mandatos políticos distintos, las principales líneas de acción de la OAR se han mantenido desde su creación durante más de dos décadas. De hecho, actualmente está bajo el Departamento de Cultura, mientras que

en sus inicios se creó bajo el Departamento de Derechos de Ciudadanía y Diversidad. Este cambio se ha identificado como una forma de reconocer el ámbito religioso como parte de la cultura de la ciudad, tal y como destacaba uno de los técnicos:

Antes estábamos en “dret i ciutadania”, y ahora estamos dentro de cultura lo cual nosotros estamos bastante contentos, porque todo el tema religioso se puede visibilizar de otra manera, ya no es una cosa de inmigrantes, una cosa de derechos, que lo es, el derecho del ciudadano, sino que también puede presentarse como una riqueza, que forma parte de la cultura de la ciudad y de esta diversidad. (EIC08)

Una de las medidas actuales que demuestran las singularidades de la gestión del Ayuntamiento de Barcelona es la publicación en 2017 de la “Medida de gobierno sobre la garantía de trato igualitario a las entidades religiosas en cuanto a la realización de actividades puntuales en el ámbito público”. Entre otras cuestiones, esta medida evidencia la posición del consistorio ante la posibilidad de que las comunidades religiosas hagan uso del espacio público. Uno de sus objetivos es poder asegurar que no hay disparidades entre técnicos del ayuntamiento y de los distintos distritos de la ciudad, por lo tanto: “Garantizar el trato igualitario y no discriminatorio a las entidades y agrupaciones religiosas en las cesiones y autorizaciones de uso de equipamientos y espacios públicos”¹³ (p.22). También es destacable el objetivo de “normalizar la presencia de la diversidad religiosa en nuestra sociedad”, para lo que pretenden visibilizar las diferentes dimensiones que conforman el hecho religioso. En el caso del islam, por ejemplo, esta voluntad de visibilizar la diversidad religiosa de la ciudad y facilitar la celebración de actos religiosos en el espacio público, se hace evidente en las gestiones que se llevan a cabo para garantizar celebraciones como la Ashura¹⁴.

Otra de las iniciativas locales claves en la línea de la promoción de la diversidad religiosa en la ciudad es la Nit de les Religions (Noche de las Religiones), un día en el que diferentes comunidades religiosas de la ciudad abren sus puertas y organizan distintos tipos de actividades. Este evento se inició en 2016 y fue iniciativa de la asociación Associació Unesco Diàleg

¹³ Véase “Medida de gobierno. Sobre la garantía del trato igualitario a las entidades religiosas en cuanto a la realización de actividades puntuales en el ámbito público” disponible en: https://ajuntament.barcelona.cat/dretsdiversitat/sites/default/files/MedidaTratoIgualitarioEntidadesReligiosasCAST_0.pdf[último acceso: 24/04/2022]

¹⁴ La Ashura es una conmemoración chií en el que se recuerda el sufrimiento del imán Hussein y que se materializa con una procesión en la vía pública. Des del Ayuntamiento de Barcelona, a través de la Oficina de Asuntos Religiosos se ponen muchos esfuerzos para que las comunidades religiosas puedan hacer uso del espacio público, aunque finalmente haya limitaciones que marquen una forma específica de llevar a cabo la procesión (Astor et al. 2018: Albert-Blanco y Martínez-Cuadros, 2021).

Interconviccional- AUDIR, con el apoyo económico del Ayuntamiento de Barcelona y la Fundación Obra Social La Caixa. La iniciativa contó también con el apoyo desde el primer momento de la Dirección General de Asuntos Religiosos, aunque de forma simbólica. Es una oportunidad para visibilizar a Barcelona como una ciudad plural y diversa. Por ejemplo, en el acto de inauguración de la edición del año 2021, el regidor de Presidencia y Director de la “Área de Cultura, Educación y Comunidad” centró su parlamento con ese mensaje sobre Barcelona como ciudad diversa:

Habla de Barcelona como una tierra de paso, una de las características claves es que es una ciudad plural y diversa y acaba con estas palabras: “les religions no són només rites i litúrgies sino també projecten pensament, filosofia...espai de valors compartit. El principal repte és fer viure junts a gent que és cada vegada més diferent. M’argadaria que Barcelona s’expressi com una ciutat en la que som capaços de viure la diversitat.” (notas de campo, 18 de setiembre de 2021)

Para poder entender las peculiaridades de Barcelona como contexto en el que las mujeres tienen que negociar su participación, además de considerar el papel relevante en el ámbito de la diversidad religiosa, es necesario atender a dos ámbitos de política pública que han marcado la agenda del Ayuntamiento de Barcelona y han complementado la visión sobre gestión de la diversidad religiosa: el Programa Barcelona Intercultural y el Plan Municipal Contra la Islamofobia. Ambas se explicarán en los próximos apartados.

3.2.3. La perspectiva intercultural en Barcelona.

El modelo intercultural en Barcelona tiene sus inicios en 1997 cuando se publicó un “Plan Municipal para la Interculturalidad” que sirvió como una declaración de principios y el inicio de un posicionamiento político de la administración. Después de seguir un proceso consultivo, en 2010 se publicó y aprobó el “Plan Barcelona Interculturalidad” con el que se consolidó el interculturalismo como modelo de gestión de la diversidad cultural. Este Plan se modificó en 2016 con el “Programa BCN Interculturalidad”¹⁵ incluyendo directrices del Plan de Trabajo de Inmigración 2012- 2015. Actualmente, tiene como objetivo principal promover el enfoque intercultural en las políticas y acciones del Ayuntamiento de Barcelona siguiendo 3 principios

¹⁵ Véase “Programa BCN Interculturalitat. Accions per a la convivència intercultural i la cohesió social en una ciutat diversa”, disponible en: <https://ajuntament.barcelona.cat/bcnacciointercultural/sites/default/files/documentos/pla-interculturalitat-cat-versio-final.pdf> [último acceso: 24/04/2022]

claves de la interculturalidad: (1) el reconocimiento de la diversidad, (2) la igualdad de derechos y equidad, (3) la interacción positiva y el diálogo intercultural.

Barcelona fue, de hecho, una de las primeras ciudades europeas en incorporar la mirada intercultural, y es ahora una de las ciudades líderes en este ámbito a nivel internacional (Zapata-Barrero 2015). Zapata afirma la importancia de la perspectiva intercultural en Barcelona, como política distintiva siendo la capital de la nación catalana: “Interculturalism helps to affirm its cultural rights and identity. This approach was based on a wish to keep immigrant management as part of the mainstream policy employed towards its citizens” (Zapata-Barrero 2015: 3). Así, esta política contribuyó a la distinción de Barcelona respecto las otras ciudades del país. El paradigma intercultural atrae específicamente a las minorías nacionales, tal y como sucedió también en Quebec y Montreal (Zapata 2015), ya permiten articular un poder compartido entre minorías y mayorías. Barcelona ha apostado por el autogobierno y “as a capital of a national culture within Spain, it has also sought to avoid becoming a mere executor of policies decided at other levels of government” (Zapata 2015, 4). Así, Barcelona ha construido su propia perspectiva, buscando el autogobierno, pero también la alineación con las preocupaciones europeas (Zapata 2015).

El Programa BCN Interculturalidad del año 2016¹⁶ se estructura en cuatro líneas de acción, que son claves para entender el papel que juega Barcelona a nivel de estructura de oportunidades de participación social. La primera línea de acción es la “Estrategia BCN Antirumores”, basado en la idea que el desconocimiento genera rumores y estereotipos falsos que afectan a la convivencia y la cohesión social. En este marco se ofrecen actividades y formaciones, y organizan campañas de sensibilización para poder desmontar estos rumores. Dentro de esta estrategia destaca el papel de la “Xarxa Antirumors” (Red Antirumores) formada por diferentes entidades y personas que trabajan de forma colaborativa para poder unir esfuerzos en la consecución de estos objetivos. La segunda línea de acción es la “Formación Intercultural”, con la que se pretende incluir la perspectiva intercultural en los diferentes ámbitos de forma transversal. Para ello se convocan ciclos formativos gratuitos y específicos para diferentes sectores y se establecen canales de comunicación para detectar nuevas necesidades formativas.

¹⁶ Este plan es el que ha estado vigente en el transcurso de la tesis. En 2021 se publicó un nuevo programa con acciones para los años 2021-2030. Está disponible en: <https://ajuntament.barcelona.cat/bcnacciointercultural/sites/default/files/pla-barcelona-interculturalitat-2021-2030.pdf> [último acceso: 24/04/2022]

La tercera línea de acción es el “Espai Avinyó” (Espacio Avinyó), en el que se organizan diferentes actividades gratuitas dirigidas a toda la ciudadanía y con diferentes formatos (charlas, proyecciones, conciertos, visitas guiadas...). Además, este proyecto está impulsado por la “Dirección de Servicios de Inmigración e Interculturalidad” junto con el “Consortio para la Normalización Lingüística”, por lo que ofrecen actividades específicas para el alumnado de catalán, para que puedan poner en práctica el idioma mientras conocen la historia y cultura de la ciudad e interaccionan con las demás personas participantes. Esta línea estratégica es una de las que ha potenciado más actividades en las que han participado mujeres musulmanas, y de orígenes diversos. Además, algunas actividades de l’Espai Avinyó han sido organizadas en colaboración con la OAR. Por ejemplo, en 2020 ambas entidades organizaron conjuntamente un ciclo de 5 sesiones titulado “El Ramadan: el noveno mes del año”, que incluía diferentes charlas sobre cómo diversas personas musulmanas viven el ramadán en Catalunya.

Finalmente, la cuarta línea de acción es la de “Proyectos Interculturales” basada en el impulso y apoyo de proyectos interculturales en toda la ciudad. Así, el programa ofrece apoyo al desarrollo de proyectos que quieran llevar a cabo los distintos Distritos de la ciudad, así como las asociaciones y entidades que conforman el tejido asociativo de la ciudad. Dentro de esta línea de acción destaca la inclusión de una línea anual de subvenciones públicas, a las cuales pueden participar las asociaciones de la ciudad. En esta línea de subvenciones se fomenta la participación de personas de origen diverso y la perspectiva de género. Esto explica que muchas actividades organizadas por distintas asociaciones locales tengan el apoyo del Ayuntamiento de Barcelona y que fomenten la participación diversa. Tal y como se explicará más adelante, uno de los elementos claves de la organización de eventos es el de la representatividad y la diversidad.

Cabe considerar que esta perspectiva intercultural complementa y marca muchas cuestiones de la gestión de la diversidad religiosa de Barcelona. De hecho, en la descripción de la Oficina de Asuntos Religiosos se especifica claramente que sus objetivos están: “siguiendo los principios de la interculturalidad”. Además, la diversidad religiosa también estaba presente en la perspectiva interculturalidad, tal y como explicaba una técnica: “Sempre s’insistia molt en que la diversitat religiosa i la interculturalitat havien d’anar de la mà i no pots deixar la diversitat religiosa fora perquè, o sigui, la religió té un paper molt rellevant en moltes cultures” (EIC01).

Una de las consecuencias directas de la existencia de esta perspectiva intercultural es que en la organización de actividades se pone el foco en la interacción y participación de personas de origen diverso. En este sentido esto hace más fácil que perfiles concretos de mujeres, especialmente los más invisibilizados y estigmatizados como las mujeres musulmanas, sean invitados a participar en actividades organizadas por el Ayuntamiento. Así, la representatividad es un tema clave y aunque no exista una política específica de cuotas de participación, sí que se tiene en cuenta siempre que haya una representación de la diversidad. En palabras de una técnica del Ayuntamiento:

(...)qualsevol activitat que s'organitza sempre té present temes de representativitat, llavors des d'aquest punt de vista que mai s'organitzaria una taula en que només hi hagi homes, mai de la vida, sigui del tema que sigui, no ho farem mai...doncs si vas a parlar de temes d'interculturalitat doncs tens present la representativitat que existeix i per tant, vas a dones musulmanes, et diran que els orígens es important, i tenir present que...hi ha pakistaneses, marroquines i senegaleses per dir-ho així els tres grans grups. (EIC02)

En relación con este tema de la diversidad, des del Ayuntamiento de Barcelona parece no haber ninguna indicación concreta sobre la participación concreta de mujeres musulmanas que lleven velo. Sin embargo, las técnicas reconocen que la participación de mujeres musulmanas con velo se plantea des de esta necesidad de representar la diversidad:

(...)com Ajuntament no tenim res a dir sobre com es vesteix cadascú sigui pels criteris que consideri i no ho és, si que és cert que pot ser un element a tenir present...en el sentit de si vols una taula de dones musulmanes, que hem fet moltes, sí que et pases a pensar si aniran o no amb vel, per poder tenir representativitat de les dues i que no totes portin vel o que no totes no portin vel...i que llavors es pugui veure aquesta representativitat, o que aquesta diversitat pugui ser molt palesa. (EIC02)

Así, por un lado, consideran que esta necesidad de representar la diversidad es clave. Sin embargo, por otro, también reconocen que este enfoque en la representatividad puede generar dilemas en relación con los criterios que se están priorizando para invitar a una persona en una actividad. Una de las técnicas comentaba que esta necesidad de poner el foco en la representatividad también generaba las dudas sobre la elección de las personas:

(..) es té molt en compte el fet que hi hagi persones de contextos diversos, i això crec que és important tenir-ho en compte, però també pot generar el debat, el debat de la quota, en el moment que tu preguntes

que estàs prioritzant: que la persona que tu busques sàpiga molt del tema, o la persona que tu busques sigui negra, musulmana...(EIC01)

3.2.4. El Plan Municipal contra la islamofobia

A principios de 2017 se aprobó el Plan Municipal contra la Islamofobia, una medida de gobierno planteada para 18 meses con diferentes acciones. La medida se enmarcó en el plan “Barcelona Ciudad de Derechos”, “que tiene el objetivo de promocionar un modelo de ciudad diversa, intercultural y poliédrica donde todas las personas tengan un acceso real, efectivo y en condiciones de igualdad a todos los derechos humanos reconocidos y garantizados en la ciudad” (p.4)¹⁷. Así, este Plan Municipal contra la Islamofobia¹⁸ (en adelante PMCI) seguía las líneas marcadas por la perspectiva intercultural pero con una atención específica a una problemática concreta: “una intensificación de las situaciones de discriminación contra la población musulmana en Europa, en varios ámbitos de la vida debido a su religión, su origen étnico o su condición de género, o por una combinación de todos estos factores” (p.3). Para la elaboración de este PMCI fue clave el impulso de la Comisionada de Inmigración, Interculturalidad y Diversidad, Lola López, quien ya tenía experiencia previa en el ámbito y había participado en el ámbito asociativo en la lucha contra la islamofobia.

La elaboración de este PMCI fue precedida por el encargo de un diagnóstico sobre la situación de la islamofobia en Barcelona a un equipo de investigadores del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Barcelona y a la entidad SAFI (Stop a los Fenómenos Islamófobos en Cataluña) en el año 2016. Este informe fue titulado “La práctica religiosa de las comunidades musulmanas de Barcelona. Expresiones y problemáticas”. Este informe, junto a otros estudios académicos, concluyó que la islamofobia era un fenómeno preocupante y fue el punto de partida para desarrollar las medidas necesarias para el PMCI. Entre las diferentes cuestiones que destacaron, el PMCI sostenía que la islamofobia ha ido en aumento en los últimos años, siendo la educación, el espacio público, los medios de comunicación y el trabajo los ámbitos donde se producen más discriminación. Además, también se destacaba que esta islamofobia es sufrida en mayor medida por las mujeres, sobre todo asociada al uso del velo. Finalmente, el PMCI también

¹⁷ Véase “Medida de Gobierno. Programa Barcelona Ciudad de Derechos”

https://ajuntament.barcelona.cat/dretsidiversitat/sites/default/files/MedidaGobiernoBCNCiudadDerechos_CA ST_1.pdf [último acceso: 24/04/2022]

¹⁸ Véase “Medida de gobierno, Plan municipal de lucha contra la Islamofobia”, disponible en https://ajuntament.barcelona.cat/bcnvsodi/wp-content/uploads/2017/01/MG-Plan-Municipal-Contra-Islamofobia_ES.pdf [último acceso: 24/04/2022]

apuntaba a la falta de datos sobre casos de islamofobia y discursos de odio y la falta de información sobre los mecanismos de denuncia por parte de las víctimas.

En la medida de gobierno del PMCI se subrayaba tanto el “enfoque de derechos humanos”, como “el enfoque intercultural” de la ciudad de Barcelona. Esto significa que la lucha contra la islamofobia se enmarcó como estrategia para seguir trabajando por una ciudad intercultural y diversa, en la que se debía fomentar el “reconocimiento de la diversidad desde planteamientos de conocimiento, de interacción positiva, de participación y de no discriminación” (p.10). Además, en el proceso de elaboración del plan, también se explicaba cómo se incluyeron grupos consultivos, en los que contaron con la participación de mujeres musulmanas, tanto aquellas que forman parte de entidades como a título individual. También organizaron un grupo de jóvenes musulmanes, que incluyó tanto chicos como chicas menores de 25. La información recogida de estos grupos también se complementó con la elaboración de entrevistas a personas expertas del ámbito de la discriminación y la diversidad religiosa.

Los objetivos del PMCI están divididos entre aquellos que se articulan en el ámbito de la prevención de la islamofobia y los que se enmarcan en el ámbito de la garantía de derechos. Así los dos primeros objetivos principales consistían en (1) visibilizar la islamofobia como una forma de discriminación y (2) contrarrestar la generalización de imágenes negativas sobre el islam y las personas musulmanas y normalizar la diversidad religiosa de la ciudad. Estos dos objetivos se formularon para poder prevenir más actuaciones de islamofobia y se han materializado con campañas de difusión, organización de jornadas, preparación de materiales, entre otras acciones. Las acciones del plan tenían en cuenta otros servicios y estrategias existentes en el Ayuntamiento de Barcelona. Así, por ejemplo, se incluyó una formación específica sobre islamofobia dentro de las actividades planteadas en la Red Barcelona Anti rumores del Plan BCN Interculturalidad. El tercer objetivo general, basado en el ámbito de la garantía, ha consistido en (3) reforzar los mecanismos de garantía contra las discriminaciones islamófobas. Es decir, se han hecho diferentes acciones de coordinación, comunicación y seguimiento para que los diferentes agentes implicados y administraciones competentes en el ámbito del delito puedan trabajar mejor en los casos específicos de islamofobia. Para la consecución de estos objetivos se tuvo en cuenta especialmente el papel de la Oficina por la No Discriminación del Ayuntamiento de Barcelona.

Uno de los objetivos específicos del PMCI era precisamente promover la diversidad cultural y religiosa de la ciudad. Así, se especificaba ya en 2017 como “se hará especial incidencia en la visibilización de las mujeres musulmanas, especialmente de la diversidad de las mismas (uso o no de vestimenta tradicionales, orientación sexual, fenotipo, edad, nivel formativo etc.)”. También es destacable el objetivo relativo a la conmemoración del Día Internacional Contra la Islamofobia, el 12 de diciembre. En 2016 se hizo un acto en el CCCB con el título “Actuar contra la islamofobia: propuestas para combatir la discriminación de hoy”, en el que se invitó a todas las personas que habían participado en el Plan consultivo del PMCI. En esta sesión se presentaron los contenidos principales del PMCI. En los años consecutivos se han ido organizando distintos actos este mismo día, tanto por parte del Ayuntamiento de Barcelona como otras entidades de forma paralela. Según indicaba una de las técnicas de Ayuntamiento uno de los éxitos claves del PMCI ha sido poder marcar en la agenda municipal la celebración del día contra la islamofobia.

La instauración del PMCI no fue exento de detractores, sino que dio lugar a críticas dentro del consistorio. Tal y como explicó una de las técnicas del ayuntamiento, había personas que no veían la importancia de la “islamofobia” ya que todavía era un término poco conocido. Otras, criticaron que se estuviese poniendo el foco en un objetivo determinado. Sin embargo, des del Ayuntamiento a través de la Comisionada Lola López se consideró que era una de las líneas prioritarias a trabajar:

(...) la Lola Lopez, decideix que la islamofobia ha de ser una de les línies de treball més importants, pel que fa a les polítiques de lluita contra el racisme. I aquesta decisió és cabdal, en aquell moment, la Lola va tenir bastants detractors, perquè era el moment en el 16 en el que Bueno la paraula islamofobia no era una paraula que s'escotés tant ni que estigués tant present com a una realitat que passa. I també hi havia veus que deien que posar el focus en la islamofobia podia significar per una banda posar l'objectiu massa clar en un objectiu determinat...després que passarà amb els altres...(EIC02)

A pesar de las críticas iniciales, el PMCI ha tenido un impacto clave en las políticas de interculturalidad y en las actividades organizadas des del Ayuntamiento de Barcelona. La existencia de esta política municipal también marcado una estructura de oportunidades clave para muchas mujeres musulmanas de la ciudad. Es decir, además de esta mirada hacia la diversidad de mujeres musulmanas propia de la perspectiva intercultural, la invitación de mujeres musulmanas también se tiene que situar en un contexto del PMCI. Según explicaba una de las técnicas del ayuntamiento que ha trabajado en el programa de interculturalidad, la

existencia del PMCI hacía mas fácil poder organizar actividades sobre el islam, que no sobre otras religiones. En esta línea reconocida que, aunque todavía se tiene ideas estigmatizadas de la religión, el interés por el islam es algo que a veces puede identificar como un “uso político del islam”:

Hi ha una manera que quan es parla de diversitat religiosa...la religió en sí sí crec que té un estigma, en general, per part de l'esquerra i segons quins moviments polítics, però a la vegada com que estan molt ficats amb el tema islamofobia, i és un tema que ha sortir molt doncs l'islam sí, perquè hi ha tot una discriminació racial y religiosa associada a l'islam. (EIC01)

De esta manera, mientras que el PMCI ha hecho que se hayan organizado muchas actividades sobre el islam dentro del Programa Interculturalidad de Barcelona, también ha generado el debate sobre la posible victimización excesiva de las personas musulmanas de la ciudad o de poner demasiado el foco en el elemento identitario religioso. Según explicó una de las técnicas del ayuntamiento, esta tensión ha estado presente durante toda la activación del PCMI:

És un tema que sobrevola constantment i que té a veure, amb si hem de fer serveis específics per determinants col·lectius, o hem de fer generals per tota la ciutadania i adaptacions. I crec que la resposta no és unívoca i que no és un model o l'altre, per tant, hem d'anar amb una línia una mica més conjuntada entre les dues. (EIC02)

En esta línea, ella comentó la necesidad de “diversificar la administración” y que en el Ayuntamiento de Barcelona las personas que trabajan representen de verdad la diversidad que existe en la ciudad: “si volem servir a la ciutat que tenim, hem de ser com la ciutat que tenim [...] i això no és només amb persones musulmanes sinó és per tota la diversitat que existeix”(EIC02). Des del Ayuntamiento se reconoce además que la diversificación de las personas que trabajan es todavía un reto pendiente, aunque es algo que dicen estar trabajando en ello con un plan de diversificación de Recursos Humanos.

Finalmente, mientras que el PMCI ha contado con la participación de muchas mujeres musulmanas y se han hecho muchas actividades donde han podido tener una visibilización relevante, des del consistorio también se reconoce que se debe contar con las mujeres más allá de la existencia del plan. Es decir, tal y como también reclaman muchas mujeres, es relevante que participen en otros ámbitos que no sean solo el de la lucha contra la islamofobia:

(...)que aquestes dones es visibilitzen en espais diferents dels de la lluita contra la islamofobia o del foment de la diversitat o els aspectes de la interculturalitat. Quan anem a parlar sobre salut mental, per dir-te un

tema del qual es parla ara molt i s'hauria de parlar molt més, i portes a una dona musulmana, porti vel o no porti vel, explicant-te des del seu *expertise*, de psicòloga aquests temes...que potser pot tenir també un tema de com afecta i si l'origen cultural i religiós té alguna incidència o no, i aquí és quan haurem aconseguit de veritat visibilitzar a les dones musulmanes, que no vagin només a parlar sobre l'islam...(EIC02)

3.2.5. La interculturalidad y la lucha contra la islamofobia: la respuesta de Barcelona al 17A

Pocos meses después del inicio de acciones propias del PMCI, en agosto de 2017, en Barcelona- y en Cambrils- tuvieron lugar los atentados del 17A. Después de los hechos en Madrid en 2004 (11M), era la primera vez que tenían lugar unos atentados en la ciudad condal. Según Garcés (2018), Barcelona destacó por la respuesta que tuvo después de los atentados marcada por “los tres noes”. El primero fue el “no al terrorismo”, que se produjo rápidamente después de los atentados al condenar los hechos. Este “no” es el que se genera en todas las ciudades europeas y, tal y como indica Garcés (2018), fue parte del guion esperado. Sin embargo, un segundo “no” se produjo y que no se había desplegado en Madrid unos años antes: “el no la xenofobia, el racismo y a la islamofobia”. Este “no” se activó ante los mensajes xenófobos e islamófobos que se difundieron después de los atentados y que contestaron diferentes actores políticos y sociales. De hecho, el lunes 21 de agosto, cuatro días después de los atentados, tuvo lugar una reunión del Ayuntamiento de Barcelona con representantes de distintas comunidades musulmanas de la ciudad para poder detectar necesidades y mostrar su apoyo a la lucha contra la islamofobia. Ese mismo día, las comunidades musulmanas convocaron una concentración de rechazo a los atentados en Plaza Cataluña, que se desplegó por las Ramblas (López Bargados 2018). Finalmente, en los días posteriores a los atentados se generalizó un tercer no: el “no tengo miedo”. Este fue el lema central de un la Ceremonia que tuvo lugar el 24 de agosto, justo una semana después de los atentados. Este acto se promovió como un acto “interconfesional e interconviccional” en el que diferentes jóvenes de la ciudad participaron y leyeron textos. El lema “no tengo miedo” también fue el principal de la manifestación oficial que se convocó 2 días después, el 26 de agosto. Según Garcés (2018), con la activación de estos tres “noes”, Barcelona protagonizó una respuesta diferente a la de otras ciudades europeas que, además, no fue ampliamente rebatida.

Esta peculiar condena del terrorismo, en la que se incluyó el rechazo a la xenofobia y la islamofobia, permitió que no se promovieran discursos dicotómicos entre “ellos” y “nosotros”

(Garcés 2018). Se fomentaron mensajes de defensa a la diversidad, la convivencia y la interculturalidad. Así, los atentados sufridos en la ciudad no provocaron un cambio en las políticas locales de interculturalidad y contra la islamofobia, sino que confirmaron su importancia. De hecho, tal y como apunta López Bargados (2018), uno de los discursos institucionales del Ayuntamiento de Barcelona es el de “haber alcanzado el principio del fin de la islamofobia institucional de la ciudad” (2018: 106).

En este sentido, entre todos los actos que tuvieron lugar después de los atentados, destacó especialmente la organización del acto interreligioso el 24 de agosto de 2017, por parte del Ayuntamiento de Barcelona, la Asociación AUDIR y el Grupo Estable de las Religiones (GTER). Tal y como apunta Griera (2019), uno de los objetivos claves de este acto fue poder mostrar una contra-narrativa a la Iglesia Católica y romper con la idea de “choque de civilizaciones” que a veces se utiliza para explicar los atentados terroristas. El acto tuvo lugar en una sala del Museo Marítimo de Barcelona, un edificio muy cercano a las Ramblas y contó con la presencia de representantes políticos y de comunidades religiosas. Sin embargo, el protagonismo del acto lo obtuvo diferentes jóvenes de diversas religiones o convicciones y no hubo ningún parlamento político. El acto se caracterizó por la lectura de 5 diversos textos con un mensaje común de paz y que incluían las opciones religiosas más numerosas de la ciudad (Cristianismo, Islam, Judaísmo y Budismo), que leyeron partes de textos religiosos, y una lectura¹⁹ ‘secular’ que consistió en un extracto de los Derechos Humanos.

La lectura de estos textos fue seguida por la participación de más de 34 representantes de otras religiones religiosos o de grupos interreligiosos presentes en la ciudad como los sikhs, los bahá'is y los hindús. En esta segunda parte del acto, los participantes subieron al escenario portando cada uno una flor que se usó para formar un ramo, que después llevaron en grupo caminando al lugar de las Ramblas que se había convertido en un improvisado altar. La inclusión de esta diversidad entre los participantes permitió que personas con convicciones religiosas y no religiosas, se pudieran sentir representadas en el acto. Además, el foco en jóvenes permitió transmitir un mensaje simbólico clave: pese a que los chicos que habían llevado a cabo el atentado eran jóvenes, en las personas de la misma edad también estaba el potencial de pacificación o mediación (Griera 2018). Esto también hizo más fácil poder considerar la paridad

¹⁹ Como miembro de AUDIR, yo participé en este acto haciendo esta lectura de una parte de los Derechos Humanos.

de género durante el acto, algo que fue clave para los organizadores al contactar con posibles jóvenes que pudiesen leer textos (Griera 2018).

Este acto interreligioso quiso sustituir a los rituales católicos, configurándose como una forma “políticamente correcta” de hacer presentes las religiones en una sociedad secular (Griera, Giorda, y Fabretti 2018). Este tipo de actos permiten mostrar una contra-narrativa que enfatiza la pluralidad y la posibilidad de hacer realidad la coexistencia pacífica de la diversidad religiosa. Los actos interreligiosos también permiten proyectar la idea que es posible crear puentes entre el mundo religioso y secular, mientras que se fomenta la cohesión social basada en la coexistencia religiosa (Griera 2018). Tal y como apuntan Griera y Forteza (2011) el papel de las plataformas interreligiosas ha sido clave para solucionar dilemas de la gestión de la diversidad religiosa y las limitaciones de los ámbitos políticos, ayudando a definir los límites de la religión, con el conocimiento experto sobre temas religiosos. Las plataformas interreligiosas permiten difundir la narrativa de que la coexistencia de las comunidades religiosas puede facilitar la cohesión social, y contrarrestar las narrativas propias del “choque de civilizaciones”. Con todo esto, los rituales interreligiosos también permiten mostrar una nueva narrativa sobre el rol de las religiones en el espacio público.

Dos días después se organizó una manifestación en contra del terrorismo, que contaba con la participación del Rey de España, el presidente del Gobierno, la alcaldesa de Barcelona, entre otros representantes políticos. Es en este acto en el que Miriam Hatibi participó leyendo parte del manifiesto institucional, junto con la actriz Rosa Sardà. En el manifiesto se transmitía un mensaje claro de condena a los hechos sucedidos, pero también de rechazo al racismo y la islamofobia en la sociedad. En esta manifestación muchos jóvenes que habían participado en el evento interreligioso también fueron invitados a estar presentes en las primeras líneas del recorrido junto a los representantes políticos. Entre ellos, participó Bushra una chica musulmana de origen pakistaní y que siguió la marcha entre el Rey de España y el presidente del gobierno.

Des del Ayuntamiento de Barcelona se considera que la respuesta de la ciudad a los atentados sufridos en agosto del 2017 fue excepcional, sobre todo haciendo referencia al acto interreligioso e interconviccional que se organizó. Según una de las técnicas del Ayuntamiento que estuvo implicada en la organización, la celebración de este acto fue posible precisamente por todo el trabajo que se había hecho en materia de interculturalidad y de gestión de la diversidad religiosa:

(...)això va ser, entre d'altres coses, perquè teníem tota una feina feta, perquè existeix una Oficina d'Affers Religiosos molts anys treballant, construint aquestes relacions i cuidant-les i nodrint-les. I vam recollir durant aquells dies allò que durant molts anys s'havia sembrat i el Pla contra la Islamofòbia era un dels punts importants...(EIC02)

En una línia parecida, una tècnica del Ayuntamiento comentó que para muchas personas este acto supuso un cambio en el dialogo interreligioso e interconviccional: "tothom deia, "és que no sabeu el que heu fet, és que això és històric, a partir d'ara canvia el panorama del diàleg"(EIC08).

Así, la respuesta a los atentados también fue clave en la consolidación de las políticas de gestión de la diversidad religiosa, El Plan por la Interculturalidad, y más concretamente, el Plan Municipal contra la Islamofobia. Lejos de suponer un replanteamiento de las políticas llevadas a cabo hasta el momento, los atentados del 17A y la respuesta de Barcelona confirmaron la necesidad de seguir trabajando en la misma línea política. Consecuentemente, lo sucedido en 2017 no ha afectado a la visibilización ni la participación de mujeres musulmanas en la esfera pública, sino que consolidó la configuración de Barcelona como un escenario potencial clave de participación política y social para ellas.

3.3. El tejido asociativo en Barcelona

Barcelona se caracteriza por tener un amplio tejido asociativo local, que además se apoya des del Ayuntamiento de Barcelona con recursos dirigidos específicamente a las asociaciones como "Torre Jussana"²⁰ y con varias convocatorias anuales de subvenciones municipales. Aunque no exclusivamente, la existencia de estas asociaciones determina en gran medida la participación social de muchas mujeres musulmanas a nivel local. En algunas ocasiones, estas asociaciones son el espacio en el que las mujeres se dan cuenta de sus intereses por el ámbito social, conocen a otras personas y empiezan a organizar actividades. En otras, cuando ven que no existen entidades con los objetivos que ellas buscan, son ellas las que deciden liderar y crearlas a partir de los vacíos identificados. Además, la gran diversidad de asociaciones también hace que participen en distintos ámbitos que se complementan. En este apartado se analizarán los

²⁰ Torre Jussana es un equipamiento municipal que trabaja para ofrecer servicios y recursos a las asociaciones registradas en la ciudad.

distintitos tipos de asociaciones en las que las mujeres participan mayoritariamente. A partir de una clasificación teórica, se distinguen por objetivos y ámbitos de actuación.

Tal y como argumentan Morales y Mota (2006), para entender las diferentes implicaciones de las asociaciones, una forma de distinguir las es en función de los objetivos y del modo de lograrlos. Así, según los objetivos, se puede diferenciar entre asociaciones que buscan bienes privados o que buscan bienes públicos o colectivos. Y, según el modo, se distingue entre asociaciones que llevan acciones social-económicas o político-institucionales. Sin embargo, en su estudio adaptan esta clasificación teórica a las dimensiones empíricas analizadas y proponen una clasificación de cuatro tipos de asociaciones: (1) las recreativas o de ocio, (2) las tradicionales de orientación social, (3) las de servicios a colectivos y (4) las político-institucionales (Morales y Mota 2006: 94).

Las asociaciones recreativas o de ocio se caracterizan por buscar bienes privados y con acciones social-económicas, teniendo como ejemplos las asociaciones deportivas o las asociaciones de jóvenes. Las asociaciones tradicionales de orientación social agruparían todas aquellas asociaciones religiosas, de caridad, ayuda social o de consumidores entre otras; estas se caracterizan por llevar a cabo acciones de carácter social dirigidas al bien público o colectivo, es decir, también dirigidas a las personas fuera de la asociación. Las asociaciones de servicios a colectivos, en cambio, centran sus acciones en dinámicas internas como, por ejemplo, captando socios o promoviendo el voluntariado y la recaudación de fondos. Esta categoría incluiría asociaciones de derechos humanos, de ayuda a mujeres, de ayuda inmigrantes o asociaciones profesionales. Finalmente, las que Morales y Mota (2006) llaman como asociaciones político-institucionales consisten en aquellas que buscan el bien colectivo a partir de acciones políticas. De este modo, bajo esta categoría podríamos encontrar los sindicatos, las organizaciones de empresarios o comerciantes, las asociaciones de vecinos y los partidos políticos.

Esta clasificación de Morales y Mota (2006) resulta útil para analizar los objetivos principales y los ámbitos de actuación de las asociaciones en las que participan muchas de las mujeres entrevistadas para esta tesis. Es decir, se puede adaptar esta clasificación teórica a las asociaciones analizadas a partir de las observaciones etnográficas. Las asociaciones tradicionales de orientación social y las de servicios a colectivos son las que se ajustan más a la tipología de asociaciones en las que participan las mujeres musulmanas analizadas en esta tesis. Ellas participan principalmente en asociaciones con características propias de las asociaciones

recreativas y de las asociaciones político-institucionales. No obstante, no cabría una clasificación específica que incluya dichas características. Además, para analizar este tipo de asociaciones la clasificación de Morales y Mota se debe modificar incluyendo una dimensión empírica clave: las características principales de las personas que lideran las asociaciones. Tal y como sucede en el estudio de Bousetta (2001) la importancia de esta categoría de diferenciación emerge a raíz del trabajo de campo. En el estudio de la movilización de minorías étnicas o religiosas, es relevante distinguir entre individuos que participan en organizaciones “étnicas” o “religiosas” propias, individuos que tiene un papel de mediadores o personas implicadas en instituciones no-étnicas. Otra forma de distinguirlo, según Bousetta (2001) es: “asociaciones de migrantes y minorías étnicas”, “organizaciones de migrantes y minorías étnicas” y “organizaciones no-étnicas”. Así, para el presente análisis es relevante adaptar esta distinción y clasificar las asociaciones en función de si son: asociaciones *de* personas musulmanas; asociaciones *para* personas musulmanas; o asociaciones mixtas. La importancia de esta dimensión recae especialmente en la necesidad de abordar de forma más profunda el protagonismo que toman las personas musulmanas en el liderazgo de dichas asociaciones, además del papel que tienen como sujetos activos de movilización social.

A partir de todas estas dimensiones ajustadas al trabajo empírico, se pueden distinguir cuatro tipos de asociaciones de Barcelona en las que las mujeres musulmanas participan: (1) asociaciones de orientación social lideradas por personas musulmanas; (2) asociaciones de orientación social lideradas por un grupo mixto; (3) asociaciones de servicios a colectivos lideradas por personas musulmanas; (4) asociaciones de servicios a colectivos liderados por un grupo mixto. La existencia de este tipos de asociaciones pueden facilitar la participación de mujeres musulmanas y “exmusulmanas” en diferentes ámbitos, e incluso tener un papel de liderazgo.

3.3.1. Asociaciones de orientación social lideradas por personas musulmanas.

Las asociaciones de orientación social lideradas por personas musulmanas se caracterizan por ser organizaciones que trabajan principalmente a nivel local para poder responder a necesidades específicas como la lucha contra la islamofobia y contra el racismo. El objetivo principal, por lo tanto, consiste en poder actuar para el bien colectivo a través de diferentes tipos de actividades dirigidas también a personas de fuera de la asociación. Como son asociaciones lideradas por personas musulmanas, la justificación de la existencia de la asociación se deriva de la necesidad

primordial de dirigir una asociación a partir de necesidades propias. La asociación que más se ajusta a esta tipología es la que se denomina “Joventut Multicultural Musulmana”, una organización fundada en 2014 liderada por jóvenes musulmanes. Según la web del Consell de Joventud de Barcelona la entidad se fundó como respuesta a la necesidad creciente de tener una comunidad juvenil musulmana en Cataluña. También se caracterizan por contar con miembros de la junta que son jóvenes y por fomentar la renovación de dicha junta cuando sus miembros alcanzan una edad determinada. Su ámbito territorial principal es Barcelona, pero a lo largo de los últimos años se han ido creando secciones locales de la entidad en otras ciudades de Cataluña, como por ejemplo, “Joventut Multicultural Musulmana Tarragona”. No tienen sede local fija, sino que van realizando sus actividades en diferentes espacios de la ciudad, sobre todo en centros cívicos gestionados por el Ayuntamiento de Barcelona.

Sus actividades están dirigidas a un público amplio y han organizado distintos tipos de actividades que han abordado distintas temáticas. Una de las actividades claves que ha destacado en los últimos años es la celebración de congresos juveniles, que consistieron en jornadas seguidas durante dos días que incluían charlas, talleres y concursos. El primer congreso fue en 2016 titulado “Refuerza tu conocimiento”, y el segundo congreso “Refuerza tu participación”, en el que se intentó fomentar la participación política de los asistentes a través de distintas charlas. El tercero fue sobre “La esencia de la familia en el islam” y el cuarto en 2019 fue sobre “Los medios de comunicación ¿Cómo influyen en nuestra sociedad?”. A lo largo de los años también han ido organizando distintos tipos de eventos como conferencias, cineforums y excursiones. Entre sus objetivos destaca el papel relevante que toma la promoción de la educación, motivo por el cual también han impulsado becas de educación. El islam aparece como elemento identitario clave que une a los jóvenes que forman parte y lideran la asociación. Por lo tanto, la asociación también tiene características propias de las asociaciones que se dirigen a colectivos específicos. Sin embargo, se pueden analizar como asociaciones tradicionales de orientación social, puesto que la participación de la mayoría de sus eventos se abre a todas las personas, sean musulmanas o no y sin necesidad de ser socios de la asociación.

3.3.2. Asociaciones de orientación social lideradas por un grupo mixto

Las asociaciones de orientación social lideradas por un grupo mixto únicamente se distinguen de las anteriores por estar fundadas por personas de distintos orígenes y contextos. Así, se caracterizan por querer seguir objetivos parecidos a las de la anterior tipología a partir de

acciones sociales. Bajo esta tipología, encontramos la asociación “Stop als Fenòmens Islamòfobs a Catalunya- SAFT”, creada por un colectivo multidisciplinar que pretende crear un espacio de encuentro, investigación, formación y denuncia sobre los fenómenos islamófobos que suceden en Cataluña. Está formado tanto por personas musulmanas con una amplia trayectoria en el ámbito social y de gestión de la diversidad religiosa, como por investigadores expertos en estos ámbitos. Han participado en proyectos de investigación sobre la islamofobia y también han organizado actos públicos. Han colaborado estrechamente con la entidad UCFR en los actos sobre el Día contra la islamofobia. En su web también ofrecen de forma gratuita una guía didáctica para trabajar el tema de la islamofobia en el ámbito educativo. Entre sus proyectos, destaca especialmente la creación del “Observatorio de la Islamofobia en Catalunya”, una herramienta que han creado para monitorizar y centralizar la información relativa a los casos denunciados de islamofobia que tienen lugar en el territorio. A raíz de la creación del observatorio también se publica un informe anual que recoge los datos observados y analizados. Tal y como explican en el informe del año 2020, esta herramienta se considera relevante por dos motivos claves. El primero, para que las personas que sufran islamofobia puedan denunciarlo y, en segundo, para visibilizar este fenómeno como estrategia para luchar contra el mismo. Así, es evidente que el objetivo principal de esta asociación es perseguir un bien colectivo, en este caso, la erradicación de la islamofobia en la sociedad.

Otra entidad que se puede identificar bajo esta tipología es la entidad “Unitat contra el Feixisme i el Racisme- UCFR”: consiste en un movimiento formado por centenares de entidades, colectivos y asociaciones unidas con el objetivo en común de luchar contra la extrema derecha y contra el fascismo y el racismo. Una de las campañas principales de UCFR en los últimos años ha sido la de “StopIslamofobia”, que se conoció sobre todo a partir de la organización de los “Fòrums Socials contra la Islamofobia y todo tipo de racismo”. Des de 2017 han organizado estos fòrums con una periodicidad anual y contando con la colaboración de distintas entidades y con personas de distintos perfiles. En estos fòrums uno de los lemas principales ha consistido en “Stop Islamofobia” al identificar la islamofobia como el tipo de racismo que ha crecido más en los últimos años. No obstante, también se organizan charlas y talleres que abordan otros tipos de racismos y realidades que se necesitan combatir. Por ejemplo, también han organizado actividades para combatir el antisemitismo y la romafofia. La campaña de Stop Islamofobia se ha vinculado con otras como “StopVox”, “StopAntigitanismo” o “StopOdi”. También organizan concentraciones y manifestaciones contra el racismo cuando identifican alguna problemática grave, y especialmente, en el mes de marzo cuando se recuerda el “Dia

internacional contra el racismo”. Entre las personas más activas, destaca la participación de Fatiha El Mouali que ha tenido un papel importante en la organización de los fórums y también ha participado como portavoz de la entidad.

Euroarab también es una entidad que encaja en esta tipología, puesto que es una organización fundada fundamentalmente por jóvenes de origen árabe, pero también de otros lugares. La entidad destaca su composición diversa como elemento clave que puede aportar a la hora de trabajar en ámbitos como la migración y la interculturalidad. En su página web también destacan el interés por crear redes transnacionales para poder enfrentar los retos migratorios de los países euro-árabes. En los últimos años han realizado distintos tipos de eventos, entre los que destacan las acciones específicas de sensibilización hacia el colectivo de menores no acompañados o sin referentes familiares, de origen principalmente marroquí y de jóvenes extutelados. Así, por ejemplo, en 2019 organizaron un concierto en solidaridad con estos colectivos en colaboración con otras entidades. También organizaron un evento titulado “Mujeres árabe-catalanas” en 2016, en que participaron distintas mujeres catalanas de origen árabe y donde explicaron sus experiencias vitales y profesionales, para así destacar la diversidad y pluralidad de vías de empoderamiento de mujeres provenientes de contextos diversos.

La asociación AUDIR- Asociación UNESCO por el diálogo interreligioso e interconviccional es otra entidad que se puede categorizar bajo esta tipología, aunque también llevan a cabo muchos proyectos basados en las dinámicas internas de la asociación y con características propias de las *asociaciones a servicios de colectivos*. Es una entidad catalana que agrupa personas de distintas tradiciones religiosas y que quieren trabajar para favorecer el conocimiento y el diálogo interreligioso. También fomenta la cooperación entre diferentes comunidades y confesiones religiosas en Catalunya a través de distintos proyectos. Entre los proyectos que lleva a cabo, destaca especialmente la organización de “La Nit de les Religions”, una jornada que en la que decenas de centros de culto y entidades de diferentes convicciones de la ciudad de Barcelona abren sus puertas para darse a conocer al resto de la ciudadanía. La primera edición tuvo lugar el 2016 y desde 2018 el programa se extiende a un fin de semana completo. Otro proyecto clave de la asociación es AUDIR JOVE, un grupo de diálogo interreligioso e interconviccional que aglutina personas jóvenes de diferentes convicciones y religiones, en las que organizan, formaciones, talleres y actividades lúdicas. Además, muchos de los jóvenes que participan en AUDIR JOVE forman parte del equipo de coordinación y voluntariado de la Nit de les Religions. Finalmente, otro proyecto relevante es el de los Grupos de Diálogo en diferentes

barrios de la ciudad, en el que participan de forma regular representantes de distintas comunidades religiosas para fomentar el diálogo interreligioso y organizar actividades de forma conjunta.

3.3.3. Las asociaciones de servicios a colectivos lideradas por personas musulmanas

Las asociaciones de servicios a colectivos lideradas por personas musulmanas se caracterizan principalmente por priorizar entre sus objetivos el de perseguir bienes colectivos a partir de las dinámicas internas de la asociación. Es decir, sin implicar necesariamente personas que no forman parte de la misma. Así, hay un colectivo central al que se dirigen las acciones. Además, están lideradas por personas musulmanas, en muchos casos mujeres. Una asociación clave que se encuentra en esta tipología es la Asociación de Mujeres Musulmanas en Cataluña (ADMAC). Según indican en su web, la asociación se creó como un espacio de encuentro para mujeres musulmanas o interesadas en el islam residentes en Cataluña. Se caracterizan por estar formadas mayoritariamente por mujeres catalanas que se han convertido al islam. Entre sus objetivos principales destaca el de generar espacios de reunión y aprendizaje del islam, y también de reflexión sobre el papel de la mujer en el islam. Entre las actividades que organizan, destacan las clases semanales de “dars” para poder conocer más sobre la religión y fomentar el espacio de encuentro entre mujeres. Estas clases no se difunden de forma pública cada semana, sino que dan la opción en la web a que las mujeres puedan estar interesadas las contacten para informarse más. Además de las clases, también han organizado distintos tipos de charlas abiertas. De hecho, entre sus objetivos también está el de poder dar a conocer el islam a personas que puedan estar interesadas y luchar contra todo tipo de racismo y exclusión social, además de garantizar el derecho a ejercer la práctica religiosa. En 2018 organizaron una “Trobada de dones musulmanes” en la que participaron distintas mujeres de diferentes contextos y fue abierta al público en un centro cívico. También ha destacado la participación de la vicepresidenta de la asociación en distintos eventos en los que habla en nombre de ADMAC. No tienen sede fija pero se encuentran en distintos espacios públicos como centros cívicos, sobre todo en el barrio de Sants.

Bajo esta tipología también es relevante la Associació de Dones Marroquines a Catalunya, liderada por una mujer marroquí, con la que pretende crear un espacio de formación para mujeres marroquíes. Uno de los objetivos principales es el de luchar contra la alfabetización de este colectivo por lo que las actividades principales de ADMC son la realización de clases de

alfabetización en catalán, castellano y árabe. También se organizan excursiones y talleres para mujeres. Por lo tanto, su función principal está dirigida específicamente a las mujeres que forman parte de la asociación y asisten asiduamente a las clases y actividades. Sin embargo, la asociación también tiene como objetivo clave promover la visibilización de mujeres marroquíes en la sociedad. Por lo tanto, sus miembros y en especial su presidenta, también destacan por participar en actos públicos. La asociación organiza actividades durante las Fiestas del barrio del Raval y otras fiestas locales como Sant Jordi. Otra actividad clave de la asociación es la organización de iftares populares durante el mes de Ramadán abiertos al público. En los años 2018 y 2019 estos iftares tuvieron lugar en el Ateneu del Raval y tenían lugar una vez a la semana durante todo el mes de Ramadan. Su presidenta y fundadora también destaca por participar en muchos eventos organizados por el Ayuntamiento de Barcelona.

Aunque el ámbito de participación es más específico, también cabe destacar la asociación ECOP- Estudiantes Catalanes de Origen Pakistání, es un colectivo de estudiantes pakistaníes de diferentes ámbitos que se han unido para poder ayudar, asesoras y motivar a los estudiantes del mismo origen para conseguir un mejor rendimiento académico. En 2019 iniciaron un proyecto en colaboración con el Consulado General de Pakistán para poder ofrecer un servicio de asesoramiento académico a los alumnos y familiares que así lo requieran. También han organizado formaciones y talleres en institutos con el objetivo de poder presentar referentes positivos y destacar la importancia de obtener una buena formación.

Bajo esta tipología también hay dos entidades que trabajan a nivel local en Barcelona pero forman parte de organizaciones más amplias a nivel internacional. Una de ellas es Minhaj al Quoran o “Camino de la Paz”, una entidad religiosa y sociocultural que se encuentra en Barcelona y otras ciudades de España, en Badalona, Hospitalet, Logroño y Alicante. Forma parte de una organización que está presente a nivel internacional y que está basada originariamente en Paquistán. El objetivo principal es poder promover la paz, la tolerancia y la educación interreligiosa para así poder prevenir el extremismo religioso y fomentar el derecho de las mujeres, especialmente entre los jóvenes. Desde la entidad se establecen unos objetivos prácticos para poder llevar a cabo los objetivos planteados y se ofrecen recursos religiosos. Así, el objetivo principal es poder difundir las enseñanzas del islam, sobre todo entre la población pakistaní o de origen pakistaní que reside en la ciudad. De hecho, muchas actividades se organizan en urdú o en catalán con traducción en urdú. Dentro de la organización hay una sección femenina en la que se unen mujeres para poder hacer actividades dirigidas a ellas

específicamente a ellas. Entre las actividades también organizan charlas abiertas a las que invitan a representantes políticos, a técnicas del ayuntamiento y personas expertas de temas que traten como la islamofobia. También hay chicas de esta sección que son muy activas en el ámbito interreligioso y colaboran con otras entidades.

Otra entidad parecida es Islamic Relief, una organización no gubernamental de carácter internacional. Se fundó en el Reino Unido en 1984 por un grupo de estudiantes musulmanes que, inspirados por los valores islámicos, querían trabajar por fomentar la solidaridad y la ayuda a la humanidad. En España están presente desde el 2017 y tienen grupos de voluntarios en Barcelona, Girona, Tarragona, Valencia, Madrid, Toledo, Ceuta y Melilla. Concretamente en Barcelona tienen una sede en la zona de Poblesec y organizan eventos solidarios a nivel local y nacional. El evento más destacable es uno que organizan de forma anual el que denominaron en 2020 como “La noche de la esperanza” y en 2019 como “La velada de la ilusión”. Son eventos benéficos en los que hay charlas y conciertos y van teniendo lugar en distintas ciudades de España. También hacen campañas para poder recaudar dinero para ayudar a causas de diferentes países del mundo, como por ejemplo, el Yemen. La participación en esta ONG no está restringida únicamente a personas musulmanas, sin embargo, participan mayoritariamente chicos y chicas jóvenes musulmanes ya que la base de la entidad está en los valores islámicos. Además, no suelen hacer actos abiertos al público, sino que centran su actividad en actividades solidarias. Muchas chicas explican que Islamic Relief es una de las primeras organizaciones con las que entran en contacto y empiezan a conocer a musulmanes que viven en la ciudad.

Aunque está liderada por personas “exmusulmanas”, dentro de esta tipología también podemos incluir “La Asociación de Exmusulmanes/as de España”, la única asociación del país dirigida a personas que han abandonado la religión. La asociación agrupa a todas las personas que necesiten recursos y ayuda ante el proceso que supone dejar de ser musulmán o musulmana. Funcionan principalmente a través de las redes sociales, donde ofrecen direcciones para que las personas se puedan tener en contacto. Según una de sus fundadoras, la asociación no está registrada formalmente porque se requieren datos personales que prefieren guardar en el anonimato. No tienen página web ni han organizado eventos públicos, ya que los objetivos principales son “facilitar apoyo psicológico y administrativo, defender sus derechos y abogar por la libertad”. Sin embargo, también comparten historias de personas en anonimato para poder visibilizar las experiencias de las personas “exmusulmanas”.

3.3.4. Las asociaciones de servicios a colectivos liderados por un grupo mixto

De las asociaciones de servicios a colectivos liderados por un grupo mixto, destaca especialmente la “Asociació Intercultural Diàlegs de Dona”. Es una asociación que se fundó en 2013 como espacio de acogida y socialización de mujeres migrantes. La entidad está fundada por mujeres de distintos orígenes y tiene como objetivo principal facilitar el conocimiento y la participación de mujeres como vecinas y ciudadanas de pleno derecho. Organizan clases de lengua (castellano, catalán, inglés y alfabetización), talleres, charlas y salidas de convivencia. Funcionan especialmente a través del voluntariado. También consideran relevante poder fomentar la participación de las mujeres migrantes como vecinas y ciudadanas, en fiestas de barrio y fechas emblemáticas como Sant Jordi o el Día Internacional de la Mujer Trabajadora en marzo. Tal y como explican en su web, fomentan la colaboración con otras entidades y centros cívicos para poder así promover el diálogo entre mujeres diversas.

En referencia a los partidos políticos, algunas mujeres han participado en las listas electorales de varios partidos entendidos como entidades de interés público creadas para promover la participación política de la ciudadanía y la democracia. Según Morales y Mota (2006) los partidos políticos también se pueden considerar un tipo de asociaciones político-institucionales, que se caracterizan por perseguir bienes colectivos a partir de acciones políticas. Sin embargo, para la presente tesis se definen los partidos políticos de forma separada de las asociaciones, para seguir en consonancia con la distinción entre participación social y participación política. Tal y como se explicará en el próximo capítulo, la mayoría de mujeres hacen esta distinción entre lo social y lo político usando dichas categorías para argumentar las diferentes trayectorias y elecciones que realizan. Estas categorías de práctica (Brubaker 2013) se mantienen en el análisis para poder enfatizar estas diferencias entre los dos ámbitos. Manteniendo esta distinción, en el siguiente apartado se analiza las características principales de los partidos políticos en los que participan las mujeres.

3.4. Los partidos políticos

La participación política de mujeres musulmanas se ha efectuado en diferentes tipos de partidos políticos, tanto a nivel municipal como autonómico. Según Guia (2018), en el estado español ha destacado la participación de mujeres musulmanas en partidos pequeños porque los tradicionales han sido más lentos en incorporar líderes musulmanes. De hecho, los primeros

casos de líderes femeninos se produjeron después del 15-M y después de la emergencia de partidos políticos más pequeños. En esta línea, es interesante analizar su papel en promover o no la participación de perfiles diversos en sus organizaciones. Ante la diversidad de partidos políticos presentes en el panorama político actual, los que han tenido un papel más relevante en la participación política institucional de mujeres musulmanas y que se van a analizar más en profundidad son: En Comú Podem, Esquerra Republicana de Catalunya (ERC) y el Partido Socialista de Catalunya (PSC).

“En Comú Podem” es el nombre de la coalición electoral que se creó en 2015, por los partidos de Catalunya en Comú, Podemos e izquierda Unida. Se formó para presentarse a las elecciones generales del 2015 y sigue activo hasta la actualidad. Se sitúa a la izquierda del espectro político y se relaciona con la coalición de Unidas Podemos. La primera figura musulmana pública conocida en Cataluña fue Fatima Taleb, quien fue regidora del ayuntamiento de Badalona, una ciudad del área metropolitana de Barcelona, por el partido “Guanyem Badalona en Comú” en el 2015. Ésta fue, de hecho, una plataforma ciudadana creada a partir de la coalición de diferentes partidos, incluidos Podemos, la CUP y sectores de Izquierda Unida. Como parte de esta plataforma, Fatima Taleb, después de Fatima Mohamed Kaddur, fue la segunda mujer musulmana con velo en ser elegida en un ayuntamiento en toda España (Guía 2018). También fue conocido el caso de Huma Jamshed que fue elegida dentro de las listas de “Barcelona en Comú”²¹, la plataforma ciudadana que se creó con similares características en la ciudad.

ERC- Esquerra Republicana de Catalunya es la organización política en Catalunya más antigua que todavía sigue activa. Fundada en 1931 es de izquierdas, independentista y republicana. En los últimos años, es el partido político con más presencia de mujeres musulmanas. De hecho, la figura actual más conocida a nivel autonómico es Najat Driouech, destacada muchas veces por ser, desde el 2017, la primera diputada con velo en Parlamento de Catalunya. A nivel municipal, también cuentan con otras mujeres como Soraya El Farhi, concejal del Ayuntamiento de Mataró o Salima El Youssoufi, regidora del Ayuntamiento de El Vendrell.

El Partido Socialista de Catalunya es el partido de ámbito catalán asociado al Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Creado en 1978 durante la Transición Española, con ideología social

²¹ La participación de Huma Jamshed fue breve y hubo una polémica: https://cronicaglobal.elespanol.com/politica/huma-jamshed-gala-pin-queria-mi-cargo-para-colocar-a-sus-amigos_31718_102.html

democrática y catalanista. El partido destacó por contar por primera vez en 2003 con un diputado de origen marroquí en sus listas para el Parlamento Catalán. Fue Mohamed Chaib el primer líder musulmán participando en el ámbito español. Antes, el melillense Abdelkader Mohamed Ali había sido el primer miembro musulmán participando en el Parlamento Europeo, por Izquierda Unida (Guía 2018). Después de Mohamed Chaib, no ha habido ninguna figura parecida ni en el ámbito municipal ni autonómico. Sin embargo, sí hay dos chicas muy activas dentro de la organización de origen marroquí: Sara Belbeida, consellera de Nou Barris, y Sabrin Araïbi, miembro de la ejecutiva del PSC en Barcelona.

En referencia a los demás partidos, cabe destacar que también ha habido casos puntuales de mujeres que han tenido un papel activo. Por ejemplo, Salwa el Gharbi es también una diputada de origen marroquí y fue elegida dentro de la plataforma “Junts per Catalunya”. También, dentro del Partido Popular, destaca el caso de Hannan Serroukh, quien participó en las listas electorales en 2017 y en 2021, encabezadas por Xavier Albiol.

3.4.1. Los partidos políticos ante la diversidad

ERC ha destacado por haber impulsado lo que denominan un “Plan de diversificación de las listas municipales” en las últimas elecciones del 2017 y del 2021 con el fin de incorporar perfiles diversos en todas las listas municipales. Este plan establecía unos requisitos específicos de personas de origen migrante que tenían que estar incluidas en función del número de habitantes de cada municipio. Así, reconocieron que hicieron un proceso de búsqueda activa de personas que fuesen de origen migrante. Sin embargo, éstos no se incorporaban directamente, sino que pasaban por todo el proceso democrático de elección en la asamblea de militantes. Según explicó uno de sus representantes políticos, esta medida se produjo sin conflictos dentro de la organización y la mayoría de los candidatos la valoraron positivamente. Además, también comentó que ha sido algo muy positivo para la transformación de la propia organización: “ens ha portat més electorat, ens ha aportat una imatge diferent, una imatge més fresca, ens ha trencat amb els estereotips que hi ha amb l'independentisme...i el catalanisme, que si som essencialistes o identitaris” (EIC03). De hecho, añadió que era algo que recomendaba a todo tipo de organizaciones: “jo recomanaria a tota organització, i també a les empreses, les entitats culturals, els clubs esportius, tot, diversifica la teva plantilla i surts guanyant” (EIC03).

En esta línea, teniendo en cuenta que es un partido independentista uno de los discursos claves de ERC es promover una identidad catalana que incluya también las identidades de quienes vienen de otros países. Este discurso fue clave en el primer acto de ERC en el que participó Najat Driouch como candidata para las elecciones de 2017, titulado “La diversitat al Parlament”. En este acto, que tuvo lugar en el CCCB, Oriol Amorós secretario de Igualdad, Migraciones y Ciudadanía en ese momento afirmó:

Nosaltres no hem demanat ningú que deixi de ser qui és, la identitat no es canvia. Mai hem demanat a ningú que deixi de ser qui es, però si que hem demanat que sigui també català, i aquesta formula tan raonable és una forma per compartir. La identitat de cadascú es de cadascú, no la hem de remenar. I ara toca que ningú quedi fora, ara toca inclusió, toca interacció i a tot arreu no hi som tots, a la series de tv3 no hi son tots encara, a les institucions no hi son tots encara, hi falta molta gent i ha arribat el moment de dir que aquestes persones que han vingut d'arreu del mon, també han de ser a les institucions, i aquest discurs que hi estem tots d'acord i ERC el practica. (Notas de campo, 6 de diciembre de 2017)

Según uno de sus representantes políticos, este plan de diversificación de las listas se sitúa en el mismo contexto de la elaboración de un “Plan Nacional para la Interculturalidad” que propusieron en el Govern de Catalunya. Al presentar este plan también elaboraron uno concreto para el partido político. Este plan esta basado en una idea de independentismo y ciudadanía que incluye también otras identidades: “nosaltres defensem la ciutadania, la identitat nacional cultural de cadascú és de cadascú, nosaltres no ens hi posem, la respectem i la valorem...i oferim una identitat ciutadana com a republicans compartida” (EIC03).

En el caso del Partido Socialista de Catalunya, los estatutos y el reglamento del partido establece unas cuotas por temas de género, pero no realizan acciones afirmativas de representantes de la diversidad de origen o diversidad religiosa de la sociedad catalana. Uno de sus representantes políticos, sin embargo, reconoció que todavía hay prácticas que dificultan la participación de mujeres. Por ejemplo, destacó que en la organización todavía prevalece muchas cuestiones “presencialistas” y que afecta que participen un perfil específico de mujeres:

(...) una de los cosas que ens passa, i no específicament amb les dones musulmanes, però amb les dones en general, és que tenim estudiants i tenim persones que ja han fet la criança de les criatures, però en l'edat de major...potencial professional per fer carrera inclòs política, no m'agrada l'expressió però ens trobem amb un percentatge de les companyes que s'evaporen de la organització (EIC04)

Así, considera que el tema del cuidado de hijos e hijas sigue siendo un obstáculo para la participación de mujeres. Ante esto, reconoció la necesidad de replantear nuevas políticas de acción afirmativa y que incluso se habían planteado la posibilidad de hacer cuotas para gente joven. Sin embargo, plantea la necesidad de diversificar la participación más allá de los países de origen:

necessitem formes de participació política que permetin una varietat de situacions familiars i demés [...] que tinguem formes de participació política que siguin inclusives, que permetin que tinguem gent diversa, i que té...ja no només per raó d'origen, sinó també per tenir professionals diferents...nosaltres tenim la granja PSC, que és on passa tot, que és a les 19.30h fins les 21h, tots els actes públics, totes les reunions, excepte els caps de setmana que es fa més el dissabte al matí...què passa amb la gent que treballa en torns de tarda? Què passa amb la gent amb familiars que ha de cuidar?. (EIC04)

A pesar de reconocer de no tener políticas activas de inclusión de miembros en listas electorales, el PSC si que se caracteriza por haber hecho varios intentos de creación de sectoriales que tuviesen en cuenta la diversidad de origen. Por ejemplo, el representante político destacó la creación de lo que llamaron “Nou Bressol”, una sectorial que reunía a personas provenientes de otros países. De hecho, se llamaba así porque anteriormente existía otra sectorial “Bressol” que agrupaba a personas venidas de otras regiones de España, como Andalucía o Extremadura. Según su representante, estas sectoriales pueden generar como consecuencias adversas que se separe demasiado las personas por su lugar de origen. En el caso de personas de origen árabe, también existió lo que se llamaba “PSC MEDINA”. Otra estrategia del PSC en esta línea es poder hacer alianzas con ramas políticas de otros partidos de otros países con similares ideologías. Esto facilita la participación política de personas que pueden votar en su país de origen y tienen una militancia previa. Por ejemplo, su representante destacó que en el PSC hay una representación notable de personas marroquíes porque hay una relación con la Unión Socialista de Marruecos, como también de otros países como Perú o Ecuador.

En el caso de “En Comú Podem” también existen cuotas cremallera en términos de género, pero no existe una política específica de diversificación de la organización. Sin embargo, sí reconocen haber incorporado un criterio en las últimas elecciones catalanas del 14F en 2019. Según una de sus representantes, es algo que a nivel discursivo está muy incorporado en el partido político, pero se debe incorporar cada vez más de forma estructural. De hecho, por ejemplo, en las elecciones del 14F de 2021, destacó la elección de la diputada número 3 de las listas electorales Jessica González, una activista nacida en Colombia y muy activa en la lucha antirracista y feminista en Barcelona. Así, según afirman, en el partido hay un grupo que está

trabajando esta cuestión de forma cuidada para no caer ni en el clientelismo ni en la utilización de personas migrantes.

Así, a pesar de que todos los partidos son conscientes de la importancia de atender a la diversidad, el único partido político que ha implementado una política afirmativa que puede favorecer de forma más clara la participación política de mujeres musulmanas es ERC. Sin embargo, hay que tener en cuenta que cuando hablan de diversidad no hacen referencia directa a la diversidad religiosa sino que se considera en términos generales.

3.4.2. Los partidos políticos ante la religión

ERC reconoce que la categoría religión no la han tenido en cuenta cuando han ido a diversificar las listas, sino que el criterio ha sido la diversidad de origen. Sin embargo, uno de sus representantes reconoció que a veces esta diversidad de orígenes ha introducido el debate sobre la diversidad religiosa en el partido:

És un debat molt important per la nostra societat...òbviament nosaltres quan hem anat a buscar les persones ni els hem preguntat les seves creences ni tenim res a dir sobre això, però si que és veritat que quan son visibles, per la simbologia del vestir, han plantejar i ens han ajudat a clarificar una posició molt clara de respecte a la diversitat religiosa, nosaltres som un partit laic però a vegades la laïcitat s'ha confós amb el laïcisme, és a dir, amb la hostilitat a la religió. (EIC03)

Es decir, este representante de ERC reconoció que la presencia de compañeros y compañeras musulmanas ha servido para que el partido entienda la laicidad como neutralidad, y no la confunda con actitudes antireligiosas. Además, también hizo referencia al hecho de que el presidente de la organización, Oriol Junqueras, es alguien que se define y se presenta como católico.

Des de ERC también consideran que la figura de Najat Driouech ha tenido un impacto positivo, ya que se ha podido convertir en un referente para otras mujeres:

Moltes, moltes, moltes dones en molts municipis han vist que una noia que porta mocador està en el lloc més visible de la societat...i això...bueno en el nostre mercat laboral, les noies amb mocador tenen reservats llocs de treball reservats, no visibles...i tenir una persona que està a la televisió, al Parlament de Catalunya, que està molt visible fent la seva feina amb normalitat...(EIC03)

A pesar de que reconoció que al principio a algunas personas de dentro del partido les sorprendió la candidatura de Najat Driouech, en general destacó que no ha emergido ninguna controversia por el tema del velo dentro de la organización, sino que: “nosaltres ho hem vist molt clar que ho haviem de respectar...crec que és un debat bastant absurd”(EIC03).

En el caso del PSC, uno de sus representantes también afirmó que la religión tampoco es una categoría que tengan en cuenta dentro del partido: “nosaltres en la qüestió de les creences religioses som un partit completament laic [...] i jo mai li he preguntat a ningú que creu ni a la inversa tampoc”(EIC04). Así, considera que aunque si que han intentado que haya una representación de la diversidad por razón de origen, la cuestión religiosa nunca la han tratado directamente. De hecho, hizo referencia a dos mujeres dentro del partido que son de origen marroquí: Sara Belbeida, consellera del Distrito en Nou Barris y Sabrin Araibi, miembro de la ejecutiva del PSC en Barcelona. Sin embargo, reconoció que no podría asegurar si son mujeres musulmanas o no: “la veritat és que jo mai els he preguntat si són musulmanes o no...dono per fet que el seu background cultural pot ser aquest, com el meu és el jueucristià però vaja, jo soc ateu i ningú m’ho ha preguntat” (EIC04). A pesar de esta dificultad de identificarlas como musulmanas, si que destacó la figura de Sara Belbeida como una ayuda clave en la interlocución con la mezquita durante el conflicto que tuvo lugar a raíz de la apertura de una mezquita en el barrio de Nou Barris en Barcelona. Sin embargo, hizo referencia a posibles temas idiomáticos y no a su posible identificación como musulmana. También mencionó al grupo “Cristians pel socialisme” como la única expresión de vínculo entre las creencias y los ideales del partido.

A pesar de no considerar la categoría religión, el representante del PSC si que mostró una posición a favor de la lucha contra la islamofobia y el racismo. De hecho, recientemente ha creado un grupo contra el racismo que se llama “PSC Antirracista”:

Bueno són temes diferents, nosaltres som una organització laica, però la laïcitat inclou, la millor manera, de fet, de defensar la llibertat de consciència, de culte i etcètera. Una cosa és que nosaltres som una organització laica i una altra que s’ha de combatre qualsevol prejudici per qualsevol cosa però també per les creences religioses. Evidentment la islamofobia és tal i com qualsevol discriminació basada en gènere, en aparença...clar que ho combatem, no es tolera cap actitud d’aquest tipus. (EIC04)

En el caso En Comú Podem, la representante reconoció que el reconocimiento de la diversidad religiosa es un tema pendiente. Ella afirmó que para ella la diversidad religiosa es parte de la diversidad cultural, pero que todavía existen resistencias a este planteamiento dentro del partido

y fuera. Considera que todavía está presente un sentimiento de beligerancia hacia las religiones. Sin embargo, para ella, esto no es solo un reto para el partido político, sino también para toda Cataluña y Europa Occidental. A pesar de esto, la representante también destacó que en “Barcelona en Comú” fueron pioneros con el Plan Municipal contra la Islamofobia y que hay que seguir este camino que se ha iniciado a nivel municipal en Barcelona:

Entonces por ahí es el camino a ver si hay que trabajarlo con las cosas y hay si me incluyo, pero sé que genera mucha resistencia y sé que no es un tema fácil, pero que como sociedad tenemos que hacerlo si realmente queremos combatir estos discursos que no es la cosa de los musulmanes es que resulta que esto es parte de en nuestra sociedad y lo tenemos que tomar como propio. (EIC05).

Así, considera que la normalización de la diversidad religiosa es un reto clave de la sociedad, sobre todo a raíz del auge de la extrema derecha que usa la “islamización de Cataluña” como uno de sus argumentos claves.

3.4.3. Los partidos políticos ante el “tokenismo”

Finalmente, una de las cuestiones clave que algunos representantes políticos comentan es la importancia de que la diversificación no se confunda con el tokenismo, concepto que se suele usar para hacer referencia a la representación simbólica de ciertos colectivos con medios más utilitaristas, y no con una intención real de representar la diversidad. Son conscientes que algunas organizaciones pueden protagonizar una especie de utilización de ciertos perfiles de mujeres.

Por un lado, el representante de ERC explica que, a pesar de haber hecho una búsqueda activa de perfiles diversos, en su selección de perfiles buscan personas que son válidas con una trayectoria previa: “això també t’ho vull deixar molt clar no hem deixat cap persona que no tinguis validesa per si mateixa” (EIC03). Así, con esta aclaración quiere marcar que no hay una utilización de perfiles concretos ni de Najat Driouech como primera diputada con velo en el Parlamento.

En el caso del PSC, explicó que alguna vez habían intentado contactar a personas a partir de las asociaciones, pero también reconoce que las personas que forman parte de asociaciones tampoco son representativas y no conseguían llegar a otras personas menos movilizadas. También consideró que son conscientes que las políticas comunitarias pueden separar más que dividir. Por lo tanto, confían que la participación de más personas de origen diverso se produzca

cuando también cuando nuevas generaciones crezcan aquí y sin barreras idiomáticas ni burocráticas, sea más fácil la afiliación voluntaria de las personas. En esta línea, el representante político del PSC mostró una actitud crítica a las políticas afirmativas de partidos como ERC. Haciendo alusión al caso de Najat Driouech y específicamente al hecho de llevar velo él comentó que se estaba reforzando un estereotipo de mujer musulmana: “si volguessim visibilitzar l'estereotip del que ha de ser una dona musulmana segurament les companyes que tindriem no serien les que t'he dit, perquè no responen a aquest estereotip...vull dir que són companyes que decideixen anar com volen i punt” (EIC03).

En el caso de “En Comú Podem”, la representante también hizo alusión a las posibles tendencias tokenistas de algunos partidos políticos. Sin embargo, comentó que lo principal es reconocer la agencia política de las personas: “para mí pasa por eso por identificar que la otra persona tiene una agencia política, es un sujeto político pensante y puede tomar unas decisiones de manera autónoma también entonces, como no en ese proteccionismo o paternalismo blanco...” (EIC05). Es decir, considera que el riesgo por no tokenizar no debería hacer que los partidos políticos no quisieran contar con personas diversas o racializadas. Además, también añadió otro dilema relacionado con el tokenismo relativo también a la representatividad. Apuntó que de la misma manera que feminizar la política no es resultado únicamente de la participación de mujeres en los partidos, lo mismo sucede en este ámbito:

el hecho que haya personas racializadas en política no significa que vayan a haber políticas interculturales y que se hagan políticas antirracistas y que la diversidad cultural de repente va a ser algo que va a tener relevancia (EIC05)

Ella añadió que estos cambios son más estructurales. Y, a pesar de la importancia de los referentes, cabe tener en cuenta esta diferenciación y que las personas que formen parte de los partidos políticos también quieran aportar esta perspectiva de forma estructural.

En este sentido, los partidos políticos pueden tener un papel relevante como “gatekeepers” para facilitar la participación política de ciertos perfiles de mujeres musulmanas (Celis, Erzeel, y Mügge 2015). Sin embargo, también pueden producir las relaciones de poder de la sociedad y plantear nuevos dilemas a las mujeres. Así, cabe destacar que el análisis de las cuotas de género en la participación política revela paradojas interesantes respecto la participación de mujeres en el ámbito político, que se pueden aplicar al caso de mujeres identificadas como musulmanas.

Por ejemplo, según Verge y Wiesehomeierm (2019), mientras que las cuotas de género explican un aumento creciente de participación de mujeres en partidos políticos, se siguen produciendo discriminaciones estratégicas. Las posiciones de poder siguen siendo ocupadas por hombres y las mujeres tienen que demostrar más experiencia en política para ocupar ciertos puestos importantes (Verge y Lombardo 2018). Una tendencia parecida aparece en los estudios que analizan la incorporación de personas de origen migrante en partidos políticos. A pesar de que se debe reconocer el papel importante de ciertos partidos políticos para facilitar la inclusión de personas de origen migrante, todavía hay pocas evidencias de una apertura hacia la representación real de la diversidad étnica en altos cargos de poder (Burchianti y Zapata-Barrero 2017).

Al analizar conjuntamente las cuotas de género y diversidad, también es importante considerar los efectos interseccionales de las cuotas en los partidos políticos. Diversos estudios apuntan que las mujeres de “minorías étnicas” se benefician de este tipo de cuotas, al combinarse las cuotas de diversidad con las de género (Celis et al. 2014, 2015; Hughes 2011). Así, es más probable que se incluyan más mujeres que hombres de origen migrante o de grupos minoritarios, como resultado de lo que se define como “puzle interseccional”. En el caso de ERC, por ejemplo, vemos que muchas mujeres musulmanas se benefician de las cuotas de diversidad y de género, aunque no tengan una estrategia para la representación de la diversidad. Sin embargo, la participación emergente de mujeres musulmanas se puede analizar como resultado de un “puzle interseccional”. En esta línea, también es interesante tener en cuenta las consecuencias de este tipo de dinámicas y estrategias por parte de partidos políticos. Así, por ejemplo, la inclusión de ciertos perfiles de mujeres musulmanas puede suponer un debate sobre la representatividad e incluso reforzar ideas estereotipadas (Celis et al. 2015; Vanzan 2016), tal y como sucede con la tensión presente entre la diversificación de las listas y los temores por tokenismo.

3.5. Barcelona, ¿un escenario de oportunidades?

Tal y como se ha descrito en este capítulo, la ciudad de Barcelona se ha convertido en un escenario donde, y especialmente a raíz del papel del Ayuntamiento de Barcelona, las mujeres musulmanas y “exmusulmanas” pueden encontrar oportunidades para participar en la esfera pública. Las políticas de gestión de la diversidad religiosa y de interculturalidad del Ayuntamiento de Barcelona y la existencia de diferentes tipos de asociaciones pueden ser una

estructura en la que aborden la participación social, sobre todo en ámbitos como la lucha contra la islamofobia y el racismo. En el caso de la participación política entendida de forma más institucional, también hemos visto que algunos partidos políticos llevan a cabo estrategias o discursos sobre la diversidad que pueden beneficiar la participación de algunos perfiles de mujeres. Sin embargo, las mujeres también son conscientes de los límites de estas estructuras y las implicaciones que tienen participar en algunos espacios. Además, mientras que ven que es relativamente fácil participar en determinados ámbitos específicos, en otros no es tan fácil acceder o tener una participación relevante. Así, en los próximos capítulos abordaré los procesos a través de los cuales estas mujeres negocian en el contexto de estas estructuras de oportunidad y los dilemas que surgen.

Capítulo 4. Experiencias y trayectorias: mujeres en el islam y esfera pública

En una tarde de julio de 2018 quedé con Amira en una sala de un centro cívico que ella misma había reservado para nuestro encuentro. Antes de empezar a contarme su historia, comentó que es en ese mismo espacio donde organiza muchas actividades de la asociación que preside, dirigida principalmente a mujeres migrantes. Nacida en el sur de Marruecos, me explicó que ella llegó a Barcelona por motivos de salud y no por temas laborales o económicos, como la mayoría de sus compatriotas. Emigró sola y vivió con una amiga de la familia para hacerse un tratamiento con un médico especialista. En Marruecos, ella había estudiado la carrera de filosofía y había trabajado durante unos años antes de marcharse. Sin embargo, una vez curada, decidió quedarse en Barcelona: “he venido aquí a curarme y claro, el destino...he encontrado aquí a mi marido, y me casé y ya tengo dos niñas” (E04). Esta decisión no fue fácil puesto que tuvo que adaptarse a muchos cambios como vivir las fiestas religiosas en un contexto minoritario y aprender estrategias para enseñar la religión a sus hijas. Trabajó de Mediadora Cultural durante muchos años y empezó en el ámbito social colaborando en una asociación en la que se daban clases de árabe. Como en esa asociación la junta directiva estaba formada únicamente por hombres, con el tiempo ella decidió montar su propia asociación de mujeres. Entre otras actividades, es un espacio donde las mujeres explican y comparten sus experiencias, algunas de discriminación, mientras aprenden idiomas.

Unos meses más tarde, quedé con Sara en una cafetería del barrio en el que ella vive. Fue una hora antes de tener que ir a buscar a su hijo al colegio. A diferencia de Amira, Sara no ha emigrado ni ha nacido en una familia de personas migrantes. Sara creció en las afueras de Barcelona y cuando tenía unos 25 años decidió convertirse al islam. Según me explicó, ella creció sin ninguna creencia en alguna religión, pero después de la adolescencia pasó por un momento en el que se replanteó muchas cuestiones de la vida. A través de unos amigos marroquíes empezó a conocer e interesarse por el islam. Se apuntó a aprender árabe y conoció a dos mujeres que formaban parte de una asociación de mujeres musulmanas. En esa asociación fue donde conoció más en profundidad sobre la religión y al cabo de unos meses decidió hacer la conversión: “vaig començar a conèixer [l'islam], la veritat és que les respostes les trobava molt lògiques i pensava que tot té un perquè i tal...i tot explicat...i em va despertar l'interès” (E06). Des de entonces, ella sigue siendo miembro de esta asociación en la que se hacen encuentros para poder compartir y conocer más sobre el Corán y las escrituras. Su conversión se exteriorizó cuando, unos años más tarde, decidió ponerse el velo y las personas que la conocían la

empezaron a identificar como musulmana. Ahora es madre soltera con un niño, y quiere que él aprenda árabe para poder tener más facilidad para practicar la religión en un futuro.

Un tiempo después tuve una video llamada con Ikram. No nos pudimos encontrar presencialmente puesto que ya estábamos en pleno confinamiento, después del inicio de la pandemia de la COVID-19. Aunque el encuentro virtual tiene un componente más frío, ella me compartió su historia desde el principio sin que le hiciese ninguna pregunta. Me explicó que nació en Barcelona en los años 70 en el sí de una familia musulmana de origen marroquí. Aunque seguían las tradiciones y fiestas del país de origen de sus padres, la religión no tenía un peso importante en su cotidianidad ni en su socialización dentro y fuera de casa. Todo cambió cuando su padre murió y su madre se casó con otra persona con una visión más estricta de la religión. Siendo adolescente, ella pasó por un proceso de rebeldía y de rechazo a los nuevos códigos religiosos y morales que querían imponerle. La situación se fue agravando con el paso del tiempo, y al final decidió escaparse de casa para evitar un matrimonio concertado; “yo ahí me vi obligada y romper con ese vínculo familiar y romper al mismo tiempo un poco la comunidad”(E15). Los años posteriores a su escapada no fueron fáciles, pero al cabo de un tiempo acabó creando una asociación con la intención de visibilizar nuevos referentes. Ha pasado mucho tiempo, pero ahora se define como “inconformista” y explica su historia para poder combatir los discursos “de buenismo” sobre el islam y el uso político de la religión. Ella no se describe como musulmana, pero se ve interpelada por estas cuestiones: “El islam ha formado parte de ver en el mundo el sentido en el que yo estoy construida de todo lo que he vivido, pero yo no me identifico como una musulmana” (E15).

Amira y Sara tienen en común que ambas son musulmanas y son activas en asociaciones dirigidas a mujeres. Sin embargo, sus experiencias de vida son diferentes y han estado atravesadas por diversas cuestiones. Como Amira, muchas informantes de esta tesis han emigrado o son hijas de migrantes, pero otras se han convertido y han tenido experiencias más parecidas a las de Sara. En el caso de Ikram, ella no se identifica como musulmana pero su experiencia directa con el islam es lo que ha justificado su participación social para poder visibilizar su crítica hacia ciertos discursos sobre la religión. A través de estos breves ejemplos se hace evidente la diversidad de trayectorias y perfiles que hay detrás del foco principal de esta tesis. A pesar de que la tesis se centra en un grupo concreto de mujeres, cabe evitar homogeneizar sus experiencias y tener muy en cuenta la diversidad de cuestiones que pueden afectar en su participación política y social.

En este capítulo abordo las diferentes características de las mujeres entrevistadas y presento los diferentes tipos de cuestiones que atraviesan sus trayectorias y experiencias. En primer lugar, se analizan las experiencias de las mujeres que se posicionan claramente como musulmanas en la esfera pública y, en segundo lugar, se presentan las de las mujeres “exmusulmanas”. En el caso de éstas últimas, no todas ellas se definen con este concepto, pero es una categoría que nos permite distinguir los dos grupos de mujeres. Este análisis diferenciado es clave para poder entender el papel de la identificación religiosa en la participación social y política de las mujeres musulmanas y “exmusulmanas”, que se abordará en los siguientes capítulos.

4.1. Las experiencias y trayectorias de las mujeres identificadas como musulmanas

Una de las características claves de las mujeres musulmanas que participan en el ámbito social y/o político es que son mujeres mayoritariamente con estudios universitarios, o bien están en estudiando en la universidad. A pesar de ser perfiles con diferentes edades, con diferentes trayectorias y contextos de origen, todas tienen en común haber podido acceder a estudios superiores. Esto las sitúa con un capital cultural relevante para poder movilizarse y acceder a distintos espacios de participación ciudadana. En referencia a la edad, hay una presencia relevante de chicas jóvenes, entre 20 y 30 años, pero también hay mujeres con trayectorias más largas o que han iniciado su participación a partir de los 30 o 40 años. De las mujeres entrevistadas, 13 son solteras, 7 casadas con hijos, 4 casadas sin hijos y 3 divorciadas. Por lo que hace a su clase social, algunas de las que han emigrado con estudios pertenecen a clases sociales medias. Sin embargo, en la mayoría de los casos pertenecen a familias de clase trabajadora. En este sentido, destaca especialmente los casos de hijas de migrantes cuyos padres han emigrado sin estudios, y en algunos casos incluso siendo analfabetos y se han incorporado a trabajos poco cualificados. Así, la emigración ha sido una oportunidad para que las hijas puedan acceder a estudios universitarios.

Tal y como hemos visto con las historias de Amira y Sara, quizás la variable más interesante para analizar la diversidad interna entre este grupo de mujeres es la cuestión relativa al contexto familiar y migratorio. Mientras que muchos estudios siguen asociando el tema del islam al tema migratorio, los casos de mujeres analizados demuestran la necesidad de superar la asunción directa entre islam y contexto migratorio. Así, una forma de distinguir los perfiles de mujeres activas en el ámbito social y/o político es en diferenciar entre mujeres migrantes, mujeres hijas de migrantes y mujeres conversas. Esta diferenciación es clave a la hora de entender desde una perspectiva interseccional las diferentes cuestiones que atraviesan sus trayectorias y que marcan

su posicionamiento en la esfera pública. Desde esta perspectiva, podemos hacer una distinción “intracategorical” que demuestra como dentro de un grupo social hay una complejidad de elementos a analizar (McCall, 2005). Es decir, demuestra la importancia de considerar las diferencias internas en un mismo grupo y la existencia de multiplicidad de dimensiones internas que se interseccionan de diferentes formas como la edad, la clase social, la trayectoria migratoria y la situación familiar.

En primer lugar, uno de los perfiles más característicos es el de mujeres migrantes que han migrado en una edad avanzada con sus familias o solas, principalmente desde Marruecos o Pakistán. Distinguiéndose del perfil mayoritario de mujeres que emigran principalmente por motivos de reagrupación familiar y de contextos más vulnerables (Ramírez, 1998), algunos casos de mujeres destacan por haber venido después de haber estudiado en sus países de origen como en el caso de Amira. También Suraya nació y estudió en Marruecos y emigró después de haber terminado un doble grado en Geología y Arqueología. Sahar emigró sola después de finalizar sus estudios; “era després d’acabar els estudis, vaig anar a Tanger vaig començar a treballar i la teva nova vida després d’acabar els estudis, doncs les teves expectatives com a persona, com a dona, com a activista social i especialment pel tracte de les dones....”(E11).

En segundo lugar, otro perfil relevante de mujeres es el de chicas que emigraron con sus familias cuando todavía eran pequeñas o adolescentes. La mayoría de ellas coinciden en el relato según el cual vinieron con sus madres por reagrupación familiar de países como Marruecos o Pakistán para poder tener una vida mejor. Una de las argumentaciones más presentes en sus relatos es la de buscar un futuro mejor y más oportunidades. En estos casos, las motivaciones para migrar han sido laborales y económicas. El trabajo de sus padres se caracteriza por ser generalmente poco cualificado y muchos de ellos no tienen estudios universitarios. Sin embargo, todas ellas han podido acceder a estudios superiores, al igual que la mayoría de sus hermanos o hermanas. Algunas chicas llegaron siendo adolescentes, teniendo que enfrentar a las barreras lingüísticas y otras dificultades. Sin embargo, otras llegaron siendo bebés o en sus primeros años de vida, por lo que el cambio migratorio no tuvo un impacto relevante en su trayectoria educativa ni en su socialización. De hecho, este perfil de migrantes es a veces definido específicamente como “generación 1.5” (Arcarons y Muñoz-Comet 2018; Portes y Aparicio 2013), para distinguirlo de aquellos migrantes que si empezaron su socialización en el país de origen.

En tercer lugar, destacan los casos de chicas que como Miriam Hatibi son “hijas de padres migrantes”, es decir, que han nacido en España teniendo padres nacidos fuera del estado. A pesar de no haber vivido una trayectoria migratoria, el hecho de tener padres de otros países

hace que la cuestión migratoria se mantenga como relevante en sus trayectorias. De hecho, según muchos estudios, se analizan como “segundas generaciones”, para poder tener en cuenta el impacto de las experiencias migratorias de sus padres (Portes y Aparicio, 2013). No obstante, de la misma forma que se produce una crítica a este término desde diferentes sectores académicos, algunas de estas chicas también critican que se las considere como migrantes. De hecho, esta diferenciación es una de las cuestiones claves para entender algunas de sus trayectorias de participación social y/o política. Como en el caso de las anteriores, ellas también destacan por ser todas estudiantes universitarias o haber terminado la universidad. Mientras que sus padres han migrado mayoritariamente para poder mejorar su situación económica y ofrecer un mejor futuro para ellas y sus hermanos, ellas reconocen ser las primeras en poder acceder a estudios superiores. Este mayor acceso a estudios superiores lo relacionan también con la posibilidad de participar en el ámbito social y/o político.

En cuarto lugar, como veíamos en el caso de Sara, hay muchas mujeres activas que no han vivido ninguna experiencia migratoria, sino que son musulmanas “conversas”. Muchas de ellas se caracterizan por haber seguido trayectorias de conversión que Allievi (2006) describe como “relacionales”. En comparación con otro tipo de trayectorias, estas conversiones son las menos numerosas, pero son las que tienen un impacto más relevante en las personas conversas y en las comunidades religiosas en Europa por su manera de entender y observar la religión. Se caracterizan por responder a un “descubrimiento” del islam, después de conocer a una persona musulmana o después de viajar a un país musulmán. Ninguna de las mujeres entrevistadas mencionó un viaje a un país musulmán, pero sí hicieron referencia al encuentro con una persona musulmana que fue clave en su descubrimiento del islam. A partir de este interés o curiosidad, muchas mujeres quisieron aprender sobre la religión y empezaron a acercarse al Corán y a otras escrituras religiosas. De esta forma, su conversión también tuvo un componente “racional”, basado en un interés más intelectual (Allievi, 2006). Como en el caso de Sara, muchas mujeres hacen referencia a que después de leer el Corán o buscar más información sobre el islam, vieron que la información que encontraron era “muy lógica” y encontraban respuestas fáciles a sus dudas. Este tipo de acercamiento al islam tiene un claro impacto en la construcción de su subjetividad como mujeres musulmanas y también en su participación social y política.

Considerando esta diversidad de perfiles, en las próximas líneas me centraré en las distintas cuestiones claves que afectan a las mujeres y que determinan su proceso de construcción como mujeres musulmanas. Después de analizar los datos obtenidos a partir de las entrevistas he identificado tres aspectos que las atraviesan a lo largo de su vida y que hace que vayan

reflexionando sobre su identidad religiosa y sobre lo que significa posicionarse como mujeres musulmanas en la esfera pública: (1) las dificultades derivadas por la migración; (2) las experiencias de extranjerización e islamofobia; (3) el papel del islam en la sociedad.

4.1.1. Dificultades derivadas por la migración

La primera cuestión clave es la relativa a las dificultades por la migración. Esta cuestión no afecta a todas las mujeres, pero emerge de forma relevante en aquellas que sí han migrado desde mayoritariamente Marruecos o Pakistán. Para muchas mujeres la vida en Barcelona les permitió tener una situación económica más favorable y estable para su familia, a la vez que una facilidad para poder estudiar y tener un futuro mejor. Sin embargo, el cambio migratorio también les generó problemas y dificultades, que tuvieron un impacto en la construcción de su subjetividad y, consecuentemente, en su participación social y/o política.

Una de las dificultades clave expresadas por algunas mujeres migrantes son las derivadas por la ley de extranjería y su situación legal. En el caso de las que llegaron de pequeñas con sus padres, esta cuestión fue algo con lo que se encontraron a medida que iban creciendo y se iban encontrando con las limitaciones. Por ejemplo, Nadima llegó en los años 70's con 6 años junto a su familia desde Marruecos, incluidos sus 8 hermanos. Según explicó, la intención de su familia era emigrar desde España a Holanda para encontrar mejores oportunidades. Sin embargo, después de unos meses, para su padre fue más fácil encontrar trabajo en España y regularizar su situación y decidieron quedarse. Nadima enfatizó que en especial las vecinas ayudaron a su madre en muchas cuestiones, incluidas las de la escolarización de ella y sus hermanos, algo que facilitó mucho sus experiencias. Ella explicó que tenía un muy buen recuerdo de su infancia y su vida escolar, pero las dificultades le llegaron cuando empezó a percibir las consecuencias de la ley de extranjería:

(...) amb 17 anys vaig començar a treballar els estius i vaig començar a descobrir que amb la llei d'estrangeria no érem iguals, que hi havia una llei que discriminava molt. Perquè per tu ser de fora i no tinguis la nacionalitat doncs trobar una feina, sempre tenia prioritat una persona autòctona [...] te'n adones que com a ciutadans, malgrat hem vingut de petits teníem limitacions que altres d'aquí no tenien. I ja doncs va començar una mica a descobrir les diferències, els privilegis que tenim els uns sobre els altres, que hem de demanar la nacionalitat...posant-nos una mica al mateix nivell per aconseguir tenir les mateixes oportunitats" (E23)

Pese a tener la situación regularizada, muchas mujeres migrantes tienen la categoría legal de "residentes" y no tienen nacionalidad española. Esta situación legal tiene un impacto directo en sus trayectorias, puesto que, tal y como expresa la situación de Nadima, perciben que el acceso

a ciertos puestos de trabajo es más difícil. Esta limitación puede ser muy frustrante para las chicas que han seguido la escolarización en Barcelona e incluso han terminado sus estudios universitarios. Por ejemplo, Mariam llegó con 12 años a Barcelona y estudió magisterio y un máster para ser profesora. Después de hacer las prácticas explicó que todavía no podía incorporarse en las listas de la bolsa de trabajo para ser profesora porque no tenía la nacionalidad española:

(...)No treballa de professora perquè no tinc nacionalitat...bueno perquè jo no sabia...per treballar de professora necessites Bueno, si has de fer oposicions entenc que si que haves de tenir nacionalitat però per fer substitucions pensava que no però si, és el primer requisit que demanen i com que no puc treballar d'això (E07)

Además, para obtener la nacionalidad los requisitos no son sencillos y dan lugar a procesos muy largos de regularización. Por ejemplo, Sahar llegó con 20 años y explica que tardó más 10 años para poder conseguir la nacionalidad española:

(...)el procés és molt llarg i per la mínima que et podran denegar el dossier o alguna cosa, per fer la re-tramitació i tot això ja s'està allargant el temps...i això no és just, no és just i també no ajuda a aquest context que parlem entre cometes que és la integració. Es un context que facilitaria molt que la gent pogués fer la seva vida i no pensés que té un peu dintre, un peu fora i me'n vaig no sé que i això és un maltractament a les persones, perquè jo com he fet molts trens i moltes vegades quan escoltes la gent de la comunitat immigrada i parlen entre ells, dels debats i molts son dels temes de papers 'se m'ha acabat la residència, la he de tramitar, me l'han denegat...' i quan escoltava les converses en el tren deia 'es que aquestes persones podrien parlar d'altres alegries de la vida, i discutir el que està passant al carrer, el que diuen els polítics i els seus drets i tal...però tenen un problema que es converteix en una obsessió perquè estan en una situació que els hi provoca un context de provisionalitat (E11)

Así, Sahar también enfatiza como los trámites de la nacionalidad, no solo tienen un impacto en el acceso laboral sino en sus preocupaciones como ciudadanos. Lo que ella define como “contexto de provisionalidad” puede afectar a que muchas personas no se centren en la lucha por sus derechos como ciudadanos culturales e incluso no quieran participar en política. Después de conseguir la nacionalidad, muchas mujeres se sienten responsables de aprovechar su situación legal y ayudar a otras mujeres. De hecho, son conscientes de que muchas otras mujeres han protagonizado trayectorias migratorias que se han visto mucho más afectadas por la Ley de Extranjería, y que han supuesto obstáculos relevantes tanto para su vida laboral como la precariedad de toda la familia (El Mouali Samadi 2021). Después de haberlo vivido en primera persona o conocer otras experiencias, muchas mujeres migrantes encuentran en su propia trayectoria y frustración una de las motivaciones claves para activar la participación social y

política y ayudar a otras mujeres migrantes. Por ejemplo, tal y como se explicará en los próximos capítulos, después de vivir estas experiencias algunas mujeres acabaron creando o liderando asociaciones dirigidas a mujeres migrantes.

Además, tal y como comentaba Nadima, estas limitaciones también les afecta a su construcción de su subjetividad, pues se dan cuenta que pese haber crecido en España tienen un status legal que genera un límite social que evita que se puedan sentir totalmente como parte de la sociedad. Es aquí donde en muchas ocasiones las mujeres tienen que empezar a buscar estrategias para participar en el ámbito social para visibilizar su situación y reclamar “reconocimiento” como ciudadanas (Lamont 2018). Por ejemplo, Karima explicó que no podía participar en partidos políticos puesto que todavía no tenía la nacionalidad española, pero aun así siente que puede hacer política en otros ámbitos:

(...) no sé cómo llamarme ‘activista’ o ‘social worker’ pero creo que el cambio no solamente se puede hacer de arriba abajo sino que la pirámide invertida también, como ciudadana también porque política... todos nuestros actos tienen consecuencias políticas, como, participar en la reunión de tu escalera es una reivindicación política... como muchas otras acciones diarias (E05)

Así, la posibilidad de participar en el ámbito social, que no requiere ningún requisito legal les permite poder ejercer su ciudadanía. Además, tal y como evidencia la cita de Karima, muchas mujeres son conscientes del efecto performativo que puede tener esta práctica y su potencialidad para cambiar la sociedad (Isin 2017). De esta manera, ante las dificultades legales, buscan las posibilidades para poder participar en la sociedad.

En relación con este tipo de dificultades, también cabe tener en cuenta que hay mujeres que perciben diferencias culturales entre mujeres pakistaníes y marroquíes. Safia, una mujer activista de origen pakistaní comentó como:

Primero de todo te digo que ser mujer musulmana o mujer musulmana asiática que es muy diferente porque los españoles tienen una historia con los marroquíes, llevas desde hace 1000 años, y no me equivoco, los españoles y los marroquíes como son primos o hermanos, y todavía comparten muchas cosas (E16)

Tal y como evidencia la cita, en algunas ocasiones las mujeres pakistaníes perciben que hay más diferencias entre pakistaníes y españoles, en especial por el idioma, y que eso las sitúa en una posición de mayor desventaja con respecto a las mujeres marroquíes. Aunque el idioma también es una barrera para muchos migrantes marroquíes, algunas mujeres con estudios hablan francés o incluso conocen algo de español si son de zonas del norte de Marruecos. Esto hace que en ocasiones puedan superar la barrera del idioma más fácilmente que las mujeres que emigran de

Pakistán. Por ejemplo, Mariam llegó con 12 años a Barcelona desde Marruecos con su hermano y aunque en inicio tuvo que adaptarse al cambio de idioma explicó:

(...) com que jo sabia francès em va ser una mica més fàcil entendre el català, llavors vaig estar a l'aula d'acollida amb el meu germà que era menor però ens trobàvem 2 cops a la setmana a l'institut, i també em vaig apuntar a classes de català a tot arreu, al centre cívic i també a l'estiu em vaig posar a fer cursos de català, on sigui, i perquè volia entendre...(E07)

En contraste, Karima llegó con 13 años des de Pakistán con su familia y el cambio del idioma le supuso un impacto muy negativo en su experiencia en el colegio hasta el punto que quiso volver a su país de origen: “yo quería volver porque yo no entendía nada [...] cuando llegué aquí iba preguntando a mis padres porque hemos venido, si estábamos bien allí, era la primera de la clase y aquí soy la inútil que no me entero de nada y no quiero suspender”(E05). Tanto Mariam como Karima superaron estas barreras y las dos pudieron acceder a la universidad. Sin embargo, para Karima fue más difícil por la distancia del idioma que le generó más dificultad y más frustración. Estas diferencias también impactan en su construcción de subjetividad, ya que tienen que negociar las dificultades sociales con las que se encuentran más allá de ser musulmanas. Se dan cuenta que también pertenecen a un colectivo de un origen concreto, que a veces requiere de necesidades específicas. Estas diferencias explican la relevancia de que existan, por ejemplo, asociaciones específicas para mujeres pakistaníes, que además responden a una tendencia de activismo transnacional de la diáspora pakistaní (Werbner 2002). También existen asociaciones dirigidas a mujeres marroquíes. Sin embargo, las mujeres que participan en estas asociaciones también se posicionan como musulmanas en otros espacios, como en conferencias sobre el islam y la islamofobia. Así, en esta negociación se produce un trabajo de límites complejo (Lamont y Molnár 2002). Por un lado, las mujeres establecen un límite por país de origen distinguiéndose de las demás mujeres musulmanas que han emigrado de distintos países y que tiene diferentes necesidades. Pero, por otro lado, en su participación como musulmanas difuminan estos límites para poder reconocerse como parte de un grupo estigmatizado, y distinguirse de las personas no musulmanas que no tienen que responder a esta estigmatización.

Esta tensión entre los límites étnicos y por país de origen y los límites por la identificación religiosa, es relevante cuando atendemos a la diversidad interna que hay dentro de las musulmanas. Aunque la mayoría población musulmana presente en Barcelona es de origen pakistaní o marroquí, cabe tener en cuenta que también hay musulmanes procedentes de otros países como Gambia y Senegal (UCIDE 2020). Mientras que esta realidad es menos conocida y

tratada en el ámbito público, algunas mujeres también se sienten interpeladas por esta necesidad de visibilizar la diversidad interna de la población musulmana también por países de origen. Estas chicas consideran que no se visibiliza lo suficiente que puede haber muchas personas negras y musulmanas. Tal y como veremos en el próximo apartado, esta necesidad de reivindicar la diversidad interna tiene un impacto en la participación social de ciertos perfiles de mujeres musulmanas y para muchas mujeres es todavía un reto pendiente dentro de la lucha contra el racismo y la islamofobia.

Desde una perspectiva interseccional, también es interesante tener en cuenta el impacto que tiene la situación económica y de clase social. Pese a que muchas mujeres han migrado para mejorar su situación económica el hecho de que muchas han venido con estudios de sus países de origen, o que han podido estudiar en el país de destino demuestra que su situación es más estable que la de otros perfiles de mujeres más vulnerables. La estabilidad económica permite que sea más fácil poder participar en el ámbito social y además ayudar a otras mujeres con menos posibilidades. Esto es especialmente evidente en algunos casos de mujeres pakistaníes que reconocen que su situación es mejor que la de otras mujeres y las necesidades que tienen, por ejemplo, para ayudarlas como traductoras, tal y como afirmaba Safia:

(...) pero gracias a Dios nunca tuve problemas económicos como otras personas, que no podían llegar a final de mes entonces esto es muy duro, para ellos no tener recursos para pagar un intérprete o traducir los documento y esa época las instituciones de España tampoco ayudaban a tener un intérprete o traductor, por gracias a mi trabajo de uniones con las instituciones, que he ayudado con un presupuesto a tener un intérprete, pero yo hasta hoy he trabajado voluntariamente (E16)

4.1.2. Experiencias de extranjerización

La segunda cuestión clave son las experiencias de “extranjerización” y de discriminación religiosa o islamofobia. Estas experiencias las viven en especial las hijas de migrantes y las mujeres conversas, a pesar de no haber vivido ningún movimiento migratorio. En el caso de las hijas de migrantes, des de pequeñas muchas chicas viven la experiencia de “ser diferentes” por tener padres de origen diverso y experimentan la confusión de ser consideradas “migrantes” o “musulmanas”, ya sea por rasgos físicos, por sus nombres o por llevar símbolos religiosos. Por ejemplo, Laila de 22 años explicó que pese no haber vivido ninguna experiencia discriminatoria, si había vivido la sensación de ser diferente:

Clar, en realitat, en la societat, pel simple fet de ser físicament diferent i además incorporar tradicions que la gent considera que no son d'aquí ...em...marca una certa diferència...llavors jo per exemple, no havia

tingut mai amics marroquins o musulmans en sí, i clar doncs les meves relacions amb ateus o cristians ha sigut sempre molt bona, però sempre hi havia una diferencia, vulguis o no, sempre hi ha un comentari o alguna cosa (E01)

En algunas ocasiones, las chicas afirman vivir o ser conscientes de estas experiencias de extranjerización con la adolescencia o cuando se mudaron del pueblo donde habían crecido a la ciudad condal para seguir sus estudios. Por ejemplo, Yasmin nació en un pueblo y se trasladó al centro de Barcelona para estudiar la carrera universitaria. Ella explica que fue en la ciudad donde tuvo más experiencias de “extranjerización”:

Sí, bastanta estrangerització...les preguntes aquestes de ‘i d’on ets?’, i ‘que bé que parles català’ doncs al poble no me les feien tant. Potser me les feien una o dos persones, en canvi aquí son més constant. Però bueno, suposo que és la mateixa experiència que tothom. Suposo que és la mateixa experiència, estàs coneixent constantment gent nova i això fa que et trobis constantment en l’experiència de conèixer gent nova, en canvi, en el poble estàs sempre amb les mateixes 20 persones, per tant, en realitat no hi ha marge pel judici constant perquè ja et coneixen (E21)

Estas experiencias confirman la necesidad de analizar la ciudadanía desde la idea de “ciudadanía cultural” (Beaman 2017; Ong 1996; Stevenson 2000). A pesar de tener el estatus legal, e incluso haber nacido en Barcelona, muchas chicas se dan cuenta que no son consideradas como ciudadanas plenas (Beaman 2017). Una de las primeras maneras en que responden a esta situación es rechazando aquello que las puede identificar como “outsiders” o extranjeras. De este modo, algunas chicas reconocen que durante un tiempo algunas vivieron un momento de “rebeldía” y de no querer ser identificadas como migrantes o musulmanas. Por ejemplo, Salma pasó por un proceso de rechazo:

(...) jo en la adolescència jo era...no vull que em confonguin amb una marroquí per tant no vull ser musulmana, per tant, no vull fer això no vull fer lo altre i vull ser part d’aquest col·lectiu, Bueno, del col·lectiu general de la societat per dir-ho d’alguna manera...i...però sí que és cert que a quart d’ela ESO o així vaig tenir com un moment de dir ostres, en el fondo jo soc musulmana, sempre he resat, potser no he exterioritzat però de alguna manera hi havia algú...no sé i vaig dir...a quart de la ESO vaig començar a pensar...(E08)

Entonces, según explica, con el tiempo sufrió un cambio y decidió empezar a observar la religión. Además, ese mismo año, sufrió una pérdida de un ser querido, hecho que también enfatizó este cambio o punto de inflexión. Fatou, de origen gambiano, explicó una experiencia similar a la de Salma, haciendo una especie de autocrítica de como era ella antes:

(...) yo he de reconocer que yo estaba súper asimilada antes, en el sentido que yo tenía el pelo liso. Después me dejó caer el pelo que se me había estropeado y después me lo dejé afro. Es mas, por la visión que tenía

de la religión eh...acabé odiándola, y tuve una crisis de fe en ese sentido. Y busqué por mi misma, pero busqué lo que no se busca...empecé a leerme libros de mujeres musulmanas que habían escrito en el pasado. Y fue muy interesante, porque...es que en internet se puede encontrar cualquier cosa, lo increíble que es internet, y por ejemplo me di cuenta que en la mezquita no nos hablan por ejemplo de Aisha, no nos hablan pero es súper importante para explicar todo el movimiento intelectual que vino después (E22)

Así, tal y como sugiere el final de la cita, incluso después de haber rechazado estas identificaciones, pueden emerger procesos a través de los cuales las chicas se replantean su identidad religiosa, empiezan un proceso de búsqueda personal y deciden observar y practicar la religión. Esta reafirmación es en ocasiones precisamente resultado de las experiencias de extranjerización, que las hacen replantearse de forma más abrupta cuales son los límites que definen su identidad religiosa. Como consecuencia, las experiencias de extranjerización no cesan, sino que se mezclan con la discriminación religiosa o islamofobia, cuando deciden seguir la religión de sus padres, sobre todo en los casos en los que deciden empezar a llevar el hiyab o velo. Es decir, las experiencias de extranjerización se agudizan cuando ellas deciden observar la religión y mostrarse como musulmanas a través del uso del hiyab. Tal y como explica Mijares (2014), en el ámbito educativo muchas chicas se encuentran en una “posición de subalternidad” y sufren “el efecto persépolis”, que definen como “el proceso mediante el que, a partir del ejemplo de un referente nativo emancipado, se intenta salvar a las chicas del pañuelo que llevan” (2014: 209). Es decir, es en el ámbito educativo donde generalmente se ha promovido con más insistencia que las chicas deben ser salvadas de la opción de usar el velo. Por lo tanto, muchas chicas que empiezan a llevarlo tienen que contestar y cuestionar los discursos sobre la necesidad de “salvar a las mujeres musulmanas” (Abu-Lughod 2002) y la supuesta incompatibilidad sobre agencia y religión. A partir de estas ideas, se presupone que las chicas no pueden decidir libremente usar el velo, sino que son víctimas de la opresión religiosa. La promoción de estos discursos en ocasiones se traduce en experiencias fuertes de estigmatización para las chicas que a lo largo de su etapa educativa empiezan a usar el velo. En el caso de Samira, por ejemplo, fue la primera vez que vivió una situación discriminatoria y se convirtió en un punto de inflexión en su vida:

He anat a una escola molt petita i això m'ha condicionat molt a no estar exposada a molts condicionants socials que marquin la diferència potser amb diferències culturals que pugui haver a casa. I no he notat cap discriminació [...] però sí que quan comences a créixer i vas a l'institut comences a veure un canvi brutal. A mi em va començar el canvi clarament quan vaig decidir posar-me el hiyab, això va marcar un abans i després en tot. (E25)

Esta discriminación no solo la viven por parte de profesores, sino también de compañeros de clase y amigas. En muchas ocasiones explican con resignación cómo sus amigas no acaban de entender que se quieran poner el velo por decisión propia. Sin embargo, con la decisión de ponerse el velo, las chicas quieren demostrar que la religión no puede ser el código que las imposibilite la posibilidad de ser reconocidas como ciudadanas plenas.

Estas experiencias también las han sufrido por parte de los vecinos y conocidos. De hecho, para Awatef un punto de inflexión relevante en su vida fue cuando en su pueblo los vecinos se opusieron a la construcción de la mezquita:

Los propios vecinos con los que yo me encontraba cada día, los que me decían ‘hola maca com estás?’ o los padres de los niños con los que yo estudiaba...pues verlos en la manifestación en contra de ti y en contra de tu libertad, en contra de aquel lugar que era súper importante para tu rutina, me chocó mucho. Y estuve muy deprimida durante una temporada (E14)

Estos momentos se convierten en puntos de inflexión que les recuerdan las dificultades de ser reconocidas como ciudadanas plenas, y consecuentemente, se convierten en motivaciones claves para su participación política y/o social. Estos conflictos son anécdotas que suelen explicar en charlas o conferencias de forma recurrente, para poder visibilizar y denunciar las experiencias que sufren. Demuestran que, ante este tipo de situaciones, no quieren conformarse con la “ciudadanía condicional”, sino que quieren articular su participación para cambiar esta situación. Lina, que desarrolla su participación social a través de la música, explica que uno de los momentos claves que le hizo ponerse a escribir canciones de forma más formal y empezar a hacer públicas sus canciones fue un día en el que incluso le dijeron “vete a tu país”:

Si sí, hay un video donde cuento como escribí la canción, y fue el año pasado el día de mi cumpleaños estaba yo paseando por el barrio por aquí y era un momento donde yo estaba cruzando donde hemos pasado tu y yo ahora, y había un señor mayor que iba con su mujer con la moto arrastrándola y hubo eso de que hago así, quiero pasar, él también...y sin querer, yo sonrío y le digo ‘ay perdón’ y me dice, ‘ que asco, vete a tu país no sé que...y empezó a insultar, y yo me quedé en shock, porque en ningún momento habría pensado que ese hombre, solo por esa tontería de que casi nos chocamos, y encima yo sonriendo y digo lo siento cuando en realidad no es culpa de nadie. Y era mi cumpleaños y me supo mal y pensé ‘jotío, si solo estaba andando, si solo estaba caminando por mi barrio, las pocas veces que camino por mi barrio’. Y. me dio un poco el bajón, me fui a casa y cogí el móvil y me puse a escribir (E19)

En contraposición a las experiencias de extranjerización y discriminación religiosa que sufren las chicas jóvenes de origen marroquí o pakistaní, también cabe tener en cuenta la invisibilización que sufren las chicas negras musulmanas de países como Gambia o Senegal. Ellas denuncian que, aunque sufren racismo, no están visibilizadas en cuestiones sobre la

discriminación religiosa. Así, reconocen que ellas no se sienten interpeladas cuando la sociedad habla de “mujeres musulmanas”: “Y cuando se habla de personas musulmanas es como que normalmente no nos sentimos interpeladas porque la sociedad no nos lee así y la sociedad no nos va a señalar, y la sociedad no nos cuenta en este ‘musulmanes’” (E22). Aunque esto podría hacernos pensar que no sufren islamofobia, consideran que esto es problemático puesto que están invisibilizadas cuando se habla de la islamofobia y de las acciones que hay que hacer para combatirla. Fatou, de origen gambiano comentó:

(...) ¿que colectivos visibilizamos? ¿Visibilizamos todos los colectivos que sufren islamofobia? Mi madre lleva el velo y mi madre sufre islamofobia, y yo he sufrido discriminación, me han preguntado porque llevo el pañuelo. A mi hermana no le pasa. Yo también sufro islamofobia. Si que es verdad que como el estereotipo está asociado a la población marroquí, ellos sufren más discriminación, pero eso no significa que la población negra no sufra islamofobia (E22)

En el caso de las mujeres conversas, las experiencias de extranjerización no son por rasgos físicos ni por los nombres, sino especialmente por cuando deciden ponerse el velo. Respecto a las reacciones de la gente, especialmente de familiares y amigas, todas reconocen que el velo fue un tema clave y un punto de inflexión ya que visibilizaba el proceso de conversión. Sin embargo, ninguna de ellas se lo puso justo al convertirse, sino que fue resultado de un proceso más largo propio de su trayectoria. Así, una de las primeras cuestiones que tienen que negociar es la posible reacción adversa de sus familiares y amigos, especialmente de sus madres. Aunque muchas reacciones fueron negativas, las mujeres lo justifican como consecuencia de los estereotipos presentes en la sociedad. Por ejemplo, Sara reconoció que tardó 5 años en ponerse el velo desde que se convirtió, porque temía las reacciones de sus familiares y de la gente en general: “havia de ser un pas molt ferm i vaig trigar ja...i pensava és que vull però que diran, és que vull però la meva família...i em va costar, fins que vaig agafar força”(E06). Esta cita demuestra que las mujeres tienen que tomar esta decisión sabiendo las ideas estereotipadas y construidas sobre el velo, y que seguramente la decisión implicará reacciones negativas de personas cercanas y familiares.

Además, cuando las mujeres conversas deciden empezar a llevar el velo, no solo tienen que enfrentarse a posibles reacciones de amigos o familiares, sino también de la sociedad en general. Al ser percibida como una religión violenta y opresiva, el islam se sigue asociando a lo “no-occidental”, “lo extranjero” y lo “no-blanco”. Sara explicó que, cuando empezó a llevar el velo, un cliente con el que tenía buena relación le dijo: “*ai Sara és que jo això ho vull entendre, ets marroquina o catalana? És que no ho entenc...*” Jo li deia “sóc catalana però musulmana” (E06). Tal y como

evidencia la anécdota de Sara, las mujeres blancas con velo se convierten en un elemento disruptivo de los elementos raciales que se asocian a los estereotipos de mujer musulmana (Galonnier 2015). Si en el caso de las hijas de migrantes, la disrupción no es tan clara por los rasgos faciales o incluso por los nombres, en el caso de las mujeres blancas es mucho más evidente porque se rompen claramente los marcos de identificación racial y religioso. Según Galonnier (2015), estas experiencias de extranjerización demuestran que las mujeres conversas pueden vivir una “racialización del islam”, entendida como un proceso en el que se asignan unas características fenotípicas y culturales a un grupo religioso. Esta “racialización”, además refuerza la visión de que el islam es una religión “extranjera” e incluso “no-occidental” (Galonnier 2015).

Estas experiencias son a veces muy negativas para las mujeres conversas, que se ven con la necesidad de justificar su lugar de origen por su identificación religiosa. En estas justificaciones se producen situaciones muy incómodas que también generan reacciones paradójicas. Al ser identificadas inicialmente como extranjeras, muchas personas las felicitan por hablar muy bien el catalán: “ui, que bien hablas el catalán, eh? Lo hablas muy correcto” son algunas de las expresiones que escuchan en conversaciones informales y que responden a la idea asumida que: “som marroquines que ens hem integrat molt bé i parlem el català”(E06). Cuando ellas explican que son catalanas y que se han convertido al islam, la felicitación se transforma a veces en una crítica directa a la religión. Por ejemplo, cuando Sara aclaró a una señora que ella y su amiga eran catalanas pero habían cambiado de religión su reacción fue: “ah, pues ui ui ui, si que habéis hecho mal cambio”(E06). Esto demuestra que cuando enfrentan los estereotipos de extranjerización, acaban teniendo que negociar la crítica negativa del islam y la idea de que “ets la pobra tonta a qui li han menjat el cap i s’ha posat el mocador” (E05)

En el caso de Hana, como pasa con otras mujeres que no llevan velo, ella es consciente que todavía no ha sufrido islamofobia porque no tiene ningún elemento disruptivo que la identifique como musulmana. Sin embargo, ella es consciente que si decide ponerse el velo es algo que podría cambiar: “islamofobia yo no he sufrido directamente como otras chicas que quizás les han agredido, las han insultado o las han escupido y tal...pero básicamente es porque no soy racializada y no llevo velo. El día que me pongo el velo supongo que la cosa cambiará”(E09). A pesar de no sufrir islamofobia directa, ella también explica cómo tiene que responder a preguntas incómodas cuando ella comenta que es musulmana en alguna conversación: “la gente te empieza a preguntar estereotipos ‘y el marido te puede pegar? Y tener tantas esposas? O lo de la lapidación’ te empiezan a preguntar todo tipo de estereotipos. Tu vas explicando pero llega un momento en que piensas ‘pero a ver, una cosa es que alguien te pregunte por curiosidad, que

ya eso bien, pero otra cosa es que ya te pregunten con maldad”(E09). Tal y como evidencia la cita, estas conversaciones incómodas plantean dilemas a muchas mujeres entre la necesidad de responder a estereotipos y la de querer visibilizar que algunas preguntas son muy discriminatorias. Así, sus experiencias pueden ser en parte muy frustrantes cuando tienen que estar constantemente justificando sus decisiones, sobre todo con cuestiones asociadas a las relaciones de género como el matrimonio y el feminismo (Rogozen-Soltar 2020). De esta manera, tal y como afirma Rogozen-Soltar (2020) las mujeres conversas tienen que negociar las sospechas derivadas de los discursos estereotipados sobre el islam y las relaciones de género.

Además, la cita de Hana demuestra que, pese no haber vivido la islamofobia directa, las mujeres tienen que construir la subjetividad siendo conscientes de los estereotipos que hipotéticamente pueden sufrir en un futuro. Es decir, demuestran que son conscientes que forman parte de un grupo que sufre una alta estigmatización y que, si llevasen velo, éste serviría de gancho de interacción o “hook for interaction” (Tavory 2009) que puede dar lugar a una discriminación. Esto es evidente cuando explican su proceso previo a usar el velo o cuando destacan que no sufren tanta islamofobia por no llevar el velo. Anticipan las categorizaciones que las otras personas pueden hacer de ellas, después de conocer experiencias de otras personas o de haber vivido interacciones con otras personas en las que se hace evidente la construcción de límites entre grupos. Tal y como muestra Tavory (2009) en su estudio sobre judíos ortodoxos en Los Ángeles, la interacción con los desconocidos es un proceso clave que afecta a la construcción de la consciencia de las personas. En el caso de las mujeres musulmanas, muchas interacciones y conversaciones incómodas, e incluso experiencias de islamofobia, hacen que la posible “consciencia marginal” de ser musulmanas la tengan cada vez más presente. Es decir, incluso si en algún momento no les dieron importancia, a lo largo de sus trayectorias tienen cada vez más presente su consciencia como “musulmanas” incluso de “ser musulmana sin velo”. Esta activación de la consciencia con experiencias de estigmatización, junto con las anticipaciones de posibles, pueden tener un impacto en su proceso de construcción como musulmanas y en las decisiones de las acciones performativas que quieren llevar a cabo. En esta línea, es interesante destacar los casos de hijas de migrantes que comentan cómo sus madres no quieren que lleven velo, anticipando las discriminaciones que ellas pueden vivir. Salma, por ejemplo, explicó como su madre la previno por su presencia en la esfera pública:

Sí, ella el porta [el vel] però ella em diu que “yo lo llevo pero trabajo en casa...i jo vull que tu arribis a alguna cosa més, vull que treballis, i vull que et formis i vull que si el fet de portar el vel, que és part de la nostra identitat com a musulmanes, et suposa un problema, jo prefereixo que deixis d’estar una cosa i que intentis construir...després ja te’l podràs posar i podràs reivindicar...(E08)

Sin embargo, a pesar de estas experiencias, ellas deciden ponerse el velo en muchas ocasiones como un acto reivindicativo, tal y como señalaba la madre de Salma. Así, el velo se convierte en un símbolo con poder performativo que les permite a las mujeres interpelar a las demás personas y reclamar una brecha de reconocimiento (Martínez-Cuadros, Rubio, y Griera 2021). En tanto que símbolo visible de su identificación religiosa, se convierte en un elemento clave para responder a la estigmatización apelando a su legitimidad y presencia en la esfera pública. Tal y como veremos en los próximos capítulos, el uso del velo es una de las estrategias para la acción cívica y para reclamar su espacio y legitimidad en la participación política y social, así como su reconocimiento como ciudadanas.

4.1.3. El papel del islam en la sociedad y la dicotomía “religión vs. cultura”

La tercera cuestión relevante que atraviesa las experiencias de algunas mujeres es el papel minoritario del islam en la sociedad. Esto es bastante significativo para las mujeres migrantes que son más mayores y tienen una trayectoria más larga en Barcelona. En estos casos, ellas explican cómo el islam ha estado cada vez más presente en la sociedad y, como consecuencia, ellas han tenido que incluir de forma más explícita la cuestión religiosa en su construcción de la subjetividad y en su participación política y/o social.

Según explica Nadima, en los años 70 nadie sabía sobre el islam, sino que “era com una recepta de cuina que ningú la coneixia, sempre faig aquest exemple, perquè ni tant sols els propis musulmans, eres musulmà i ja està” (E23). Fue en especial después de los atentados del 11 de setiembre del 2001, el islam empezó a estar más presente en la agenda social y política y en el punto de mira de toda la sociedad (Cesari 2013). Así, las mujeres empezaron a notar como se empezaban a generalizar discursos sobre la supuesta incompatibilidad de los valores del islam y la vida occidental (Cesari 2013).

Una de las principales consecuencias es que muchas cuestiones que antes se trataban desde la óptica de la migración, empezaron a confundirse con temas sobre el islam. Este cambio tuvo diferentes implicaciones en sus experiencias y las características de la participación política y social. Por un lado, las mujeres vivieron cómo la cuestión religiosa empezó a tomar relevancia en las interacciones sociales. Algunas lo entienden como algo problemático que está desviando la atención y suponiendo una atención “excesiva” al islam. En esa línea Sahar comentó:

(...) jo quan vaig arribar, els primers anys, no parlàvem casi de religió, tot estava molt lligat al tema intercultural. I la identitat és mes cultural i quan li preguntaves a les persones et deien que son del Marroc o, per exemple, en el meu cas era de Tànger però a partir de l'atemptat del 2001, va començar la ola llavors

de que tothom parla de religió i ja la gent ja no ens veien com a Marroquins, o jo com en el meu cas sóc amazigha i reivindicava la meva identitat amazigha, la gent ja no em veu com amazigha, com a marroquina o com a marroquina, llavors em veu com a musulmana directament. I comença a qüestionar la meva identitat religiosa, el meu pensament, la meva manera de ser i has de justificar-ho tot. (E11)

Tal y como demuestra esta cita, si antes muchas mujeres eran interpeladas como migrantes, ahora son percibidas principalmente como musulmanas. Es decir, al introducirse el debate sobre el islam en el ámbito social y político en las últimas dos décadas, muchas mujeres se ven obligadas a cuestionarse y a construir su subjetividad como “musulmanas”. Además, las crecientes controversias sobre el velo y el burka evidencian cómo esta creciente presencia del islam en el debate público ha estado caracterizada por una visión de las mujeres como víctimas y oprimidas (Abu-Lughod 2002; Cesari 2013; Mijares y Ramirez 2008).

Por otro lado, otras mujeres consideran que esta atención excesiva por el islam está afectando especialmente a la generación de personas que nacen en España. Teniendo en cuenta que el islam entró en la agenda pública concebido como algo opuesto a lo “occidental”, e incluso a veces como una amenaza, Nadima comentó en referencia a las personas más jóvenes:

(...) ara m'hi trobo que la generació que creixen aquí tenen un seriós problema, un problema identitari greu, greu. Perquè no son d'aquí perquè els fan sentir que no són d'aquí, no son d'allà...tenen clar que volen ser musulmans, però també volen viure la vida d'aquí i son conflictes molt difícil de gestionar emocionalment, i a mi moltes vegades penso “em fan pena”(E23)

Es una cuestión que muchas mujeres migrantes perciben especialmente también a través de sus propios hijos y tienen que gestionar a la hora de enseñarles la religión. Por ejemplo, Nadima explicó:

Jo a les meves filles les he educat en un context religiós. Musulmà, perquè nosaltres fem el Ramadà, resem i fem les 5 obligacions però després en el context cultural és també la cultura on estem. Si hem de fer el Caga Tió el fem perquè és la cultura on heu crescut i això no resta, sinó suma i si després de grans decideixen que potser aquesta fe es massa per ells o no la poden seguir, son lliures perquè cadascú és lliure d'escollir...no som radicals (E23)

Así, las mujeres migrantes tienen que gestionar las cuestiones en torno a la dicotomía “religión-cultura” a través de sus hijos e hijas. La religión se convierte en un “repertorio interpretativo” que muchas mujeres migrantes activan para construir su identidad y las de sus hijos, y así poder gestionar mejor los cambios culturales (Ryan y Vacchelli 2013). Sin embargo, mientras que las madres migrantes enseñan los valores y los códigos de conducta del islam como parte de su identidad, también tienen que negociar los estereotipos y los estigmas asociados al islam. Así,

tal y como Ryan y Vacchelli (2013) apuntan: “in seeking to demonstrate their goodness through visible presentations of Islamic piety, they risk to further stigmatisation as foreign, threatening outsiders who are seemingly refusing to conform to the norms of Western liberal secular societies” (105). Esta complejidad es especialmente evidente en los casos de madres migrantes que aconsejan a sus hijas no ponerse el velo para no tener que sufrir la estigmatización que ellas han sufrido, como hemos visto más arriba con el caso de Salma.

En el caso de las chicas que han migrado de pequeñas con sus padres, las hijas de migrantes y las mujeres conversas, esta articulación de “religión vs. cultura” se hace mucho más evidente, al no haber vivido ninguna experiencia migratoria o haberse socializado en mayor medida en España. Esta cuestión es clave cuando explican cómo han aprendido la religión. Las “hijas de migrantes” entrevistadas para esta tesis y que son mayoritariamente jóvenes, insisten en que han sido ellas las que han decidido aprender la religión y observarla, a pesar de haber tenido el primer contacto a través de sus padres “en casa”. Muchas reconocen que empezaron a aprender la religión a través de sus padres o sus abuelos y algunas asistieron a clases en mezquitas. Sin embargo, aclaran que este aprendizaje no fue suficiente y que cuando se replantearon su identidad religiosa quisieron buscar más información por su cuenta. Por ejemplo, Samira comentó cómo llegó un momento en el que se empezó a replantear en qué creía:

Si,...porto una vida practicant musulmana, pel que jo he vist a casa, gràcies al que he vist dels meus pares i de petita anava a classes com ara els nens que tenim aquí...però Bueno hi ha un moment, que no només ho dic jo, segurament ho diu la majoria de persones que els hi passa, que per molt que tu agafis la religió de casa arriba un moment que tu et replanteges allò que estàs fent i comences a creure i a practicar perquè tu vols....de petit si que imites perquè som així i fem el que fa el nostre voltant, però ja quan comences a tenir un sentit de raonament comences a fer les coses perquè tu creus, comences a preguntar i a trobar sentit a les respostes que et donen...(E25)

En esta búsqueda de respuestas es clave el planteamiento que tienen sobre la dicotomía entre “religión vs. cultura” y como negocian los límites que definen qué es religión y qué es cultura. Como muchos estudios apuntan, las segundas generaciones reclaman una purificación de la religión que les distancia de la cultura de los países de origen de sus padres (Martinez-Cuadros et al. 2021). Así, muchas chicas acaban reconociendo que el islam que ellas aprenden es distinto al de sus padres, puesto que ellas consiguen separar lo que es religión de lo que es cultura. Esto sucede tanto en las chicas que son de origen marroquí como pakistaní. Por ejemplo, Lina, que llegó de muy pequeña a Barcelona explicó:

Si a ver cuando naces en una familia que practica una religión, esa familia te va a inculcar esa religión y lo va a hacer como buenamente saben y pueden. Entonces, hoy en día, teniendo internet, y teniendo fuentes

de información y lo más apropiado es buscar, mas que escuchar lo que te pueden decir. Porque lo que nos ha pasado, al menos en nuestro caso, es que mezclan mucho la religión y la cultura o tradición. Entonces, la religión es una cosa, y la cultura, lo que hace la gente, no lo dice Dios lo dice la sociedad entonces en mi familia pues ha pasado eso (E19)

Lina explicó esta dicotomía entre religión y cultura usando el ejemplo de los piercings. Algo que para su madre es “haram”, es decir, está prohibido religiosamente, para ella es algo que “no es pecado pero está mal visto culturalmente”. Según Yasira, esta posibilidad de distinguir entre lo que es cultural y lo religioso hace que las personas más jóvenes o los hijos de migrantes pueden “vivir la religión des de un pensamiento crítico (...) no escuchar lo que dicen cuatro barbudos en la televisión, i perdona la expresión...pero nosotros no tenemos que seguir lo que dicen” (E12). De esta manera, las mujeres dibujan unos límites que las definen como musulmanas que son capaces de hacer una crítica sobre lo que es cultural y religioso, y que a la vez las distingue de los demás musulmanes que no tienen suficientes conocimientos para articular esta perspectiva crítica.

Por lo tanto, como parte de este pensamiento crítico, es importante para ellas obtener más información sobre la religión. Las chicas hacen referencia a internet y a libros para buscar estos datos que para ellas son más reales. Sin embargo, una de las limitaciones con las que se han encontrado es la falta de información en castellano o catalán. El idioma se convierte en un elemento clave en esta dicotomía entre cultura y religión. Muchas chicas reconocen que el árabe es el idioma base del islam, pero que prefieren poder aprender un islam en castellano. Las que saben inglés hacen referencia a recursos en este idioma, que conectan con las generaciones de musulmanes en el Reino Unido o en Inglaterra, pero no todas reconocen tener facilidad con este idioma. Halima, por ejemplo, explicó su experiencia cuando empezó a hacer clases de islam en castellano

(...) era el primer cop que ens feia el islam en castellà i ens va agradar perquè ens vam sentir comunicades, perquè “perquè en una llengua que has après i aprendre l’islam en aquesta llengua és més fàcil i també és més fàcil per donar resposta a persones que et pregunten sobre l’islam...saps com justificar o com dir-li o com explicar-li què és realment el islam. Perquè sabent l’àrab no implica que sàpigues les paraules indicades per traduir-lo al castellà i ens va ajudar més...i ens vam sentir com més properes perquè enteníem tot (E13)

Esta cuestión idiomática también es presente en la crítica que muchas chicas jóvenes, tanto conversas como de origen migrante, hacen de las mezquitas en Barcelona. Muchas consideran que el idioma es una de las barreras principales que hace que muchas personas que no asistan a

las mezquitas. Por ejemplo, Salma lo relacionó con la dificultad de aprender un idioma como el árabe y la necesidad de priorizar la comunicación y el entendimiento:

jo crec que no tota la societat en aquest cas musulmana i espanyola tindrà l'àrab suficient com per arribar a formar-se...crec que és important formar a persones...que pugin transformar aquest àrab en un llenguatge intel·ligible...perquè l'àrab és molt difícil. I aquí ens trobem també el problema de les mesquites, és tot en àrab, està molt bé però aquí la llengua que es parla és l'espanyol i per tant les noves generacions que no saben àrab es perden. I sí, és molt important, però aquesta generació no podrà aprendre àrab per anar a la mesquita...i el que cal canviar és el sistema per a que potser facis una hora, si has de fer un sermó, vaig mitja hora en espanyol i després tradueixo en àrab certes coses o fas un mix, perquè hi ha paraules que no es poden acabar traduint a l'espanyol i utilitzo aquella paraula i intento traduir-la (E08)

Halima también asoció la necesidad de adaptar el funcionamiento de las mezquitas a la realidad del islam en España, en el que las personas musulmanas no son todas árabes ni saben el idioma, sino que también hay musulmanes de otros países como Pakistán y Turquía.

La cuestión de género es otro de los elementos que también explican la necesidad de muchas chicas de buscar más referencias en otros idiomas y de ser críticas con el funcionamiento de las mezquitas. Hacen referencia a estudios sobre mujeres que han analizado el papel de las mujeres en el islam y también reclaman la poca presencia femenina en las mezquitas. Precisamente por estas dos cuestiones Awatef decidió estudiar Ciencias Coránicas y abrir una academia en Barcelona:

Siempre he visto la figura del imam que habla en los sermones, siempre la figura de los hombres que representaban las mezquitas. Mi sueño siempre era poder llegar ser yo la que hable en nombre de esas mujeres, que explique como es realmente el islam, porque muchas veces en el cole mi profesora me explicaba cosas que contradecían lo que mi padre me enseñaba en casa (E14)

Así, la academia es una oportunidad para aprender sobre el islam teniendo como figura de referencia a una mujer, mientras que se rompe con la confusión entre cultura y religión, y se fomenta un espacio de diálogo donde se pueda debatir sobre temas que no se traten en otros espacios:

Mas que una escuela es una academia y el objetivo es romper con el concepto de cultura-religión. Es decir, muchos jóvenes viven con esto: en mi casa me dicen que esto no se permite, el islam me dice que no o viceversa. Entonces, la cultura los educa de una forma que hace que los propios jóvenes musulmanes tengan islamofobia, no, porque ven que sus hermanos se le puede permitir todo y a ella no porque es mujer. Después ven que de cara a la familia es una cosa, de cara a la sociedad es otra. Entonces mi objetivo, es en plan, vamos a conocer juntos lo que es el Corán (E14)

Considerando la religión como parte clave de la identidad, Awatef quiere que las chicas puedan debatir sobre el verdadero significado de las aleyas y del Corán. De hecho, ella misma reconoce que su labor ha sido criticada tanto por hombres como mujeres por ser “una voz femenina recitando el Corán”(E14). Ella enmarca esta crítica en la dualidad entre cultura y religión y precisamente considera que mientras que muchas personas la critican por ser algo “de hombres” ella considera que: “Pero si el islam permite algo, a mi me da igual lo que diga la gente”. Así, las hijas de migrantes, como Awatef, analizan críticamente cuestiones de género a través de la negociación entre religión y cultura y siguiendo de un proceso constante de aprendizaje, búsqueda y discusión Un proceso reflexivo en el que además reafirman su singularidad respecto al acercamiento a la religión de sus propios padres. De esta manera, la perspectiva de género aplicada a la religión refuerza los límites que las distinguen de las personas que no son capaces de hacer esta revisión del islam y consideran que el islam es machista. Además, este proceso es clave para su implicación política y social, tal y como veremos en los próximos capítulos.

En el caso de las mujeres conversas, esta negociación entre los límites de la religión y la cultura, también se hace evidente cuando hablan de las necesidades de aprender sobre el islam. Muchas mujeres conversas explican la necesidad de aprender el islam y profundizar más en las lecturas religiosas. En esta línea, Hana comentó como las mujeres conversas se diferencian de las mujeres que han nacido en familias musulmanas, porque las primeras se caracterizan por aprender más y buscar el porqué de las cuestiones religiosas ya que no están tan relacionadas con las cuestiones culturales:

(...) per exemple, parlant així en general de les típiques famílies marroquines, que es el que més coneixem aquí, doncs clar hi ha moltes que tenen un islam, però es com molt cultural, son pinzellades, hi ha molts que ni segueixen la religió ni coneixen moltes coses i és perquè és tradicional, cultural i pinzellades. I una conversa per exemple, busca molta informació, aprèn...hi ha per exemple la típica, el exemple més fàcil és el de resar, no? Doncs resem 5 cops al dia i hi ha gent que resa i resa i ja està. Però aquí hi ha ‘perquè és el res? Quins beneficis té? Com?’ i hi ha gent que ja no li busca més, resa perquè ha vist a la seva tia resant i punto... (E09)

En esta línea es interesante destacar que las experiencias de conversión son procesos activos y continuados que van afectando en la construcción de la subjetividad de las mujeres musulmanas (Madonia 2012). En ocasiones se habla de la “shahada”, o recitación de profesión de fe, como el momento clave de conversión en el que las mujeres pasan de un horizonte a otro. Sin embargo, las mujeres explican como este momento suele estar precedido por un proceso largo de aprendizaje del islam y también por pasos posteriores de experimentación de nuevas experiencias. Nadia, por ejemplo, explicó que antes de hacer la shahada pasó muchos meses

aprendiendo y leyendo el Corán e incluso hizo 10 días de ayuno por Ramadan para poder experimentarlo. Después de esto: “van passar dos o tres mesos en que jo li anava donant voltes, anava llegint l'alcorà i bueno fins que un dia vaig dir ‘ho tinc claríssim’”(E10). Así, cabe analizar la conversión como un proceso continuo de cambios de prácticas corporales, y también de discursos y ideologías (van Nieuwkerk 2006). Esta manera de entender la conversión también tiene un impacto claro en las decisiones que van tomando las mujeres, ya que ellas van repensando y rearticulando sus discursos y prácticas, que pueden tener un impacto en su participación en la esfera pública.

La concepción de la conversión como un proceso largo y complejo también explica que un ámbito de participación clave para las mujeres conversas es el del aprendizaje del islam. En una asociación dirigida a mujeres musulmanas, según explicaba Sara, intentan hacer encuentros presenciales semanales para poder conocer más sobre la “sunna” y el Corán. Hacen presentaciones sobre lo que dicen las lecturas religiosas para poder aprendiendo. Este aprendizaje profundo del islam es lo que hace que algunos estudios apunten al rol importante de las personas conversas que tienen como mediadoras entre las comunidades musulmanas y el estado (van Nieuwkerk 2006) e incluso como figuras de autoridad con más credibilidad (Haddad 2006). Además, desde una perspectiva de género, muchas mujeres conversas son las que están involucradas en realizar nuevas interpretaciones sobre las lecturas religiosas y nuevos discursos. De hecho, tal y como apunta van Nieuwkerk (2006), quizás no es casualidad que la referente principal del feminismo islámico, basado en una exégesis feminista del Corán es una mujer conversa, Amina Wadud.

Así, esta articulación de la diferenciación entre cultura y religión de las mujeres conversas es muy similar a la que realizan las hijas de padres migrantes o las que han migrado de muy pequeñas cuando hablan de su aprendizaje del islam. Ambos casos comparten la necesidad de aprender el islam a un contexto cultural diferente, y según Madonia (2012), esto puede explicar que haya un “progresivo encuentro entre el asociacionismo desarrollado por mujeres convertidas y quienes migraron a Occidente pero se socializaron aquí” (51).

Además, esta similitud también puede explicar que sean las hijas de migrantes y las conversas las que suelen hacer más críticas directas a cómo funcionan las mezquitas. Entre otras cuestiones, tal y como sucede con las hijas de migrantes, el aprendizaje del islam también se relaciona a las críticas de las mezquitas. Nadia explicó que echa en falta tener un espacio donde poder hacer “exégesis” sobre el Corán. Reconoce que los ataques terroristas y la islamofobia presente en la sociedad no ayuda, sino que ha dificultado la situación de las personas

musulmanas, ya que no se quiere que se abran mezquitas. Sin embargo, considera que es necesario que haya mezquitas donde puedas aprender del islam y tener una infraestructura en la que estés segura de lo que te vayan a enseñar. Aunque hay algunos centros islámicos, ella no se siente muy cómoda ni segura:

(...) perquè clar, la interpretació de l'islam també està molt subjecte al tarannà o l'escola a la qual pertanyi aquest imam o aquesta persona, hi ha aquesta por. Per tant jo entenc que a la societat nostra no vulgui que s'obri mesquites perquè és un planter de futurs yihadistes, ho puc entendre però és una pena que nosaltres hem de renunciar a poder ser instruïts en la nostra religió (E10)

En el caso de Hana, ella también articuló esta crítica a la mezquita en relación con el aprendizaje del islam de su hija. Aunque todavía es muy pequeña, explicó que seguramente le enseñaría el islam en casa: “En casa...y si en algún momento vemos que hay un sitio que nos inspira confianza pues iremos. Es verdad que las mezquitas de aquí son un poco entre comillas, son locales, que tampoco hay mucho espacio para las mujeres”(E09).

La existencia de todas estas críticas, junto con los replanteamientos de la religión desde una perspectiva de género, demuestran que la búsqueda de una “purificación de la religión” por parte de hijas de migrantes y conversas no da lugar a visiones fundamentalistas ni integristas de la religión (Roy, 2010), sino que es una oportunidad para ellas para negociar los límites sociales y simbólicos que las definen como musulmanas. Es decir, aunque se hace presente la tensión entre cultura y religión, ellas intentan hacer una reinterpretación que se adapte a sus visiones sobre las relaciones de género y al idioma que ellas usan comúnmente (Martínez-Cuadros et al. 2021).

4.2. Las experiencias y trayectorias de las mujeres “exmusulmanas”

Las mujeres “exmusulmanas” que participan en activamente en el ámbito social analizadas para esta tesis, son un grupo muy específico de mujeres y poco numeroso. Tal y como vimos en la historia de Ikram, todas ellas tienen en común haber crecido en familias musulmanas y ser de origen magrebí. O bien han nacido en España, o bien emigraron de pequeñas junto sus padres. Aunque sus trayectorias son distintas, ellas expresan haber seguido la religión de sus padres y haber creído en Dios en algún momento. Sin embargo, este grupo de mujeres se distingue del perfil mayoritario de mujeres que participan en la esfera pública posicionándose claramente como “musulmanas”. Muchas de ellas empezaron a participar en la esfera pública precisamente para poder cuestionar y rebatir los posicionamientos defendidos por las mujeres que sí se definen como musulmanas, especialmente los relativos al uso del velo.

No siempre se definen como “exmusulmanas”, sino que se presentan como “mujeres nacidas en familias musulmanas”, “chicas que hemos nacido en familias de origen musulmán” o “mujeres marroquíes”, a la vez que se definen como “laicas” o “seculares”. En algunos casos se autodefinen también como chicas musulmanas para poder alegar y evidenciar la dificultad de apostatar en islam. Por ejemplo, en una conversación con una de ellas me comentó: “somos musulmanas, somos moras, bueno somos musulmanas porque como sabes no podemos apostatar y nacemos musulmanas, pero somos laicas” (E18).

Mientras que ha habido muchos estudios sobre el proceso de conversión al Islam en Occidente, no ha habido tanto interés en estudios sobre deconversión o apostasía (Werbner 2002). Sin embargo, son muchos los términos que se pueden usar para hacer referencia a las personas que abandonan la religión. Uno de los conceptos usados es el de la “deconversión”, para poder evitar la terminología religiosa que implica el término “apostasía” y que es una cuestión muy compleja y controvertida en el caso del islam (Sidlo 2016). El término deconversión también es útil para eludir las connotaciones negativas de otros términos y para equiparar el proceso de deconversión y el de conversión. Así, ambos procesos se pueden entender como cambios biográficos que tienen la misma legitimidad (Streib et al. 2011). Barbour (1994) distingue cuatro características que son presentes en los procesos de deconversión: (1) las dudas intelectuales en relación con el sistema de creencias, (2) la crítica moral, incluida el rechazo a la manera de vivir de un grupo religioso (3) el sufrimiento emocional, y (4) la desafiliación de las comunidades. A este listado de elementos claves para entender la deconversión se debe incluir una quinta característica: la pérdida de experiencias religiosas (Streib et. al: 2011).

Vliek (2019, 2020), por su parte, considera que el término “deconversión” es problemático puesto que implica deshacer una conversión previa. Tal y como ella argumenta, esta cuestión puede no funcionar para el caso del islam, en el que muchas personas consideran que han nacido en la religión y no se han convertido. Además, para Vliek es un concepto que implica un cambio negativo desde la propia religión, en el que se centra únicamente en la cuestión religiosa y no en la complejidad de la vida que las personas llevan a cabo. Así, ella toma otro concepto de Karin van Niewkerk (2018) “moving in and moving out”. Van Niewkerk (2018) considera que este concepto que permite relacionar las trayectorias de los que se convierten y los que salen de una religión. Además, el concepto de “moving” o “moviendo” no implica una connotación negativa ni privilegia un proceso por encima del otro. Finalmente, la razón que más se distingue del uso del concepto de “deconversión” es que el verbo “moving” pone el foco en el carácter dinámico

de las trayectorias tanto de seguir como de abandonar el islam. El concepto de “moviendo” pone el énfasis en el proceso mismo y no en un estado estático.

El concepto de “ex musulmanes” es uno de los más usados tanto en el ámbito académico como en los medios de comunicación (Vliek 2019). Parecido a lo que sucede con el concepto de deconversión, es un término que se caracteriza por ser definido en negativo y con una centralidad basada en la religión. Así, es un término que implica definir a las personas en contraposición a lo que habían sido en anterioridad: musulmanes. Según Vliek, el peso de la religión en los procesos de abandono de la religión no es el exclusivo en las trayectorias de las personas, sino que las personas tienen que negociar con los discursos sociales, políticos, étnicos y de género en su construcción de la subjetividad y su identidad.

Para poder entender cómo se perciben y cómo se posicionan las mujeres que se acaban definiendo como “exmusulmanas” o como mujeres que han abandonado la religión en su participación cabe analizar cuáles son las principales cuestiones que atraviesan sus trayectorias y sus experiencias. Después de analizar los datos obtenidos a partir de las entrevistas y observaciones en diferentes eventos, he identificado cuatro cuestiones claves que afectan a las mujeres y que determinan el proceso de construcción como mujeres musulmanas: (1) la crítica y dudas sobre la religión de sus padres; (2) las experiencias negativas personales y la ruptura familiar; (3) el uso del islam en la política, (4) las críticas a las “hiyabistas”. Como consecuencia de estas cuestiones que las van atravesando a lo largo de su vida, las mujeres van reflexionando sobre su identidad religiosa y sobre lo que significa posicionarse como “mujeres exmusulmanas”.

4.2.1. Crítica y dudas sobre la religión de sus padres

Todas ellas tienen en común haber crecido en familias musulmanas y ser de origen magrebí. O bien han nacido en España, o bien emigraron de pequeñas junto sus padres. Aunque sus trayectorias son distintas, ellas expresan haber seguido la religión de sus padres y haber creído en Dios en algún momento. Zaida explicó que la religión estuvo presente siempre en su casa, incluso de forma literal, ya que su padre era imam y durante unos años la mezquita se encontraba en el garaje de su casa:

(...) hubo unos años que mi garaje fue transformado en una mezquita. O sea yo tenía una mezquita debajo de mi casa, y bueno, he estado en escuelas coránicas y sí, en mi casa, la religión siempre ha sido lo más importante. Y bueno, yo al principio lo llevaba muy a rajatabla, siempre he sido muy respetuosa con la religión. Siempre he tenido miedo al juicio de Dios, pero con el paso de los años, sobre todo en la ESO fui cambiando hasta que un día me di cuenta que no creía en Dios(E27)

En el caso de Ikram, en cambio, veíamos que la religión no había tenido un peso tan importante en su familia hasta la adolescencia, cuando su madre se casó con otro hombre. Así, después de haber crecido en familias musulmanas y haber aprendido el islam, con mayor o menor medida, estas chicas se caracterizan por pasar por un proceso de cuestionamiento o rebeldía que les hace finalmente abandonar la religión. Uno de los motivos más presentes en sus experiencias es la crítica a cuestiones de género. Zaida comentó que lo que más le hizo cuestionar la religión es la desigualdad entre hombres y mujeres:

Yo como mujer yo sentía una inferioridad y eso es lo que a lo mejor más me dolía. Y al principio me dolía, al principio me dolía porque no puedo hacer eso que hace mi hermano y tal, y llega un momento en que tu madurez te hace pensar que hay una desigualdad y ya cuando abres los ojos es como que ves un problema. Es como cuando te pones una camisa y hay una mancha y te la pones una vez, y justo estás con tus amigos y la ves, y ya no la puedes dejar de ver. Y esa mancha es lo que me hizo investigar, me hizo leer y cada vez se hizo más grande esa mancha hasta que la camisa pues la tiras (E27)

De forma similar, Najat, en un evento sobre feminismo también reconoció que había sido creyente pero la perspectiva feminista le hizo cambiar. Además, también relacionó su crítica con el auge del fundamentalismo religioso:

Yo he pasado por distintas etapas, cuando era joven tuve una etapa mística, fui creyente durante un tiempo y me daba mucha pena dejar de ser creyente pero cuando ves como las tal como son des de una perspectiva feminista es muy difícil creer al menos en ese tipo de Dios pero es que luego empezó un fenómeno nuevo que es este de fundamentalismo islamista...que es un fenómeno que se está dando ya en muchos. (notas de campo, 20 de abril de 2020)

Siguiendo las características establecidas por Barbour(1994) podríamos decir que en estos casos destaca las dudas intelectuales sobre el sistema religioso, y el criticismo moral, en especial por temas de género. Además, también hay una crítica al uso político de la religión y a las ideas fundamentalistas. La importancia de estas características en los procesos de abandono de la religión o “deconversión” coincide con el argumento de Vliek (2019, 2020) según el cual estos procesos de deconversión no tienen únicamente que ver con la religión sino con procesos más complejos de construcción de la subjetividad y con narrativas que tienen que ver con discursos políticos, sociales, étnicos y de género.

4.2.2. Experiencias personales negativas y rupturas familiares

Como consecuencia de su crítica a la religión y a las experiencias negativas vividas, otro de los elementos claves de sus trayectorias es que su decisión de no seguir creyendo en la religión les implicó una ruptura familiar. Al formar parte de familias musulmanas, muchas de ellas han

tenido que irse de sus casas, incluso de forma abrupta. En algunos casos ellas el punto de inflexión ha sido el evitar “un matrimonio forzoso”. Por ejemplo, Ikram explicó que durante la adolescencia empezó a revelarse y a cuestionar temas sobre todo del la “política islámica”, sin embargo, ella tuvo que negociar distintas limitaciones:

(...)a parte de la limitación mía de poder tener mis relaciones como las había tenido con el resto de compañero, la moralidad de lo que era correcto o incorrecto, o lo largo de la falda o el hiyab, lo que tenía que suponer y el punto extremo fue el imponer un matrimonio forzoso [...] tenía que someterme a un matrimonio forzoso para pasar de la tutela de mi madre a la de un hombre y me vi obligada a romper con ese vinculo familiar y romper al mismo tempo un poco con la comunidad (E15)

De forma similar, Zaida también vio como única salida la ruptura familiar, que además materializó con una “fuga” ante la imposibilidad de seguir escondiendo que ya no creía en la religión:

Si sí, me fugué. Yo ese día tenía mi ultimo examen final. Yo me levanto a las 8 de la mañana como un día cualquiera. Antes de esto yo me pasé un mes llevando un pantalón, o una camiseta a casa de una amiga. Y una maleta también preparada. Y ese día, me levanto, está mi madre preparando el desayuno a mi hermana pequeña, y yo bueno me despido, ese día mi hermana me dice bueno adiós, y mi madre ‘suerte en el último examen’. Y cierro la puerta y nunca volví (E27)

Para Zaida, esta ruptura fue inevitable puesto que la situación con sus padres era muy complicada, sobre todo cuando ella expresaba posiciones de crítica a la religión o a algunas prácticas, como el uso del velo: “ellos vean una persona que no era yo y yo sabía que en algún momento las cosas iban a explotar, que bueno, ‘que quieres que me ponga el velo? Vale, me lo pongo, pero te voy a seguir contestando que no me lo quiero poner’. Y así poco a poco, la verdad”(E27).

Así, la ruptura familiar, y consecuentemente con la comunidad, se convierte en un elemento que marca sus trayectorias y su construcción de la subjetividad. Mientras que Barbour (1994) identifica la desafiliación con la comunidad como uno de los elementos que explican la deconversión, estas experiencias demuestran que es la deconversión la que causa la ruptura con la familia y en consecuencia con “la comunidad”. Las chicas expresan la ruptura con sus familitas como consecuencia directa de la decisión de abandonar la religión y expresarlo públicamente. De esta manera, se ven obligadas a establecer un limite entre ellas y el resto de la familia que no es capaz de aceptar su decisión. De hecho, una de ellas se reconoció como una excepción por haber contado con el apoyo de sus padres:

Es un tema muy difícil porque es ponerte en contra de la comunidad porque estás criticando al islam. Y hay chicas pues que tienen a sus padres que son como yo, pero que eso es raro, y lo tienen más fácil, pero la mayoría tienen que salir de sus casas o viven muy lejos. Esto es algo que la comunidad no perdona. (E18)

El hecho de haber vivido estas experiencias y haber incluso roto con sus familias, las sitúa en una posición de legitimidad para poder participar en el ámbito social y criticar el islam. Por un lado, se reconocen como grupo minoritario que defienden unas ideas que no estaban siendo representadas en la esfera pública. En esa línea, Zaida me comentó:

(...) me unieron en un grupo de WhatsApp de chicas magrebíes donde se hablaba del ateísmo y de muchas cuestiones filosóficas nos dimos cuenta que todas teníamos en común el hecho de no creer en dios y estar en familias musulmanas y formar parte de la comunidad musulmana. Nos dimos cuenta de que no estábamos siendo representadas (E27)

Por lo que han ido explicando en varias conferencias y eventos, el haberse conocido ha sido un elemento clave para animarse a empezar a organizar eventos. Tal y como se detallará más adelante, una de las plataformas claves que han utilizado es el blog denominado “Neswía”, y algunas son parte de la “Asociación de Exmusulmanes/as en España”.

Por otro lado, precisamente por haber abandonado el islam, se posicionan en una situación de responsabilidad y de necesidad de criticar la religión y diferentes cuestiones alrededor del islam que emergen en España. Así, tal y como explicó Ikram en el siguiente fragmento, se sienten directamente interpeladas por el islam, ya que ha formado parte de sus vidas:

El islam ha formado parte de ver en el mundo el sentido en el que yo estoy construida de todo lo que he vivido, pero yo no me identifico como una musulmana, yo siempre digo, ahora no vamos a entrar en debates si soy española o catalana de origen marroquí, de padres musulmanes, pero no soy una practicante. Pero sí que ha tenido un impacto, para a mí no me es indiferente cuando veo una mujer con hiyab, o cuando veo según qué cosas no me es algo extraño. (E15)

El poder situarse como “mujeres que han crecido en familias musulmanas” las convierte entonces en “informantes nativas”, ya que critican experiencias que han vivido en primera persona. Sus experiencias y discursos son parecidos a los de otras figuras europeas como Ayaan Hirsi Ali, una política neerlandesa nacida en Somalia, que emergió como una de las figuras claves de crítica al islam (Snel y Stock 2008). Ella empezó su carrera pública con la publicación de textos sobre los abusos de las mujeres musulmanas. También es conocida por su colaboración en un cortometraje titulado “Submission” dirigido por Theo Van Gogh.

El primer elemento de crítica de estas mujeres es el papel negativo del islam en relación con los derechos de las mujeres. Así, tal y como también sucedía con Hirsi Ali, ellas articulan el discurso de que el islam es incompatible con la defensa de los derechos de las mujeres. La cuestión de género aquí emerge de forma clave, puesto que se posicionan no solo como personas que han abandonado el islam, sino concretamente como mujeres que han abandonado el islam. Así, ellas articulan su participación social principalmente a partir de las críticas asociadas a las relaciones de género. De hecho, no es casualidad que el blog “Neswía” significa “feminismo” en árabe y la mayoría de las charlas en las que han participado sean sobre feminismo. El tema clave de su crítica hacia el islam es el hiyab y ellas explican cómo se ven interpeladas cuando ven una mujer con velo y, sobre todo, cuando ven niñas usando el velo.

Muchas explican que ellas mismas fueron obligadas a llevar el hiyab. Zaida, por ejemplo, narró como un día su padre no la dejó salir sin el velo de casa, después de haber estado un tiempo insinuándole que lo tenía que llevar:

(...) acabó mi padre un día viniendo a mi habitación, íbamos a salir, a hacer una comida familiar fuera, y yo me vestí como siempre. Y ahí es cuando mi padre viene, me mira de arriba abajo y me dice ‘¿vas a salir así?’. Y le dije si y me dijo ‘no, sin el velo no sales’ y ese es el primer día que me lo puse. Y desde ese momento pues lo llevaba. (E27)

Ante esto, ella explicó que intentó aceptarlo, pero aun así no pudo, ya que lo concebía como algo impuesto y como algo que no había elegido. Zaida explicaba como al principio intentaba buscar su estilo al velo, pero al final se dio cuenta que era algo que no podía aceptar. Esta experiencia, junto a otras, les sirve para legitimar su crítica al velo y la necesidad de poner el foco en casos de niñas a las que se les obligan a ponérselo.

La experiencia de estas mujeres demuestra cómo la tensión entre cultura y religión se complejiza en los casos de apostasía. Tal y como afirmaba Vliek (2019), su crítica no sólo se debe a cuestiones de la religión, sino también a cuestiones culturales asociadas a su contexto familiar. Así, ellas no pueden simplemente separar la cultura de la religión, sino que su ruptura con el islam les implica una ruptura incluso con su familia.

4.2.3. La crítica al uso del islam en la política

En relación con la crítica al velo, en muchas ocasiones hacen referencia a la figura de Najat Driouech, la primera diputada catalana que lleva el velo y que fue elegida en 2017 como representante del partido ERC. Algunas comentan este caso como algo que les interpela y les preocupa a la vez. Por ejemplo, Ikram expresó: “como mujer en Catalunya, siento una gran

tristeza y pesar al ver el hiyab en el Parlamento. Porque el hiyab es un instrumento político e islámico, no tiene nada que ver con la fe”(E15). Najat El Hachmi, en una charla, también hizo alusión al velo en el parlamento como algo problemático para las situaciones en las que niñas son obligadas a llevarlo:

Me pongo en la piel de una niña que le están obligando a llevar pañuelo, cuando en el parlamento hay una mujer con pañuelo y se presenta como algo de éxito- yo siento que es una traición, porque además son partidos de izquierdas. Nos están sacrificando a las mujeres en nombre al respeto del otro...(notas de campo)

Tal y como evidencia esta cita, la crítica al velo está asociada al uso político que se hace desde los partidos de izquierda. Este es un tema recurrente que tienen que negociar las mujeres, puesto que la mayoría de ellas se reconocen de izquierdas. Únicamente una de ellas ha participado en listas electorales de un partido político considerado de derechas, algo que ella define como un apoyo simbólico. En el caso de Zaida, en cambio, ella reconoció que su subjetividad está construida en parte gracias a la ideología de izquierdas:

Yo me he construido gracias a la izquierda...yo me he construido mi ser, mi forma de ser, mis ideales...todo ha sido gracias a la izquierda...todo ha sido por lecturas de izquierdas, por ideólogos de izquierdas. Y me entristece mucho que cuando yo...necesite esa izquierda, esa izquierda no esté para mí. (E27)

De esta forma, critican que los partidos de izquierdas, especialmente ERC y En Comú Podem, han mostrado posicionamientos a favor de la religión. En un evento sobre islam y la izquierda, Maryam criticó como hay partidos que demuestran que son “muy integradores” a través de la elección de una mujer con velo en el parlamento: “que hacen los partidos políticos para integrar a los musulmanes? Pues elegir una mujer con velo y como ya tenemos un velo aquí en el hemiciclo, pues fíjate que integradores somos y qué bien lo hacemos”. Así, cuestionan que los partidos políticos están haciendo *tokenismo* con ciertas mujeres que llevan velo, queriendo interpelar a las personas a partir de lo religioso. Es decir, están simplemente usando a las mujeres con velo como representación simbólica de los musulmanes (Sinno y Tatari 2009; Vanzan 2016). Esta medida es duramente criticada por fomentar lo que ellas denominan “comunitarismo” frente a reclamos universales de “ciudadanía”.

4.2.4. Crítica a las “hiyabistas”

Aunque critican a los partidos políticos y a la utilización del velo como parte del tokenismo, algunas mujeres también articulan una crítica directa a las chicas que se definen como musulmanas y, sobre todo, reclaman el uso del velo como parte de su reivindicación política. A

veces critican la existencia de mujeres que definen como “hiyabistas”, que se caracterizan por usar el velo y dar charlas sobre el islam. Por ejemplo, una de ellas comentó: “hay chicas hiyabistas que son influencers y que detrás de ellas, en muchas ocasiones, hay organizaciones que les han enseñado como vender el islam”(E18). Así, consideran que los testimonios de estas chicas son problemáticos pues difunden una visión distorsionada del islam, sin poner el foco en las experiencias negativas que ellas han podido vivir. Mientras que las mujeres que usan velo aparecen en la esfera pública reclamando la libertad de llevarlo y que ha sido resultado de una decisión propia, estas mujeres consideran que esta visión no es del todo cierta. Además, también las perciben como víctimas de las organizaciones y algunas asociaciones que están promoviendo esta visión específica del islam con toques más conservadores.

Mimunt Hamido²² publicó un libro en 2021 en el que referencia a las chicas “hiyabíes” como la “sección femenina del islamismo en occidente” y crítica que muchas de estas chicas se han convertido en “influencers” y difunden su mensaje a otras chicas:

“Estas hiyabíes, a las que podríamos denominar “sección femenina del islamismo en Occidente” trabajan sin descanso. Lo tienen todo a su favor. Cuando te educas en el seno de una familia conservadora, llevar hiyab puede ser liberador: tus padres te tendrán confianza, te dejarán asistir a eventos, estudiar... pueden fiarse de ti porque eres una buena chica. Y si además eres una *influencer* y tu trabajo en las redes es llevar a las chicas por el buen camino, tendrás todo el respeto de toda tu comunidad. Incluso se te perdonarán pequeños deslices, como por ejemplo el haberte casado y divorciado un par de veces (algo muy en boga hoy en el mundo hiyabí europeo)”. (2021, 147)

Así, cuestionan que tengan un espacio legítimo en las redes sociales, y que puedan acabar siendo “influencers”. Najat El Hachmi, en una entrevista que concedió en un programa de televisión autonómico formuló una crítica parecida hacia las chicas que ella definió como “hiyabistas de instagram”:

el que no saben es que han nascut de corrents fonamentalistes, és que la seva decisió, está condicionada per això i no ho saben. Elles s’erigeixen en un estàndar de modernitat i religiós – i jo em pregunto de perquè som nosaltres les que hem de demostrar aquesta pertinença i els homes. Aquest és el problema de fons. No és només una peça de roba, però estem parlant d’unes peces de roba amb una càrrega ideològica. No és cultural (notas de campo)

²² Nombre real de otra de las mujeres que son críticas con el islam y que ha publicado un libro en 2021. En algunas actividades participa con Najat El Hachmi.

A veces también las critican porque únicamente explican las experiencias positivas y no hacen autocrítica de sus propias experiencias. Por ejemplo, Maryam hizo este comentario sobre los temas de los que hablan: “experiencias negativas las tenemos todas, lo que no te lo van a explicar ni te van a contar todo... no te van a contar las miserias, y más si eres española y musulmana”(E18).

Otras mujeres articulan una crítica más suave hacia las chicas que deciden llevar el velo y reconocen la libre elección del uso del hiyab por parte de algunas mujeres. Sin embargo, les preocupa que esto invisibilice el hecho de que el velo sea un elemento machista y que haya casos de mujeres que son obligadas a usarlo. Por ejemplo, Zaida aseguró que es importante que se tenga en cuenta que el velo se empezó a usar en un contexto machista:

hay que pensar que es una religión que hace más de 1400 años que no ha sido modificada ni nada. Son cosas que se hacían hace 1400 años y obviamente va a ser machista, porque el contexto histórico en ese pues mucho feminismo no había...entonces a mi me parece muy bien que lo lleven, no voy quitando velos por ahí, pero me gustaría que admitiesen que no es feminista, que no es empoderador, empoderante perdona. Y que también hay chicas que se les obliga ponérselo...(E27)

El cuestionamiento a este perfil de mujeres, que algunas definen como “hiyabistas”, tiene una implicación directa en la construcción de subjetividad y en la participación social de las mujeres, ya que justifican la importancia de su participación en la esfera pública para contrarrestar los discursos como el de la libertad de elección del velo. Hay momentos en los que parece que quieren difuminar los límites entre ellas y las mujeres musulmanas “hiyabistas”, afirmando que todas sufren situaciones parecidas por culpa del islam. Sin embargo, en otros, ellas refuerzan los límites que las agrupan como mujeres que reconocen sus experiencias negativas y su crítica al islam, y las distinguen de las demás que no son capaces de aceptar su situación o que son víctimas de la “falsa consciencia”.

4.3. Ser musulmana en proceso: agencia, género y religión

A través de todas estas cuestiones que van atravesando las mujeres en mayor o menor medida a lo largo de sus vidas, ellas van pasando por un proceso de reflexión constante sobre su identificación religiosa y su posicionamiento como “musulmanas” o “exmusulmanas”. Aplicando una perspectiva interseccional, cabe destacar que, pese a haber entrevistado un perfil específico de mujeres, no todas pasan por los mismos procesos y han tenido que negociar de diferente forma los diferentes ejes que interseccionan en su vida. Así, su afirmación como musulmanas o “exmusulmanas”, no solo depende del aprendizaje de la religión y de sus

experiencias, sino también de las cuestiones que las van atravesando en su interacción con el resto de la sociedad.

La necesidad de negociar todas estas cuestiones y de replantearse su identidad religiosa, nos permite entender que no existe un sujeto “pre-discursivo” de mujeres musulmanas, sino que son las propias mujeres que a través de sus experiencias y acciones van replanteando lo que significa para ellas “ser musulmanas” estableciendo límites que las definen y las distinguen del resto. Tal y como propone McNay (2000), nos permite entender una idea de agencia como resultado de un proceso de relaciones vividas y relaciones simbólicas. Además, en tanto que mujeres musulmanas, las experiencias de las mujeres también demuestran que hay una reflexión constante sobre su observancia religiosa, e incluso un replanteamiento con perspectiva crítica. En este sentido, vemos cómo la piedad y observancia religiosa puede ser una fuente de empoderamiento o agencia para las mujeres (Braidotti 2008; Giorgi y Palmisano 2020; Nyhagen 2017; Woodhead 2003). Así, por ejemplo, hemos visto como las mujeres no se relacionan de forma ciega con la religión, sino que pasan por un proceso de replanteamiento de su religión para adaptarla a sus vidas, tanto por parte de las que deciden definirse como musulmanas y seguir aprendiendo, como las que abandonan. Hemos visto como esta cuestión es especialmente relevante en su constante replanteamiento de los límites entre “religión” y “cultura”, en la que las relaciones de género toman importancia. En el caso de las “exmusulmanas”, este replanteamiento hace que decidan abandonar la religión y difundir su mensaje de crítica. De hecho, tal y como explicaré en el capítulo seis, ellas tienen un posicionamiento muy claro respecto al feminismo.

A través de sus experiencias en primera persona, van cuestionando qué significa “ser musulmana” mientras negocian las diferentes reacciones de la gente. Así, van construyendo una idea de lo que significa ser una “mujer musulmana” a la vez que van negociando los límites que definen que significa formar parte de este colectivo y tener una visibilidad en la esfera pública. Van tomando consciencia de que ocupan una posición excepcional como mujeres de una minoría religiosa y que está altamente estigmatizada, a la vez que las interseccionan otras categorías sociales. Este proceso de construcción subjetiva se hace más complejo cuando se exponen en la esfera pública a partir de su participación social y/o política. Esta participación está también influenciada por las estructuras locales de la ciudad que facilitan o dificultan distintos tipos repertorios de acción, y que se han presentado en el anterior capítulo. En esta exposición, las mujeres acaban teniendo que negociar los dilemas y tensiones con los que se encuentran ante esta estructura de oportunidades, como abordaré en el siguiente capítulo.

Capítulo 5. ¿Dónde, cómo y en qué ámbito participar? Reivindicaciones y dilemas en la participación social y política

Bushra, una joven de 22 años nacida en Pakistán llegó a Barcelona cuando era pequeña con sus padres y sus hermanos. Los primeros años vivió con su familia en el barrio del Raval hasta que se mudaron a una casa más grande en una ciudad del área metropolitana de Barcelona. Actualmente está acabando un grado superior en educación infantil y es muy activa en la asociación Minhaj-ul-Quran. Es la primera de su familia implicada en el ámbito social. Aunque ya conocía un poco su historia a través de conversaciones informales previas, a mediados de diciembre de 2020, quedé con ella para tomar un café y poder conocer su historia en profundidad. Mi primera sorpresa fue cuando la vi llegar con una mascarilla de tela con el logo de “Barcelona en Comú”. Es cierto que en ese momento me acordé de que quedaban menos de dos meses para las próximas elecciones en Catalunya, pero no tenía constancia de que tuviese vinculación directa con ningún partido político. Al empezar a hablar, me aclaró que llevaba esa mascarilla porque había empezado a trabajar en el partido como administrativa. Me contó que cuando encontró la oferta, pensó que sería un espacio donde difícilmente sufriría discriminación o islamofobia. De hecho, destacó con orgullo que uno de los fichajes principales del partido para esas elecciones era Jessica González, de origen colombiano y que se presentaba en el número 3 de las listas. Para ella, este podría ser un indicador de que no la discriminarían y que apostaban por la representación de la diversidad. Cuando le pregunté si le gustaría tener una implicación más política en el partido me dijo que claramente que sí. Según ella me explicó, era algo que ella ya había considerado antes de estudiar educación infantil, pero después de este trabajo se lo estaba volviendo a plantear. Así, aunque afirmó que todavía está esperando a que le concedan la nacionalidad española, no descartaría la opción si recibiese una llamada del partido político. No tiene muy claro si el ser musulmana con velo había podido influir en su elección para el trabajo, pero sí destacó que cuando empezó se dio cuenta que algunas personas conocían su trayectoria. Entre otros temas, también hablamos de su participación unos años atrás en la manifestación contra el terrorismo que tuvo lugar en agosto de 2017. Para este evento, sí recibió una llamada en la que le proponían participar en la fila cero en un acto con el Rey Felipe VII. Según me contó, al principio no estaba segura de si había entendido bien en qué consistiría el acto y pidió poder asistir con una amiga. Su participación consistió en estar en la primera fila de la manifestación que tuvo lugar en Barcelona. Al preguntarle sobre detalles del acto, ella me quiso contar una anécdota sobre el que era presidente del gobierno en ese momento, Mariano Rajoy:

(..) esto te lo tengo que contar. Como había muchas cámaras pues me di cuenta de que cuando las cámaras estaban delante Rajoy me miraba y me preguntaba algo para que pareciese que me está diciendo algo, pero después sin cámaras no me decía nada. Felipe sí, me preguntó que qué estudiaba que como me sentía...pero con el otro no, se notaba que no. (E24)

Esto me lo explicó riendo, demostrando que no le supuso una gran incomodidad, pero sí evidenciando que se había dado cuenta que el presidente del gobierno no tenía un gran interés en saber sobre ella. A pesar de esto, Bushra hizo un balance positivo de su participación y afirmó que sentía que era algo necesario después del ataque terrorista sufrido en la ciudad. Ella cree que la llamaron por ser musulmana de origen pakistaní, pero reconoce que tampoco tiene muy claro los criterios por las que la llamaron y que tiene pendiente preguntarle a la chica que la llamó.

La historia de Bushra demuestra como las mujeres participan en distintos ámbitos, articulando diferentes tipos de reivindicaciones y en diferentes espacios. Bushra centra su participación en la asociación Minhaj-ul-Quran que está dirigida a personas de origen pakistaní principalmente, pero también ha participado en actos sobre islamofobia e incluso tuvo un papel relevante en la manifestación de condena al terrorismo en 2017. Además, también hemos visto con su historia que, aunque todavía no participa en política directamente, no descarta la opción de participar si recibiese la llamada de un partido político como Barcelona en Comú. La diversidad de repertorios de acción como los de Bushra, a veces se va articulando de forma complementaria, mientras se va configurando en función de un contexto estructural que facilita o dificulta dicha participación. Por ejemplo, si ella no hubiese recibido una llamada para participar en la manifestación contra el terrorismo, su participación en la fila 0 hubiese sido imposible. Además, si tuviese la nacionalidad española y recibiese una propuesta de un partido político, seguramente empezaría a implicarse directamente en política. Así, vemos que sus decisiones no solo dependen de su trayectoria y su agencia, sino también por las condiciones que emergen del contexto en el que se encuentra. Consecuentemente las mujeres como Bushra tiene que ir negociando y tomando decisiones en función de las condiciones estructurales de la ciudad. Además, es destacable apuntar, que mientras que ella podría replantearse participar en un partido político, hay otras 7 chicas entrevistadas activas en el ámbito social que han rechazado llamadas de diferentes partidos políticos. En ocasiones esto sucede porque son críticas con el funcionamiento de ciertos partidos políticos y se replantean qué tipo de participación quieren protagonizar en la esfera pública. Esto también sucede en algunos espacios del ámbito social en los que las mujeres rechazan su participación por diferentes cuestiones como, por ejemplo, porque no quieren ser instrumentalizadas o no quieren hablar de temas polémicos como el velo.

Partiendo de todo esto, en este capítulo presentaré los distintos ámbitos de participación que caracterizan la participación política y social de las mujeres musulmanas y “exmusulmanas”. Estos ámbitos dan lugar a diferentes repertorios de acción, facilitados por específicas condiciones estructurales. Después de presentar estos ámbitos, analizaré los distintos dilemas en los que se encuentran las mujeres y que acaban impactando, no sólo en su participación en la esfera pública, sino también en su construcción y reflexión sobre su subjetividad.

5.1. Reivindicaciones y ámbitos de participación social y política en Barcelona

Podemos identificar distintos tipos de reivindicaciones que hacen las mujeres musulmanas y “exmusulmanas”. Mientras que algunas mujeres centran su participación en uno de los ámbitos, otras, como Bushra, participan en distintos espacios protagonizando varias de estas reivindicaciones:

-Ayudar a mujeres migrantes con necesidades parecidas: Algunas mujeres consideran importante centrar su participación en clases y actividades dirigidas a un perfil específico de mujeres que identifican como más vulnerable, que han llegado por reagrupación familiar, de zonas rurales principalmente, y que encuentran barreras burocráticas e idiomáticas en la sociedad de llegada. Enfatizan la importancia de la creación de espacios seguros para estas mujeres, donde se ofrecen actividades como clases de idiomas, talleres de costura, taller de cocina y celebraciones de fiestas. También reclaman la necesidad de ofrecer espacios desde la lógica de la socialización entre las mujeres. Por ejemplo, Amira, presidenta de una asociación de mujeres explicó que organizan salidas para poder “salir del triángulo del colegio, a casa y al mercado”(E04). Reconocen que en ocasiones estas salidas son las únicas oportunidades para poder hacer otro tipo de actividades. También enfatizan la importancia de ayudar a mujeres con acciones más específicas como acompañarlas al médico y hacerles de traductoras o ayudarles con gestiones burocráticas como becas y matrículas de sus hijos. Aunque no todas usan el concepto de ‘comunidad’, en muchas ocasiones justifican su participación en este ámbito por formar parte del mismo colectivo.

La mayoría son mujeres migrantes que quieren ayudar a otras mujeres, ya que han vivido situaciones parecidas y dificultades derivadas por la migración. Así, tal y como veíamos en el caso de Amira, al ver que su situación legal y económica ya es estable, quieren aprovechar para ayudar a otras mujeres. También hay casos de “hijas de migrantes” que articulan este tipo de participación porque se sienten con responsabilidad de hacer de “puente” o vínculo. Por

ejemplo, Zahra explicó que ella creó una asociación de mujeres musulmanas precisamente por este motivo: “porque de alguna forma yo soy de segunda generación y soy una generación que tiene que hacer de puente, entre esta que es multiversa y la sociedad de aquí que es la que vamos a estar” (E02). Karima, otra chica de origen pakistaní que migró de pequeña con su familia también explicó que empezó participando, ayudando a mujeres con la traducción de trámites burocráticos. Reconoció que lo hizo por ayudar después de identificar que era algo muy necesario, aunque no era algo que le gustase especialmente: “empecé a ayudar a las mujeres a hacer becas y matrículas y llevar a las mujeres al médico... a hacer de traductora e intérprete pues como por el amor al arte y es como que yo he acabado en este mundo porque no me gustaba traducir” (E05). Así, en la mayoría de las ocasiones, este tipo de reclamación tiene lugar dentro del marco de asociaciones de orientación social lideradas por mujeres musulmanas, que se han presentado en el anterior capítulo. Por un lado, la existencia de estas asociaciones puede facilitar que haya mujeres que quieran colaborar de forma voluntaria ayudando a otras mujeres, en sus horas libres. Por otro, cuando algunas mujeres no encontraron el espacio que ellas consideraban idóneo, también han tenido la opción de crear su propia entidad y liderarla. En ocasiones, también han contado con el apoyo de subvenciones municipales para poder tener recursos para complementar la actividad. Sin embargo, muchas mujeres son críticas con el funcionamiento de las subvenciones municipales y a veces han dejado de pedir las por los trámites burocráticos. Con más o menos apoyo del Ayuntamiento de Barcelona, las asociaciones locales les han permitido poder centrarse en el ámbito social dentro de sus propios términos y con una perspectiva más cercana que la de la participación política más institucional.

- Luchar contra el racismo e islamofobia: Otra de las reclamaciones principales de muchas mujeres es la de poder participar en el ámbito social para poder criticar y visibilizar el racismo y la islamofobia que sufren. El racismo es un tema recurrente y se trata como un problema estructural que está en la política y en la sociedad. Denuncian aspectos concretos como la ley de extranjería, el racismo en los colegios y la discriminación hacia colectivos estigmatizados como los llamados ‘MENAS-Menores no Acompañados sin Referentes Familiares’. También quieren combatir la islamofobia, considerada en muchas ocasiones como una tipología de racismo específico que viven las personas musulmanas, especialmente las mujeres que llevan velo. Critican la islamofobia vivida de forma cotidiana, pero también materializada de forma sistemática en los colegios a través de elementos institucionales como el PRODERAI-Protocolo de prevención, detección e Intervención de procesos de Radicalización en Centros Educativos. Las críticas principales que hacen de este protocolo es que convierten al personal

docente en policías de su propio alumnado y que los indicadores establecidos para prevenir la posible radicalización no responden a factores de riesgo realistas²³. Consecuentemente, los alumnos sufren un “relato estigmatizador de lo que es ser musulmán” dentro de los colegios. Las mujeres también explican situaciones que han vivido en primera persona en diferentes momentos de su vida, como en el ámbito laboral o en situaciones cotidianas por la calle.

En este tipo de reclamación, el público principal a quien se dirigen son personas no musulmanas, para poder visibilizar y denunciar lo que les sucede. Así, los principales repertorios de acción de este tipo de activistas consisten, en primer lugar, en conferencias y actividades organizadas por asociaciones locales de distintos ámbitos. Este tipo de reclamación la articulan tanto asociaciones lideradas por personas musulmanas como por un grupo mixto como SAFI O UCFR. Por ejemplo, tal y como presentaba en el anterior capítulo, en el caso de UCFR una de las campañas principales ha sido la de “Stopislamofobia” y han organizado diferentes fórums centrados en la islamofobia, considerándola como una de las principales formas de racismo presentes en la sociedad. En muchas ocasiones, este tipo de actividades y conferencias cuentan con el apoyo institucional a través de subvenciones del Ayuntamiento de Barcelona, o la cesión de espacios gratuitos o con precios reducidos. De hecho, las conferencias tienen lugar mayoritariamente en centros cívicos de distintos barrios de la ciudad. Este tipo de actividades se dirigen a un público abierto, son de libre acceso y difunden principalmente a través de redes sociales.

En segundo lugar, otro tipo de repertorio de acción relevante son las actividades organizadas directamente por el Ayuntamiento de Barcelona. Tal y como se ha descrito en el capítulo anterior, el Ayuntamiento cuenta con un Programa de Interculturalidad y un Plan Municipal contra la Islamofobia. En el marco de estos dos programas se han organizado diferentes tipos de actividades en las que las mujeres musulmanas han tenido un papel relevante. El Ayuntamiento de Barcelona incluso ha incorporado en la agenda municipal el Día Internacional Contra la Islamofobia, el 12 de diciembre. Algunas mujeres tienen la oportunidad de poder participar en estos eventos, que tienen un carácter más institucional y pueden llegar a un público más diferente que en las actividades organizadas por asociaciones locales.

Finalmente, otro repertorio de acción relevante es la participación de mujeres musulmanas en manifestaciones contra el terrorismo y contra la islamofobia, donde algunas mujeres

²³ Este tema se aborda ampliamente en el ensayo de Douhaibi y Amazian (Douhaibi y Amazian 2019) titulado *La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y prevención antiterrorista*.

musulmanas tienen una participación y estratégica, como en el caso de Bushra. En estas ocasiones, las mujeres también tienen la oportunidad de poder responder a la estigmatización que sufren obteniendo una visibilidad importante en la esfera pública.

Por lo tanto, esta reclamación es un tipo de activismo fomentado por una estructura de oportunidades local amplia que da a lugar a diferentes tipos de charlas y actividades y que puede llegar a diferentes tipos de público. El hecho que la crítica al racismo y la islamofobia coincida con las líneas políticas del Ayuntamiento de Barcelona también implica que las mujeres puedan criticar el sistema, mientras cuentan con apoyo institucional.

-Tener espacios para aprender el islam. Aunque este tipo de reclamación es quizás menos evidente en la esfera pública, las mujeres cada vez consideran más importante fomentar encuentros para que las personas musulmanas puedan conocer y aprender el islam de una forma más profunda. En este ámbito destacan especialmente los casos de chicas conversas que, según explican, tienen un interés profundo por conocer la religión, a diferencia de las personas que nacen ya en el islam. Por ejemplo, Sara comentaba: “és una cosa que tu has buscat, que tu has valorat, i ho has agafat amb més ganes doncs evidentment li dones un valor molt més gran que si ja ho haguessis tingut tota la teva vida” (E06). Sin embargo, también es una reclamación articulada por hijas de migrante y mujeres migrantes, que también se tienen que enfrentar a esta dicotomía entre “religión” vs. “cultura”. En el caso de jóvenes con padres migrantes o que vinieron de pequeñas, la mayoría coinciden en que ellas tienen la oportunidad de aprender un islam más diferenciado de la cultura. Afirman en muchos casos que sus padres siguen la religión de una forma más cultural e incluso mencionan que siguen un ‘islam hereditario’. En el caso de las mujeres más mayores, ellas consideran que es algo necesario para las personas más jóvenes e incluso sus hijos, como en el caso de Suraya:

Yo veo que los jóvenes reciben la educación islámica de sus padres y hay mucha mezcla entre cultura y islam. Y lo que da vergüenza y lo que es islam en sí. Y muchas cosas que están perdidos los jóvenes. Incluso mis hijas, porque reciben lo que yo les doy en casa y nada más. No es que reciban una educación islámica como la que recibí en colegios yo, que es moderada, que es conocer la religión y la fuente de la religión y ahí tu interpretas lo que ves (E20)

Así, esta reclamación está relacionada con la articulación de la diferencia entre cultura y religión que viven muchas chicas, y el consecuente interés más profundo por conocer el porqué de cuestiones religiosas, como el rezo o el velo.

Estas reclamaciones se producen en encuentros más privados de asociaciones de servicios a colectivos lideradas por mujeres musulmanas como la asociación ADMAC. Estos espacios se

fomentan en gran medida a partir de la crítica al funcionamiento de las mezquitas. Muchas entrevistadas coinciden en que mezquitas u oratorios de Barcelona no consiguen llamar la atención de los jóvenes, ni ofrecen recursos útiles para la gente ni adaptados al contexto actual. Por un lado, en esta crítica reconocen que un problema es la situación económica de las comunidades musulmanas y los pocos apoyos institucionales que se tienen para abrir y mantener una mezquita. Por otro, varias chicas critican el funcionamiento interno y, sobre todo, el uso mayoritario del idioma árabe en los oratorios. Aunque las mujeres reconocen que el árabe es el idioma religioso, creen que es importante que en las mezquitas también se usen otros idiomas para que se pueda entender todo mejor.

Así, en este tipo de reclamación destaca especialmente la participación de mujeres conversas, puesto que además de la dificultad del idioma, también tienen menos referentes para aprender la religión. Sara explicó como para ellas es importante encontrar un espacio en el que compartir la experiencia con personas que están viviendo situaciones parecidas e incluso si tienes dudas de convertirte o no:

(...)tu potser tens la idea de que vols saber més, no saps si et convertiràs o no, i en aquests moments trobar gent que t'entengui, no? I et sàpiga guiar i et puguis recolzar. Perquè en aquests moments que tu estàs en una recerca que no saps no saps, costa molt també. Costa molt , una noia agafar i entrar i ficar-te dins d'una mesquita. No ho faras sola... (E06)

Sin embargo, también hay hijas de migrantes y mujeres mirantes que también articulan esta reclamación, al reconocerse en un contexto en el que la religión es minoritaria.

Aunque son menos abundantes, este tipo de reclamación también se materializa a través de también charlas sobre el islam, con contenido principalmente religioso. A diferencia de las charlas contra el racismo y la islamofobia, este tipo de actividades tienen menos apoyo institucional y se organizan principalmente en el marco de asociaciones locales. Además, aunque no descartan la posibilidad de que haya personas no musulmanas asistiendo a este tipo de eventos, se organizan dando por hecho que el público ya tiene una cierta sensibilidad o conocimiento sobre la religión. Durante el estado de alarma derivado por la pandemia de la COVID-19, han tenido lugar varios eventos de este estilo.

-Reclamar ciudadanía como musulmanas: Este tipo de reclamación se caracteriza por tratar el islam, pero no estrictamente desde el punto de vista religioso, sino para poder demostrar que los valores del islam son compatibles con los de las sociedades occidentales y democráticas, como la igualdad de género. Así, a diferencia del anterior tipo de reclamación, uno de los

propósitos principales es poder explicar aquellos aspectos de la religión que hacen que las personas nacidas en países de mayoría no-musulmana mantengan el islam o se conviertan. El público principal son las personas no musulmanas que quizás tengan estereotipos o desconocimiento sobre esta supuesta compatibilidad. Otro objetivo de esta reclamación es también tener espacios para las personas musulmanas para poder compartir temas e inquietudes que tengan en común. En este caso, esta reclamación se materializa entre las propias personas musulmanas, aunque también colaboran con personas no musulmanas. También cabe tener en cuenta que esta reclamación también se produce de forma implícita en los anteriores ámbitos, ya que aparece de forma transversal en las demás reclamaciones.

Esta reclamación se hace especialmente evidente en charlas y conferencias en las que las mujeres musulmanas quieren participar para sentirse representadas en diferentes ámbitos de la sociedad. Consideran que su participación en charlas, actividades públicas e incluso programas de televisión, pueden hacer que se rompan estereotipos sobre las mujeres musulmanas, que generalmente se piensan como mujeres que están cerradas en casa. Así, por ejemplo, justifican su participación en actividades para poder, en palabras de Mariam: “Demostrar que soy una chica que estudia, que trabaja, que no está sola y que está activa” (E07). Es por esto por lo que generalmente se presentan como ‘musulmanas’ cuando se describen al inicio de las actividades o consideran que las chicas que llevan velo generan un impacto más directo.

Otro repertorio de acción clave es la participación en manifestaciones o en actividades que se articulan desde la lucha feminista. En los últimos años algunas mujeres musulmanas han tenido un papel principal en manifestaciones, ya sea leyendo parte de los manifiestos o ocupando la “fila 0”. Sin embargo, las mujeres tienen diferentes posicionamientos hacia el feminismo. De hecho, esta cuestión será abordada de forma más detallada en el próximo capítulo.

Como parte de esta reclamación, algunas mujeres, sobre todo las chicas más jóvenes, consideran relevante poder tener espacios donde poder compartir cuestiones en común. Esto se ha materializado con la creación de algunas asociaciones de jóvenes musulmanes. Estas asociaciones han sido creadas por los propios jóvenes con el objetivo de organizar actividades, a la vez de poder, en palabras de una presidenta de una de ellas: “intentar dir, som joves, som espanyols catalans i som musulmans i tenim això en comú i anem a posar-ho en comú i a construir...”(E08). Organizan distintos tipos de actividades y han ido tratando temas variados, desde la importancia de la implicación en la política hasta temas relacionados con la naturaleza y la ecología. Con este tipo de espacios, no solo quieren poder organizar y construir actividades a partir de sus propios intereses, sino también poder estar representados. Así, Salma, también

comentó que para ellos es importante que la asociación sirva para se pueden dirigir a ellos como representantes: “si et necessites dirigir a alguna comunitat, també estem nosaltres com a joves representants, saps? De dir, també hi ha una associació” (E08). En esta línea, argumentan que el enfoque no es principalmente religioso, sino que consideran que es una forma de aproximarse a la sociedad y poder reclamar que como “musulmanes”: “també som d'aquí i necessitem aquests espais”.

Aunque este tipo de reclamaciones se pueden articular los encuentran principalmente en las asociaciones locales, también cuentan con la opción de ocupar los espacios de los centros cívicos. En este sentido, Salma destacaba que organizar una actividad en un centro cívico público también era una oportunidad clave para que las personas conozcan la asociación y ellos tengan una visibilidad pública. Así, destaca la posibilidad de poder ocupar gratuitamente espacios públicos sin tener que pedir subvenciones:

(...) quan vam començar no tenia cap subvenció de l'estat ni...perquè creiem que el fet de subvencionar-nos per nosaltres mateixos faria que tinguéssim més autonomia i per tant, no tenim un local, no tenim res i el que fem és aprofitar els espais públics i omplir-los, centres cívics, que tenim dret com a joves d'utilitzar-los...i sempre hem fet això (E08)

La creación de algunas de este tipo de asociaciones también ha surgido como reacción a la crítica que algunas personas jóvenes han hecho de las mezquitas. Así, de forma similar a lo que se produce en la reclamación de un espacio para aprender la religión, estas asociaciones emergen para poder cubrir la parte “social” que algunas mezquitas no acaban de realizar con personas jóvenes. Por ejemplo, Awatef, valora de forma muy positiva lo que se está haciendo desde algunas asociaciones, reconociendo que es algo que las mezquitas no han podido lograr:

Y se pueden lograr muchas cosas des de las asociaciones. Si no lo hemos podido lograr des de las mezquitas, des de las asociaciones creo que se puede. Además, es un espacio de confort para ellos, es un espacio que han creado ellos, ¿no? Algo que está basado en lo que ellos quieren y van tirando muy bien (E14)

Esta reclamación también se materializa en la participación institucional de mujeres musulmanas en partidos políticos. Como veremos en las próximas páginas, la mayoría de mujeres que participan en partidos políticos iniciaron sus trayectorias en el ámbito social, pero vieron la oportunidad de poder participar en política, para tener más fuerza y que se normalice la participación de mujeres musulmanas. En este sentido, Nadima comentaba que ella estaba consiguiendo que en el consistorio ya no le dieran tanta importancia al velo:

(...)Però si veuen només el vel doncs no veuran a la persona...però ara ja van veient més a la persona que el vel, perquèestic donant bastanta canya. Per tots, pels mateixos tècnics, funcionaris...el fet que hi hagi al ple una persona diferent, encara que ja sigui pel nom. Però som animals de costum, ens acostumem ràpidament després ens oblidem del que portes al cap i si hem de discutir i tal, som companys(E23)

Aunque hemos visto que los partidos políticos no quieren interpelar a las mujeres por su religión, sí que tienen algunas estrategias para querer incluir la diversidad. Así, las mujeres ven esta oportunidad de poder aumentar su participación y visibilidad en estos partidos políticos.

-Luchar contra el uso político del islam. Mientras que las anteriores reclamaciones se caracterizan por estar protagonizadas principalmente por mujeres que se identifican y definen como musulmanas, esta cuestión es algo por lo que luchan especialmente las mujeres que han crecido en familias musulmanas, pero han abandonado la religión. Se sienten interpeladas ante el auge de chicas y mujeres que aparecen en diferentes espacios hablando del islam y fomentando lo que para ellas es “una idea de mujer musulmana con velo estereotipada”. Entre sus principales reclamaciones está la de criticar el islam como religión patriarcal, denunciar la institucionalización del islam, y la instrumentalización de la mujer musulmana con hiyab. Critican el uso del islam por parte de los partidos de izquierda, los discursos del islam que se fomentan desde organizaciones religiosas bajo el paraguas de la labor social, y la promoción de un feminismo islámico o decolonial. Defienden generalmente un feminismo laico y universal, que tenga un marco común para todas las mujeres y que beneficie a todas.

Los repertorios de acción de estas activistas presentan diferencias relevantes respecto a las anteriores reclamaciones. Muchas de las mujeres participan en asociaciones laicas como colectivos feministas laicos, y algunas han sido invitadas a programas de televisión. Una de ellas se ha hecho conocida por escribir un ensayo sobre feminismo, y ha tenido una cobertura mediática relevante. También se han conocido a través de escribir artículos en periódicos, en blogs e incluso haber escrito libros. Aunque la mayoría de las mujeres se definen de izquierdas y articulan su crítica a ciertos partidos políticos de izquierdas, una de ellas participó en las listas electorales de un partido conservador de derechas.

Tal y como se introduce en el anterior apartado, el primer elemento de crítica de estas mujeres es la incompatibilidad del islam con los derechos de las mujeres. Muchas de estas mujeres articulan esta crítica a través de sus propias experiencias negativas. El velo se convierte en el tema principal a partir del cual articulan este discurso de crítica y algunas de ellas explican cómo fueron obligadas a usarlo. Ellas quieren dejar claro que el uso del hiyab no tiene que ver con la religión, sino que es un símbolo que se está usando en Europa como instrumento político para

marcar la presencia de los islamistas. En esta línea, critican que las chicas más jóvenes que viven en Europa están siendo víctimas de esta instrumentalización, a pesar de que ellas lo viven como una elección e incluso como algo revolucionario. A modo de ejemplo, esta cuestión está muy presente en el reciente libro publicado de Mimunt Hamido (2021) titulado *No nos taparan*:

El objetivo de los islamistas es que su ideología se haga presente en el espacio público, Y nada más cobarde y más efectivo que utilizar a las mujeres y ponerlas al frente de sus barricadas. Lo han conseguido. Las chicas que ahora tienen entre quince y veinticinco años, las que viven en España y son musulmanas, no han conocido otra cosa que el rechazo al moro, al “árabe”. El islamismo lo sabe y se aprovecha de esto para marcarlas, cada día a más temprana edad. Y encima les ha vendido esta marca como algo revolucionario. (2021: 131)

5.2. Dilemas en la articulación de las diferentes reclamaciones

A lo largo de su participación, las mujeres tienen que negociar distintos dilemas que a veces les hace replantear su participación. Estos dilemas aparecen de forma transversal en varias de las reclamaciones, aunque puedan tener mayor impacto en algunas específicas. Demuestran como tienen que ir negociando distintos aspectos a lo largo de su implicación en los diferentes ámbitos, además del impacto que tiene la estructura de oportunidades políticas en el contexto de Barcelona.

5.2.1. Entre lo “político” y lo “social”

Todas estas reclamaciones las articulan a través de distintos tipos de participación social y/o política y con diferentes repertorios de acción. Para entender estos repertorios de acción, además de analizar las tensiones y dilemas que emergen en la articulación de estas reclamaciones, también es clave entender cómo conciben la diferencia entre lo social y lo político. La literatura sobre participación política ha incluido definiciones amplias que incluyen formas distintas de acción. Sin embargo, para entender cómo las mujeres negocian las diferencias entre los dos ámbitos, utilizo las categorías “social” y “político” también como categorías de práctica (Brubaker 2013), ya que son las propias mujeres las que las usan para distinguir y argumentar su tipo de participación.

De este modo, la participación social se define como la participación en todo tipo de asociaciones o entidades, mientras que cuando se habla de participación política se hace referencia al hecho de ser militante o formar parte de un partido político o una lista electoral. Esta distinción entre el ámbito “social” y “político”, además de ser categorías usadas por las

propias mujeres, también nos permite a nivel analítico entender los diferentes tipos de trayectorias que han seguido las mujeres en función de su interés en estos ámbitos y la manera de conceptualizarlas. Además, con esta distinción podemos atender a la importancia del papel de la estructura de oportunidades políticas que facilita que se desarrolle la participación política y/o social. La mayoría de las mujeres musulmanas entrevistadas participan exclusivamente en el ámbito social, siendo la participación política una actividad más exclusiva de casos muy específicos de mujeres. Sin embargo, se han identificado tres tipos diferentes de trayectorias a partir de la negociación que hacen entre lo social y lo político.

En primer lugar, hay mujeres que participan exclusivamente en el ámbito social y no quieren participar en partidos políticos. Son varios los motivos que usan para argumentar esta negativa, pero la mayoría consideran que prefieren participar en el ámbito social porque lo ven más cercano y útil. Por ejemplo, Halima comentó:

Jo crec que la política és importat però a mi m'agrada més incidir en l'àmbit social, el tema de la política no...encara no em crida l'atenció...és com una lluita de poder allà i no m'agrada estar mantenint aquesta...como este pulso de a ver quien gana sinó fer petites coses d'incidència social i que d'allà arribin a...bueno a l'àmbit polític (E13)

Así, tal y como evidencia esta cita, al argumentar que prefieren participar en el ámbito social, lo identifican como aquel en el que es más fácil incidir y hacer cambios. En contraste, identifican el ámbito político como aquel en el que hay más luchas de poder y en el que es más difícil generar cambios. Karima, argumentó:

(...)soy muy apolítica, no sé como llamarme 'activista' o 'social worker' pero creo que el cambio no solamente se puede hacer de arriba abajo, sino que la pirámide invertida también, como ciudadana también porque política...todos nuestros actos tienen consecuencias políticas, como, participar en la reunión de tu escalera es una reivindicación política...como muchas otras acciones diarias tienen estrategias políticas, no? (E05)

Además, ella comentó que no puede participar en política por no tener todavía la nacionalidad española, por lo que usa este argumento como excusa: “porque no tengo nacionalidad todavía estoy salvada, la he solicitado, no sé cuándo la tendré, pero todavía estoy a salvo gracias a eso. Como no sé decir que no pero menos mal...”(E05). Aunque se puede ser militante de un partido teniendo residencia, es un requisito legal tener la nacionalidad española para poder formar parte de las listas electorales y poder ser elegible en algunas elecciones, tanto municipales, autonómicas o estatales.

Otro argumento que usan es que quieren mantener su privacidad y su intimidad, y no quererse convertir en figuras públicas tan conocidas. Es decir, hacen referencia a los costes privados por su implicación en la esfera pública. Por ejemplo, Nadia afirmó que ella prefería participar en el ámbito social para poder tener una participación “más discreta”:

(...) per participar en política has de tenir un estomac de ferro colat i a mi m'agrada passar desapercebuda pel mon. La meva petjada la puc deixar d'altra forma, de forma més discreta, no m'agrada estar a l'ull del flibó perquè a més et sobreexposes quan estàs en política i et desgasta molt...i jo estimo molt la meva vida familiar i la meva vida privada i en política jo sé que això no seria possible (E10)

Finalmente, algunas mujeres también argumentan que no tienen conocimiento suficiente para participar en la política. Por ejemplo, Awatef comentó que a pesar de haber recibido propuestas de distintos partidos políticos ella ha rechazado porque considera que no está suficientemente preparada:

Yo ignoro bastante la política, ósea es un tema que desconozco bastante. Me gustaría saber mas. Si que me han propuesto por ejemplo formar parte de partidos [...] Pero me negué mas que nada porque digo es que no mi campo, ¿qué voy a decir yo cuando vaya al parlamento? (E14)

En segundo lugar, hay mujeres y chicas que también participan exclusivamente en el ámbito estrictamente entendido como social y cuando se les pregunta sobre la posibilidad de participar en el ámbito político no muestran ningún rechazo. Sin embargo, tampoco demuestran haber hecho ningún paso para empezar esta participación. Es decir, no son militantes de ningún partido ni expresan ningún conocimiento detallado sobre partidos políticos. Demuestran querer participar como algo hipotético. Es decir, responden de forma breve sin renunciar a ninguna posibilidad, por ejemplo, la respuesta de Isatou fue: “No, ahora mismo no es algo que me plantee ni esté dentro de mis objetivos...en el futuro me lo podría plantear...pero ahora no...”(E26)

En tercer lugar, casos más concretos de mujeres han empezado a participar en el ámbito social y han seguido su trayectoria participando en partidos políticos. Para ellas, el empezar a participar en partidos políticos no es resultado de ningún cambio, sino que entienden esta participación como una extensión de su participación en el ámbito social. Por ejemplo, Sahar comentó que su implicación en un partido político ha formado parte de su propia trayectoria que inició ya desde el ámbito social desde pequeña:

Vale, jo no considero que he fet cap salt perquè forma part de la meva trajectòria...en primer lloc, perquè jo no formava part del partit. El grup que m'ha triat...jo era una persona independent, jo em considerava una persona d'esquerres, diguem-ne progressista, sempre considero que he fet política, perquè considero

que la militància social des de que tinc 12 anys i he començat a entendre les coses he començat a fer crítica (E11)

De forma similar, Nadima també explicó com ella empezó siendo “activista” y que considera que la política es una herramienta para la transformación social:

Mira jo més que política jo sempre he sigut una dona activista, des de molt jove ja m’implicava en situacions, perquè crec en la política com una eina de transformació social si hi ha aquesta voluntat de transformació social. Per això tinc unes idees molt clares de la política, sobretot que no has de viure exclusivament de la política sinó que ha de ser vocacional (E23)

Así, ella explicó que considera muy importante que las personas jóvenes se quieran implicar en política, para poder aportar su “granito de arena”.

Por su parte, Ibtissam afirma que des de pequeña ha tenido un interés por la política, pero que sobre todo su condición de “hija de inmigrantes” ha sido algo que le ha marcado para querer cambiar la situación desde el poder político:

I Bueno bàsicament sempre m’ha interessat, l’actualitat, el que passava...sembla una mica estrany però jo quan arribava a casa de l’escola, m’agradava veure els simpsons però també m’agradava veure les notícies...sempre m’ha interessat i això em ve incluat desde casa, sempre s’ha interessat la política. De petita, quan donaven els debats a la 1, jo els veia amb els meus pares i sempre m’ha interessat. I després, que *me voy a abrir en canal contigo* perquè no tothom ho sap, però jo crec que tots els fills d’inmigrants hem viscut més o menys racisme, i llavors moltes vegades he viscut situacions que no entenia perquè i sempre he pensat que això es pot canviar des dels poders, des del poder polític...(E30)

Ella continuó afirmando que no quiere que sus hijas tengan que pasar por la misma situación que ella y que quiere poder cambiar la situación. Así, para ella poder participar en política es una forma de practicar su “ciudadanía disidente” (Maira, 2019) y querer cambiar la situación des del propio sistema.

La mayoría de los casos de mujeres que han acabado participando en partidos políticos reconocen haber participado después de aceptar la propuesta de algún partido político. Es decir, su implicación no ha sido consecuencia de una trayectoria larga de militancia en política, sino que han sido llamadas después de ser activas en el ámbito social. Algunas reconocen que les atrajo la propuesta desde el primer momento. Por ejemplo, Safia explicó que a ella le ofrecieron participar en un proyecto en el que le destacaron que la “comunidad pakistani” podría ganar protagonismo:

Si pero a mi me vinieron varios chicos a enseñarme ese proyecto, que es muy bonito pero también me avisaron que es proyecto nuevo, personas que no tienen una historia política, que todos son nuevos y que hay una oportunidad de ganar protagonismo, para tu comunidad (E16)

Ikram, no llegó a participar en política, pero si estuvo en unas listas de unas elecciones. Ella consideró que su participación consistió básicamente en un apoyo simbólico a un proyecto, ya que no estaba en una posición de salida: “Me pidieron si podía contar conmigo para dar apoyo, una posición simbólica, y esto me pareció normal”(E15).

En conclusión, las mujeres que acaban participando en partidos políticos responden principalmente a trayectorias que se han iniciado en el ámbito social y han acabado participando en lo político. Así, consideran que el ámbito político es una extensión del ámbito social y una manera de poder incidir de forma más directa en la sociedad y poder reclamar reconocimiento. Además, la mayoría de los casos han empezado a participar después de haber recibido la propuesta directamente de algún partido político. Eso demuestra que responden a una demanda de una “oportunidad política” concreta.

5.2.2. Entre la oportunidad y el tokenismo

Tal y como se ha explicado anteriormente, la participación política de las mujeres musulmanas responde principalmente a la estrategia de ciertos partidos políticos como ERC para incluir mujeres musulmanas en sus listas y potenciar el discurso de la diversidad. La mayoría de las mujeres entrevistadas afirmaron haber recibido la invitación de formar parte en las listas, sin haber sido militantes anteriormente. Esta “llamada” implica uno de los principales dilemas que con los que se encuentran las mujeres musulmanas especialmente en el ámbito de la participación política. De las mujeres entrevistadas que participan únicamente en el ámbito social, 7 reconocen que les han llamado para participar en algún partido político, pero lo han rechazado. De esta manera, además de concebir de forma distinta el ámbito social y el político, estas chicas también tienen que negociar el dilema entre recibir la oportunidad y sus sospechas por tokenismo. Es decir, tienen que negociar la tensión entre ser elegidas por ser “simbólicamente musulmanas” y no por responder a una representación real o por sus propias habilidades y capacidades (Sinno y Tatari 2009; Vanzan 2016) .

Por ejemplo, Awatef, además de reconocer que no tiene conocimientos suficientes también fue crítica con el hecho de haber recibido la llamada de algunos partidos políticos. Por un lado, reconoció que la habían llamado: “por votos, yo te soy muy sincera, porque a mi me lo

propusieron poco tiempo antes de las elecciones, porque queremos que la comunidad musulmana, buscar soluciones....”(E14). Otras mujeres también reconocen que algunos partidos políticos utilizan a las mujeres musulmanas para poder justificar que están siendo antirracistas y que van a luchar por los derechos de la comunidad musulmana. Fatou, por ejemplo, cuestionó esta utilización que asoció también a las “personas racializadas”. Así, asoció esta crítica al dilema de la representatividad que también es presente en otras luchas como el movimiento feminista o el movimiento antirracista:

Ser mujer no te convierte en feminista, esto lo recalco, y ser negra no te convierte en antirracista. Llevar el velo y estar en política no te convierte...porque ahora se instrumentaliza mucho a las personas racializadas en la política, cuando digo racializadas se que hay un debate sobre eso, pero en el sentido de que los partidos políticos instrumentalizan a las personas racializadas para decir, ‘ves no somos racistas’ pero después implementan políticas racistas (E22)

Por otro lado, Awatef, al igual que otras mujeres, también destacó la importancia de que participen personas musulmanas en los partidos políticos: “creo que está bien que haya personas musulmanas que nos representen y que hablen en nuestro nombre porque tenemos unos objetivos que algún político que nos conoce o que no ha convivido con la comunidad musulmana”. Muchas mujeres insisten en esta importancia de la representatividad, especialmente en el ámbito político. Para justificar esta relevancia hacen referencia al hecho de que el 20% de la población en Catalunya es migrante y que no está representada. Por ejemplo Sahar comentó:

El parlament de Catalunya és una de les fotografies de lo que és la societat, i hi ha un milió de persones diguem-ne que venen de tal..i hi ha casi un 20% de població migrada a Catalunya però això no es veu al Parlament, m’entens? De fet, és la representivitat del poble i això ja era hora diguem-ne...(E11)

Es decir, a pesar de sus sospechas por “tokenismo”, consideran relevante la representatividad de mujeres musulmanas. Así, las mujeres tienen que negociar este dilema a la hora de aceptar o no las propuestas de los partidos políticos.

En muchas ocasiones, este dilema es articulado a través del caso de la Najat Driouech, la primera diputada que lleva velo en el parlamento. Muchas chicas hacen referencia a ella para tratar cómo consideran este dilema. De hecho, es curioso que durante las entrevistas apenas emergen comentarios sobre otra diputada de origen marroquí que no lleva velo y es menos conocida en la esfera pública, Salwa El Garbi.

Yasmin, por ejemplo, destacó cómo la trayectoria de participación social de Najat Driouech justificaba la importancia de su participación y demostraba que su elección no era resultado de

tokenismo: “La Najat té la sort que l’avalava una trajectòria d’activisme i d’acció social però si el primer que hagués fet és anar a l parlament hagués estat molt difícil posicionar-se i explicar el que fa”(E21). A pesar de que muchas chicas piensan como Yasmin y consideran a Najat Driouech como un referente positivo, también hay otras chicas que critican su participación únicamente por motivos electoralistas. De hecho, Zahra demostró ser muy crítica con este tema en una conversación posterior a la entrevista, que después recogí en el diario de campo:

Cuando llegamos a otro bar me explica que no ve bien que una mujer musulmana sea diputada por cuestiones electoralistas. Que una amiga suya si que le dijo que había votado ERC porque había una musulmana con velo en las listas pero que ella cree que esto es solo para ganar mas votos. Ella vota a los partidos por si les gusta sus ideas o no, no porque haya una musulmana en las listas (notas de campo, 4 de mayo de 2018)

En relación con el tema de la representatividad, el hecho de que Najat Driouech lleve velo también genera otros dilemas en torno la importancia de su figura. Por un lado, hay chicas que consideran que el hecho que ella lleve velo es un elemento importante para poder también generar un impacto positivo hacia otras chicas que se vean identificadas con ella. Por ejemplo, Yasira reconoció que para ella era un referente positivo y que le gustaría ser como ella:

- “Jo crec que és un un molt bon model de fet, és una persona que s’ho ha treballat molt i que s’ho mereix estar ahí. I jo crec que representa la societat i moltes vegades voldria arribar a ser com ella.
- *I creus que el fet que porti el vel és una qüestió important?*
- Jo crec que si perquè moltes dones es senten identificades amb ella. Perquè si fos la típica dona catalana alomillor com a marroquina que portes el vel no et sents identificada però ella concretament amb el vel, com va vestida i diferent a totes les altres si t’anima més a treballar i a aconseguir els teus objectius” (E12)

De forma similar, Sara también destacó la importancia de que se de visibilidad al velo. Sin embargo, ella lo equiparó al hecho de que se haga visible en otras profesiones y otros cargos:

“clar està molt bé, sempre que posem més visibilitat al vel, i que hi hagi més dones musulmanes en qualsevol càrrec és molt important, però poc a poc... si posem aquesta setmana, una noia al telenotícies amb mocador i un parell de caixeres de supermercat amb mocador, doncs això ja cada vegada serà més suau”(E09)

Sin embargo, por otro lado, algunas mujeres son muy críticas con que se haga referencia a su velo. Por ejemplo, Amira, comentó que le gustaba la figura de Najat Driouech pero “no tiene que mirar la gente a su pañuelo, la gente tiene que mirar lo que tiene abajo del pañuelo. Porque es muy diferente mirar solo el pañuelo tiene que mirar más a fondo, lo que tiene dentro, más abajo del pañuelo”. Nadia también critica el hecho que ella sea noticia únicamente por su velo:

“Que hem de deixar de ser notícia i ser una normalitat, és que quan em passen fotografies, dic vale, però això ha de deixar de ser una normalitat i deixar de ser noticia”(E10).

Así, una de las consecuencias del dilema entre la oportunidad y el tokenismo, es la relativa al ámbito de participación en el que las mujeres participan, incluso en política. De forma similar a lo que sucede con las mujeres que se ven empujadas a participar en el ámbito social para luchar contra la islamofobia y el racismo, en política algunas mujeres denuncian que únicamente aparecen también para temas que se consideran “sociales” o “derivados de la migración”. Por ejemplo, Samira criticó que la figura de Najat Driouech aparece únicamente para hablar de ciertos temas que no tengan que ver con el islam ni el género:

A mi m'agradaria veure Najat Drieuch o una altra dona que porti el vel, parlant al Parlament o fent una intervenció sobre les mesures que s'estan prenent pel coronavirus. I quan la societat en general vegi parlant a aquesta dona amb vel sobre les mesures...que no pensin en lo que porta al cap sinó que pensi en les mesures, i que l'estem escoltant perquè és ella la que ens donarà les mesures que prendre durant aquests dies. I que no em parlin que està contestant a VOX, jo crec que personalment estic cansada una miqueta de tenir-nos per a donar resposta a la dreta de forma específica. A la dreta, a ultradreta, a antiislam i islamofobia se li dona resposta estant visible a tot arreu i no únicament contestant-los en qüestions específiques que s'hagi pogut parlar (E25)

Para las mujeres “exmusulmanas”, esta cuestión de la representatividad de las mujeres con velo en el ámbito político es precisamente algo por lo que expresan preocupación. Para ellas, es una forma de legitimar el uso del velo y que dificulta su crítica y cuestionamiento. Por ejemplo, Awatef asoció esta representatividad al éxito de “los islamistas”:

Los islamistas ven que aquellas mujeres que llevan hiyab las cuotas que están llegando ellas, no están llegando por sus cualidades, si no porque representan a una ideología es imaginario y siento mucho, pero como mujer en catalunya, siento una gran tristeza y pesar al ver el hiyab en el parlamento.(E14)

Para las mujeres “exmusulmanas”, se ha usado el hiyab como una herramienta paternalista hacia las mujeres musulmanas y reclama un trato igualitario como ciudadana. Así, Ikram introduce el debate sobre las cuotas:

Yo siempre he dicho, yo creo como ciudadana, que vive en un municipio y que hay una serie de problemas, de convivencia etcétera. Ante todo, quiero un trato igualitario, de igualdad de exigencias no quiero un trato paternalista, porque yo lleve un hiyab, o yo vaya a la mezquita o porque yo vaya a la iglesia, yo deba tener un trato distinto, yo como ciudadana (E15)

Así, cuestionan que se esté usando el hiyab como elemento de reconocimiento de la “cuota de la diversidad”. Además, haciendo referencia directamente al caso de Najat Driouech consideran

que con la figura de la mujer con velo en el Parlamento se puede transmitir un mensaje erróneo y problemático para aquellas mujeres que sí son obligadas al uso del hiyab. Insisten en las consecuencias negativas que pueden tener el uso del velo en la política. Najat El Hachmi lo expresó de forma muy clara en un evento en directo que realizó a través de Instagram:

Me pongo en la piel de una niña que le están obligando a llevar pañuelo, cuando en el parlamento hay una mujer con pañuelo y se presenta como algo de éxito- yo siento que es una traición, porque además son partidos de izquierdas...nos están sacrificando a las mujeres en nombre al respeto del otro...

Esta tensión entre la oportunidad y el tokenismo es muy evidente en el ámbito de la participación política, pero también sucede en el ámbito social. Sobre todo, cuando las mujeres son invitadas a participar en ciertas charlas o conferencias, ya sea de entidades sociales o incluso de programas de televisión. Por ejemplo, Iris es consciente de que puede ser que haya lugares que únicamente busquen un perfil específico de mujer por tokenismo y que es posible que no la llamen por sus conocimientos:

És que depèn del lloc que busquen...hi ha gent que busca un hiyab que parli català. Jo no considero que m'estiguin buscant perquè soc un hiyab que parla català, a mi m'agradaria pensar que em busquen pel meu contingut que puc oferir per la meva experiència personal i professional (E30)

Así, ella asegura que no se ha sentido utilizada porque en realidad cree que sí que la buscan por su experiencia y trayectoria profesional. Sin embargo, demuestra que es consciente que, sí que hay espacios donde pueda ser que la llamen únicamente por tokenismo, es decir, por representar una mujer que habla catalán.

5.2.3. El público de las asociaciones

Uno de los dilemas claves que emergen en la participación dirigida a las mujeres migrantes es la tensión entre querer hacer asociaciones únicamente para mujeres y la crítica que a veces reciben por estar centradas solo en ellas. Por un lado, ellas defienden que los espacios dirigidos únicamente para mujeres son importantes porque son espacios donde es más fácil que las mujeres participen y estén más cómodas. Además, estos espacios están dirigidos principalmente a un perfil específico de mujeres que han llegado por reagrupación familiar, de entornos rurales y a veces siendo analfabetas. En muchas ocasiones, el objetivo de estas organizaciones es precisamente ofrecer a las mujeres unas mínimas herramientas lingüísticas y conocimientos básicos para que después puedan socializarse mejor con el resto de las personas de su entorno. De hecho, hay chicas que explican preocupadas que sin la existencia de este tipo de asociaciones

es más fácil que no se fomente la convivencia y relación entre personas diversas. Por ejemplo, Yasira justificó su implicación en una de estas asociaciones al identificar un problema en la zona donde vivía: “hi havia un problema de gent que porta anys aquí que no sap l’idioma, gent que...bueno...que intenta...per protegir la seva cultura no s’obra als demés i bueno és important trencar una mica amb això” (E12).

Por otro lado, son conscientes que muchas personas las critican por ser espacios de únicamente mujeres. Una chica explicó que cuando ella creó la asociación en una zona del área metropolitana de Barcelona, el Ayuntamiento de esa población no quiso dar apoyo porque consideraba que era un espacio “muy segregado”. Ella misma reconoció que eso pasó hace unos años pero que ahora los ayuntamientos si que están promoviendo estos espacios bajo la idea de fomentar el “empoderamiento de la mujer”. En esta línea es interesante analizar las entidades que cuentan con apoyo y subvenciones del Ayuntamiento de Barcelona. La perspectiva de género es cada vez más presente en las convocatorias de subvenciones del Ayuntamiento de Barcelona. Así, desde los últimos años es más fácil que se apoyen a este tipo de asociaciones que dirigen proyectos específicamente a mujeres y que incluyan una perspectiva intercultural. Sin embargo, algunas mujeres se quejan de que la burocracia que se requiere para este tipo de asociaciones es demasiado complicada y finalmente no les vale la pena solicitar subvenciones.

Otra tensión parecida que se produce en este tipo de reclamación es la relativa a la participación exclusiva de mujeres musulmanas de un país de origen en concreto. Algunas asociaciones de mujeres están agrupadas por mujeres de un mismo lugar de origen, por ejemplo, mujeres principalmente de origen marroquí o de origen pakistání. En algunos casos, además estas entidades forman parte de organizaciones internacionales, en las que se entrelazan el activismo político diaspórico transnacional con las cuestiones micropolíticas locales (Werbner 2002). Además de la dimensión étnica de estas organizaciones, la diáspora pakistání y marroquí también se ha redefinido como “diáspora musulmana” (Werbner 2002). Esta diáspora musulmana se caracteriza, por lo tanto, por estar en una situación minoritaria y por fortalecer las conexiones con otros países y causas como el conflicto en Palestina. A pesar de que la identificación religiosa se redefine en un contexto diaspórico, las relaciones étnicas siguen siendo relevantes en algunas asociaciones de este tipo. Así, por un lado, se agrupan mujeres musulmanas mayoritariamente de un país en concreto, facilitando cuestiones prácticas como los idiomas utilizados y la conexión con cuestiones culturales comunes. Por otro, estas entidades se sitúan ante el dilema de reforzar las fronteras de participación a partir del lugar de origen, haciendo más difícil el intercambio de espacios entre mujeres de distintos contextos culturales. Algunas mujeres

reconocen que no excluyen la participación de mujeres de otros países. Ahlam, de Minhaj-ul-Quran, explicó que pese que la mayoría de chicas que participan son pakistaníes o de padres pakistaníes, también hay una chica marroquí y una española. La presidenta de la Asociación de Dones Marroquines, también comentó que pese al nombre también asisten a las clases mujeres de otros países como Senegal o Egipto. Así, estas cuestiones ponen en evidencia que las mujeres tienen que negociar los límites de su participación, en tanto que musulmanas y también en tanto que mujeres de diferentes orígenes. Aunque son conscientes de las dificultades añadidas por razones de origen, no establecen límites simbólicos ni sociales estrictos de participación en las asociaciones, poder ofrecer una membresía más inclusiva (Lamont y Molnár 2002).

Esta tensión también es presente en las asociaciones dirigidas al aprendizaje del islam y en las asociaciones de jóvenes musulmanes. Uno de los retos principales de los espacios para aprender el islam es, según algunas mujeres, el de fomentar que sea un espacio donde participen todas las personas musulmanas, independientemente de su lugar de origen. Esta cuestión está también muy asociada a la crítica a las mezquitas, que muchas mujeres consideran que están muy separadas por países de origen. En algunos casos, insisten en la necesidad de que se adopte una perspectiva “multicultural” para que no se formen guetos de personas musulmanas asociadas a su lugar de origen. No obstante, en las asociaciones también sucede algo parecido. Por ejemplo, las mujeres conversas son muy activas en una asociación llamada ‘Associació de Dones Musulmanes de Catalunya’, en la que participan principalmente mujeres catalanas que se han convertido al islam. Algunas de ellas cuestionan que principalmente participen mujeres catalanas, aunque a veces también han invitado a otras mujeres de diferentes orígenes. Así, Sara cuestionó que no se materializa la idea de *ummah* y en estos espacios cuesta que todas las mujeres se unan, ya que hay diferentes interpretaciones:

(...) la idea de la ummah queda una mica...És molt maco però a la hora de...clar cadascú va en els seus interessos...i després en el Islam, al haver-hi tantes fonts, en realitat hi ha una però cadascú li dona el seu matís i llavors això diversifica molt. Si tu escoltes un savi que parla d'una manera, l'altre escolta a un altre i com que aquest es contradiu amb aquest, així anem...quan en realitat, encara que tinguem una petita diferència hauríem d'anar junts... (E06)

Finalmente, otro dilema clave que en diferentes tipos de asociaciones es la tensión entre organizar actividades dirigidas para un público amplio, o hacerlo únicamente como actividades internas, es decir, para los propios jóvenes o personas únicamente musulmanas. Por un lado, dirigir actividades para un público amplio resulta útil para poder reclamar la ciudadanía y poder tener un impacto en la sociedad, que es una de las reclamaciones principales de muchas mujeres.

Sin embargo, por otro lado, las chicas también reconocen que a veces prefieren poder organizar actividades internas para poder dirigirse a un público más específico como, por ejemplo, “la comunidad musulmana”. Así, las chicas tienen que negociar esta tensión ante la poca disponibilidad de tiempo y se van cuestionando en qué tipo de actividades prefieren centrar sus esfuerzos. En esta línea, Yasmin formuló una reflexión entorno a como se tratan los temas de género como la islamofobia de género y el feminismo en las asociaciones:

(...) una de les coses que a mi em preocupen almenys és que aquest associacionisme moltes vegades ha de mirar molt cap a fora i poc cap a dins, pensant també en espais sobre feminisme islàmic i trobades de islamfòbia de gènere...és com que hi ha molt d'interès però el feminisme islàmic on té més sentit és dins del context de la comunitat musulmana, en canvi, on més s'està parlant és fora de la comunitat musulmana. Hi parlen noies musulmanes però cap a fora, llavors no sé si ens estem una mica perdent...la feina de cohesió social és important però la feina interna també...i això no sé si ho estem portant bastant alienat (E21)

Tal y como se evidencia en la cita, para Yasmin es problemático que muchas actividades se estén dirigiendo hacia la esfera pública y no se dirijan a un colectivo más específico para que se puedan trabajar ciertos temas de forma más profunda. Lina, una chica que hace rap, demostró resolver este dilema escribiendo varias canciones para distintitos tipos de públicos. Aunque reconoce que con las que ha tenido más éxito han sido las que están dirigidas a denunciar el racismo y explicar sus historias de discriminación por ser musulmana, también ha escrito canciones para “su comunidad” y para “los hombres”:

La primera va dirigida a las personas que son racistas, vale, para explicarles quien soy, me presento quien soy. La segunda va dirigida a hombres que se piensan que las mujeres no podemos hacer X cosas o que le debemos algo a los hombres, es un poco otra vez no. Porque me pasaba eso, todo lo que digo son cosas que me han pasado ‘me quieres malamante’ [...]La cuarta es para mi comunidad, porque desde que he salido me dicen y esto es haram y la música es haram” (E19)

Estos dilemas relativos al público a quien dirigir sus actividades y luchas tiene un impacto claro en sus decisiones sobre la participación política y social, ya que se replantean a quien dirigir las respuestas de la estigmatización (Lamont et al. 2018). Aunque su participación política y social se puede interpretar como una forma de responder a la estigmatización mediante la “confrontación”, también se replantean si deberían apostar por la “no respuesta” y simplemente poder centrar su participación hacia un colectivo más cerrado con unos límites sociales y simbólicos más definido (Lamont et al. 2018).

5.2.4. Entre la experiencia y la legitimidad

La lucha contra el racismo y la islamofobia es un tipo de reclamación que está protagonizado por todo tipo de perfil de mujeres musulmanas, tanto mujeres migrantes, como hijas de migrantes como mujeres conversas. Muchas reconocen estar implicadas en este tipo de participación después de vivir momentos de injusticia social y experiencias como las explicadas en el anterior apartado. Sin embargo, entre ellas destaca la participación de chicas jóvenes, ya sean migrantes o hijas de migrantes. En el caso de estas las chicas más jóvenes que han sufrido en primera persona experiencias de extranjerización y islamofobia, ellas consideran importante poder visibilizar y denunciar las situaciones vividas en primera persona. Así, reconocen que ellas articulan este tipo de reivindicaciones porque la vida las ha llevado a esta situación. Por ejemplo, Yasmin explicó que ella nunca se había planteado participar en este tipo de ámbito cuando era pequeña, sino que la vida la ha llevado ahí:

(...) bueno si i no, en el món social sí d'alguna forma però no m'esperava tant en l'àmbit d'islamofòbia perquè tampoc m'ha agradat molt parlar de religió. Que si que és veritat que amb la islamofòbia tampoc parles del tema, però...Bueno...però és el que et deia....hi vas anant una mica de forma natural, totes les preguntes que et fan...no et pregunten 'quin sistema econòmic t'agradaria tenir aquest país', sinó que et pregunten 'com se sent ser dona i musulmana?' llavors una mica com que vas anant cap allà (E21)

En esta línea, elles reconocen que quieren participar en el ámbito del racismo e islamofobia porque es lo que han sufrido en primera persona. Una de las reclamaciones principales en la lucha contra el racismo y la islamofobia es poder articular que ellas no son migrantes y quieren reclamar el reconocimiento como ciudadanas. Así, rechazan participar en actividades sobre temas migratorios para no alimentar el prejuicio de la “extranjerización” por ser musulmanas, mientras reclaman tener más participación en los temas que sí que las afectan directamente. Yasmin, por ejemplo, argumenta claramente cuáles son los temas de los que quiere hablar en actividades y conferencias:

Pues islamofobia, feminisme i tots els temes que deriven d'aquí, racisme, islamofobia de gènere i una mica tot això i llavors si que alguna vegada m'han dit sobre immigració però jo no parlo sobre això... el que si que he fet es moderar alguna taula, això si, però parlar no perquè no és el que em toca...” (E21)

En este ámbito de participación cuentan con facilidades de las políticas del ayuntamiento, es fácil organizar este tipo de actividades e incluso contar con el apoyo de subvenciones municipales. Sin embargo, una de las tensiones que tienen que negociar las mujeres ante esta reivindicación es el hecho de querer luchar contra el racismo y la islamofobia que sufren, frente

a la voluntad de querer participar en otro tipo de ámbitos. Por un lado, consideran relevante participar, por ejemplo, organizando conferencias contra la islamofobia para poder denunciar las situaciones vividas e intentar cambiar la situación. Además, valoran positivamente poder ocupar ciertos espacios en primera persona para poder tener su propia voz. Karima, por ejemplo, comentó como ella es consciente de que su presencia en ciertas conferencias es relevante:

Porque ya la presencia...sino se nos mete a todos en el mismo saco sin escuchar nuestra voz, por cuatro personas nos meten en el mismo saco y estando allí puedes cambiar la visión de algunas personas (E05)

Por otro lado, critican que al final sus vidas tengan que estar determinadas por estas cuestiones y no puedan participar en otros ámbitos. Esta tensión se visibiliza de forma evidente cuando hablan de las motivaciones de sus estudios. Algunas reconocen que se han centrado en estudios de ámbito social para poder vincularlo mejor con su participación. Salma, de hecho, explicó que había empezado a estudiar el bachillerato científico y quería centrarse en algo de ciencias, pero después de empezarse a implicar en asociaciones y entidades, decidió cambiar y acabó estudiando Trabajo Social:

(...) vaig començar a conèixer gent, vaig començar a anar a esdeveniments de diferents associacions i una cosa em va portar a l'altre i em vaig començar a interessar pel tema social i llavors a segon vaig fer un canvi dràstic i vaig dir, doncs ciències adió i vaig començar a fer el social i després Treball Social (E08)

Aunque algunas chicas reconocen esto como algo que no es problemático, otras cuestionan que de alguna forma se sienten obligadas a estudiar estos temas. Es decir, consideran que de alguna manera se han visto obligadas a responder a la estigmatización, para poder reclamar el reconocimiento en tanto que musulmanas, tanto a nivel individual como colectivo (Lamont y Mizrahi, 2011). Yasmin estudió una carrera relacionada con Economía, pero comentó como muchos hijos e hijas de migrantes se ven “empujados” a estudiar temas sociales:

I una altra cosa és el tema de les carreres que ens veiem una mica obligades a com estudiar, i jo crec que si mires les carreres que estudien els fills d'inmigrants, moltes estudien carreres relacionades amb les cures i l'assistència social i no sé, entenc que hi ha un punt vocacional però entenc que també hi ha el punt de que la realitat t'empèn per donar resposta a aquests tipus de situacions. Segurament a molta gent si li preguntes 'ah estàs en aquest àmbit contra la islamofobia perquè t'ha motivat molt el tema?' molta gent et dirà que és perquè s'ha anat trobant, o sigui, és més fàcil entrar-hi que no entrar-hi (E21)

Así, una de las tensiones claves que emergen cuando articulan este tipo de reclamación es el relativo a quien tiene la legitimidad de articular esta lucha. A pesar de que a veces son críticas con el hecho de no haber realmente escogido centrar su participación en estos temas, consideran

que el haber vivido estas experiencias en primera persona las sitúa en una posición de legitimidad para protagonizarlas. Este dilema que afecta a la construcción de subjetividad, ya que, tal y como veíamos en el capítulo tercero, las experiencias de extranjerización marcan sus vidas, y en especial su adolescencia y su trayectoria. Además, encuentran un contexto en el que es fácil marcar su participación en el ámbito de la islamofobia y la lucha contra la islamofobia, pero es más difícil para ellas participar en otros temas que no están tan relacionados con sus experiencias personales. Esto las obliga a plantearse quien son ellas, en función de estas experiencias y cuestionarse las consecuencias de querer participar en estos ámbitos.

En esta línea, otro dilema que se deriva del tema de la legitimidad es la posible participación de personas no musulmanas en la lucha contra la islamofobia y el racismo. Algunas mujeres consideran que es importante que también participen personas no musulmanas para poder demostrar que es una cuestión que afecta a toda la sociedad. Así, por ejemplo, Hana comentó esta cuestión a raíz de hablar de la existencia de una asociación muy activa en la lucha contra la islamofobia en la que participan tanto personas musulmanas como no musulmanas:

Hombre es interesante porque demuestra que la islamofobia no tiene que ser algo exclusivo de los musulmanes, o sea, todos tenemos que luchar para erradicar las discriminaciones de todo el mundo...entonces, es interesante en ese sentido. No quitan voz a nadie porque siempre hay voz para todo el mundo y también aportan desde su conocimiento, desde su experiencia...son gente que llevan muchos años trabajando en el ámbito...académico, pero trabajando, entonces, me parece interesante también ver otras opiniones de otras opciones(E09)

Sin embargo, este dilema sobre la experiencia y la legitimidad es lo que ha marcado en los últimos años las diferencias entre la participación de las mujeres musulmanas y las “exmusulmanas”. Por ejemplo, mientras que las mujeres que se definen como musulmanas y reclaman su participación usando el velo en diferentes espacios para luchar contra el racismo y la islamofobia, las “exmusulmanas” cuestionan el uso del velo afirmando está promovido por los mismos islamistas a través de las chicas más jóvenes, con el fin de poder ser distinguidas y promover así esta ideología. Esto hace que en ocasiones defiendan experiencias opuestas y que se produzca un enfrentamiento entre los dos discursos.

Tal y como se ha explicado en el tercer capítulo, en el caso de las “exmusulmanas”, ellas han vivido experiencias negativas que les han hecho ser críticas con el islam. Además, a veces también acaban siendo críticas con las propias chicas musulmanas que identifican como “hiyabistas”, y cuestionan su legitimidad. Este discurso es muy similar al de otras figuras europeas como Ayaan Hirsi Ali, que para algunos autores se convirtió en la portavoz de la teoría

del choque de civilizaciones entre “islam” y “occidente” de Samuel Huntington (Oudenampsen 2016; Snel y Stock 2008; Vanzan 2016). Con estos referentes, las experiencias de estas mujeres se convierten en la representación de la incompatibilidad entre el “islam” y el mundo “occidental” y enfatizan la idea de que las mujeres musulmanas son víctimas de la religión (Vanzan 2016). Además, también se articula como resultado del choque entre dos libertades: la libertad religiosa y la libertad de expresión (Andre y Esposito 2016). Este discurso es rápidamente atractivo para quienes defienden estas posturas y sus experiencias ganan espacio en determinados medios de comunicación y espacios feministas.

Uno de los ejemplos de la legitimidad que ganan estas historias es la proliferación de “best sellers” de libros que se consideran feministas y que están basados en historias autobiográficas de este perfil mujeres. Bahramitash (2005) analiza cómo estos libros refuerzan la idea estereotipada de los musulmanes, mientras que asumen a oposición binaria entre “Occidente” e Islam. Según ella, son libros que ejemplifican el discurso del “feminismo oriental”, basado en la idea que Occidente es el espacio liberalizador para las mujeres, y “oriente” el contexto del que las mujeres musulmanas tienen que escapar. Además, en el caso de libros que se venden en Estados Unidos, como los de Geraldine Brooks y de Azar Nafisi, son historias que refuerzan la agenda securitaria que se estableció después del 11-S. En el caso de España, algo parecido ha sucedido con el ensayo publicado en 2018 por la escritora de origen marroquí Najat El Hachmi *Siempre han hablado por nosotras*. Después de haber escrito muchas novelas, éste fue el primer ensayo a partir del cual la escritora empezó a situar su crítica contra el islam. Para ella, la escritura había sido una estrategia para sobrevivir “sempre escric per sobreviue, va haver una época de la meva vida que la escriptura em permetía dir el que volia dir en veu alta”. Después de confesar que se había sentido muy sola durante un tiempo por su manera de pensar, escribió este ensayo y se convirtió en el referente principal por la crítica al islam y la prohibición del velo. Después del éxito de este ensayo, en 2021 publicó una novela basada en las experiencias similares de crítica: “Los lunes nos querrán”, que ganó un premio muy prestigioso. Otra mujer de este perfil, Mimunt Hamido en 2021 también publicó el libro “No nos taparán. Islam, velo y Patriarcado” y que ella presentó en sus redes sociales como un libro de “Verdades incómodas que nadie se atreve a oír, ni a decir, decirlo en voz alta tiene un precio que pagamos gustosas. Ya antes pagamos más aún por el derecho a decirlas”.

Tal y como apunta Oudenampsen (2016) el formato autobiográfico de estas historias como las de Hirsi Ali o Najat el Hachmi, implican una autoridad que otros textos de ficción no tienen. Así, sus escritos generan una atracción clave para quienes consideran que sus visiones sobre el

islam son resultado de sus propias experiencias. De hecho, Hajjat (2021) argumenta que desde el 1980 ha emergido un nuevo género literario que es el relativo a la “mujer musulmana oprimida” y que ha tenido éxito, no solo en Francia sino a nivel mundial. Destaca el caso de textos biográficos o autobiográficos de mujeres musulmanas, entre las que destacan las historias de mujeres “disidentes” o “arrepentidas” del islam, o personas no musulmanas que ven sus libertades reducidas al viajar a un país musulmán (Hajjat 2021).

Mientras que este tipo de textos ganan legitimidad por su carácter autobiográfico y por encajar con un discurso específico sobre el islam y el feminismo, no está exento de críticas y reacciones. Son varios los artículos que examinan críticamente la figura de Ayaan Hirsi Ali (Bahramitash 2005; Oudenampsen 2016; Snel y Stock 2008; Vanzan 2016). Por un lado, apuntan que sus argumentos siguen la línea discursiva que predomina en los debates públicos sobre los inmigrantes. Por otro lado, debido a la exposición masiva en los medios, consideran que su discurso emerge como una contribución clave a las reacciones negativas sobre la multiculturalidad que también había ganado importancia en los Países Bajos en los últimos años (Snel y Stock 2008). Así, se afirma que los argumentos de Hirsi Ali están basados en la idea esencialista sobre la cultura y religión, lo que los autores denominan “culturalismo”. Esta perspectiva culturalista se caracterizaría principalmente por considerar que la cultura son entidades fijas y homogéneas, independientes de las personas y que determinan el comportamiento, sin poner el foco en la potencialidad de cambio ni de agencia de las personas. El discurso culturalista se plantea en la oposición entre “nosotros” versus los “otros”, unos otros totalmente determinados por la cultura y la religión (Snel y Stock 2008). Además, en el caso concreto de las mujeres musulmanas, este discurso esencialista sobre la incompatibilidad entre el islam y los derechos de las mujeres, es algo que para muchos autores impide, en vez de promover, la posición de las mujeres en las comunidades musulmanas (Snel y Stock 2008).

Otra crítica clave es la de que las autobiografías están siendo utilizadas para convertir experiencias traumáticas en reclamos universales de que el islam es irreconciliable con los derechos de las mujeres (Vanzan 2016). Esta crítica es la que ha emergido a raíz de la publicación del ensayo de Najat El Hachmi *Siempre han hablado por nosotras*. Mientras que con en el título ella reclama la importancia de la posicionalidad y de querer hablar en primera persona sobre ella misma, ella ha recibido críticas por querer hablar por otras mujeres musulmanas. Por ejemplo, durante un evento en el que presentaba su libro a través de la red social Instagram, alguien comentó en el chat “¿no se da cuenta que ella misma habla por las mujeres que usan hiyab no es contradictorio ahora?”. Ante este comentario, una de ellas contestó a través del mismo chat

“No hay nada contradictorio, las que lleváis hiyab no sois especiales todas hemos vivido como musulmanas y hemos pasado por lo mismo por muy especiales que os queráis creer, el islam va más allá del velo”(notas de campo, 3 de mayo de 2020). Este cruce de comentarios evidencia la tensión que se produce sobre la legitimidad para hablar del velo o del islam.

5.2.5. Entre la representatividad y la diversidad

Como se ha comentado anteriormente, las mujeres consideran relevante protagonizar la lucha contra la islamofobia y el racismo para poder explicar sus experiencias en primera persona. Entonces, una de las reclamaciones claves en este ámbito es el de la representatividad. Muchas chicas empiezan las conferencias destacando la necesidad de que cada vez haya mas mujeres musulmanas participando y que nadie hable por ellas. Sin embargo, esto plantea dos cuestiones. La primera, que a pesar de destacar de forma relevante el tema de la representatividad, ellas son conscientes de que no pueden representar a todas las personas musulmanas, sino que solo pueden explicar desde sus experiencias. Así, por ejemplo, Isatou que no lleva velo y es de origen gambiano, a veces se ha preguntado si ella debe participar en algunas conferencias sobre islamofobia ya que reconoce que hay otros perfiles de mujeres que sufren más islamofobia, como las mujeres con velo y de origen marroquí. Sin embargo, ella reconoce negociar este dilema sabiendo que ella habla en primera persona:

Yo por ejemplo cuando hablo desde mi experiencia, desde lo que yo como Isatou vivo o desde los conocimientos que tengo, yo no hablo por todas las personas musulmanas o por todas las personas negras musulmanas o todas las personas de origen gambiano musulmanas porque es imposible... (E26)

A pesar de tener este objetivo claro, algunas chicas consideran que la representación de la diversidad interna entre los musulmanes es todavía un reto pendiente. Esta percepción surge sobre todo de chicas que responden a perfiles más minoritarios, como las mujeres de origen gambiano. De hecho, en este tipo de charlas es poco común ver mujeres de diferentes orígenes y de diferentes perfiles, sobre todo mujeres negras o mujeres pakistaníes. El perfil mayoritario que participa son chicas jóvenes con velo y de origen marroquí. Así, algunas de ellas consideran que en charlas sobre mujeres musulmanas todavía se tiene una idea específica de mujer musulmana. Por ejemplo, Isatou participó justificó su participación en una mesa redonda para poder potenciar esta diversidad interna de lo que significa ser musulmana:

(...) pero aun cuando se habla de mujeres musulmanas se piensa en un perfil muy concreto. Por ejemplo, yo que participo en la mesa esta del conversatorio [...] la razón principal por la que participé fue por la visión esta que tenía ella y que creo que es muy importante. Y yo por ejemplo no creo que sea la persona más

representativa de persona negra musulmana, pero si que es verdad que creo que poco a poco habría que incluir mas esta idea” (E26)

En los últimos meses ha habido más mesas que han intentado fomentar esta idea diversa de mujeres musulmanas. Así, las mujeres reclaman que se visibilice esta diversidad y no únicamente se considere que las mujeres musulmanas son árabes. Por ejemplo, una activista de origen gambiano participó en una conferencia en la que empezó apuntando la invisibilización que sufren las mujeres negras musulmanas:

(...) no es que solo recibamos menosprecio o discriminación, es que a veces ni siquiera existes. No estás visibilizada y yo quiero lanzaros una pregunta: “que os viene a la cabeza cuando digo mujer musulmana?”. Estoy segura que no os viene a la cabeza una mujer como yo. Y también quiero enseñaros unos datos que están publicados en naciones unidos y en otras organizaciones, el 83% de la población musulmana no está viviendo en países que se llaman de mayoría musulmana. Pero también sufren islamofobia, por eso, yo, si bien no estoy menospreciando la discriminación que reciben mis compañeras racializadas e...como moras, o árabes, si quiero señalar que más de tres cuartas partes de la población musulmana, a nivel mundial, no están racializadas como moras pero sí que sufrimos islamofobia y estamos invisibilizadas. (notas de campo, 15 de diciembre de 2020)

Esta diversidad no solo se considera que debe de estar en la lucha contra la islamofobia, sino también en todos los ámbitos, como el político. Awatef afirmó que era necesario, más allá de la representatividad, que también haya una diversidad dentro de las personas musulmanas:

Si, es muy necesario y ojalá en un futuro ver que en cada partido político hay alguien de la comunidad, musulmana por decir algo, pero sudafricana, pakistaní...o de todas las comunidades, porque creo que es muy necesario. Es una voz muy necesaria para llegar a esa perfecta integración y convivencia de las diversas culturas, que hay aun apersona que luche por esos derechos de convivencia y alce su voz en nombre de todos los demás (E14)

5.2.6. Entre el impacto y la excepcionalidad

Tal y como se ha explicado en el anterior capítulo, muchas mujeres musulmanas son conscientes de ser un grupo estigmatizado y justifican su participación como parte de querer romper estereotipos e ideas simplificadas sobre lo que significa ser una mujer musulmana. Así, aunque en muchas asociaciones participan tanto hombres como mujeres, la participación de ellas emerge como clave desde una perspectiva de género. Por ejemplo, Salma reconoce que su papel como presidenta de una asociación puede tener un impacto para quienes siguen los estereotipos que consideran que las mujeres musulmanas son pasivas o no ocupan espacios de liderazgo:

(...) si que és cert que trenques amb aquest estereotip, és una associació musulmana i és una dona la que la porta... bueno que la porta, és presidenta. Si, potser trenco amb aquest estereotip però realment sempre hem sigut així, sempre i sempre, Bueno ja t'ho poden dir els meus companys, com que sempre hem sigut moltes noies les que hem estat a l'associació portàvem la veu cantant...i dius 'ahí estamos' (E08)

Esta voluntad de querer romper estereotipos es especialmente evidente cuando articulan la lucha contra la islamofobia y el racismo y reclaman la importancia de participar en estos espacios. Así, quieren responder a la estigmatización mediante una “confrontación” y consideran que así podrán tener un impacto, aunque sea con pocas personas, y conseguir el “reconocimiento” esperado (Lamont 2018; Lamont et al. 2018). Por ejemplo, Samira, que es portavoz de un centro islámico apuntaba que para ella es importante su presencia en las reuniones al ser una chica y ser joven:

amb tota la perspectiva que es té de fora i tots els estereotips que ens han ficat, sobretot amb el tema del gènere, em va molt bé ser la que està aquí perquè quan conviden al centre cultural islàmic el que s'esperen és un noi o una persona gran i quan em presento jo, que tinc 23 anys i soc dona, els sorprèn. I encara que siguin 5 persones les que estan a la reunió, jo ja he trencat estereotips d'aquestes 5 persones. (E25)

Además, consideran que este impacto también tiene un efecto en otras personas que se pueden sentir más motivadas para participar tanto en el ámbito social como político. Halima comentó como el hecho que haya mujeres con velo en política también pueden facilitar que se conviertan en referentes para otras personas:

Jo crec que sí que està canviant i veure dones en política, no? Reivindicant amb el seu vel tot això jo crec que està canviant i ha donat camí a tot això...jo crec que si està canviant perquè hi ha molts joves que s'estan implicant políticament i socialment i això està bé (E13)

Es por todos estos motivos por los que las mujeres consideran especialmente relevante poderse presentar como musulmanas cuando participan en un evento y cuando están en el “front-region”(Goffman, 1959):

(...) cuando nos presentamos en un sitio decimos soy profesora y musulmana, o doctora y musulmana, porque a veces hace falta mostrar esa parte porque la sociedad lo discrimina tanto, muestra que la mujer musulmana no es capaz de alcanzar ciertas cosas ...es como que te sientes obligada a mostrarte como musulmana también para romper ese estereotipo, que ya nuestro velo habla por nosotras, pero también hay que mostrar ese orgullo a través de las palabras (E15)

Esta presentación como musulmanas es un elemento clave del “estilo de escena” que articulan las mujeres musulmanas con el fin de conseguir una transformación social dirigida a toda la sociedad y poder desafiar las ideas estereotipadas sobre ellas (Lichterman y Eliaspho, 2014).

La necesidad de romper con estereotipos también aparece en la reclamación del aprendizaje del islam y en la reivindicación del papel de las mujeres como transmisoras del islam. En este sentido, destaca especialmente el caso de Awatef una chica de origen marroquí que, como respuesta a esta necesidad de tener un espacio para aprender el islam ha abierto una academia. Una de las cuestiones claves que ha tenido que gestionar es precisamente la del género, puesto que es ella la que lidera la academia. Entre las argumentaciones que justifican su participación en este ámbito, ella destaca el hecho de ser una mujer y poder romper estereotipos dentro del islam:

El hecho de romper estereotipos, de ser aquella mujer que hable del Corán y no solo lo hagan los hombres. De sentirme como una voz femenina en medio de tantas voces femeninas. Y por eso también estudié el grado de recitación del Corán, yo soy recitadora del Corán y hay muy pocas mujeres que lo hacen. Siempre he querido romper esto y he recibido críticas, muchas. (E15)

Tal y como explica en el final de la cita, también ha tenido que negociar muchas críticas tanto de mujeres como de hombres. Sin embargo, ella asocia estas críticas al desconocimiento de lo que de verdad se permite en el islam. Además, argumenta que su papel es también importante puesto que ella se encuentra en un posicionamiento más cercano al de las mujeres y se distingue del papel del imam:

El imam es la persona que guía, y guiar es guiar a una comunidad, y cuando le guies no es que lo obligas a seguir tus pasos sino enseñarle. Y para mí el papel más importante del imam es el de enseñar y transmitir, y entonces ese rol ya lo estoy llevando a cabo. Y me siento igual que él o mejor que él. Porque quizás lo hago de forma más fructífera de tal forma que lo hago de forma más cercana a las mujeres, que ese es mi objetivo. (E15)

Así, muchas chicas consideran que su participación junto con la de otras mujeres puede tener un impacto positivo en varios niveles. Sin embargo, mientras que esto sucede, las mujeres también están más expuestas a críticas. Lejos de conseguir romper estereotipos, algunas chicas consideran que su participación en la esfera pública hace que muchas personas las critiquen. Isatou considera que esta visibilización se produce en un contexto en el que hay ya muchas ideas estereotipadas:

(...) Llevar el velo y decidir llevarlo como una forma de reivindicación, sí que te hace más visible, pero al mismo tiempo al estar más visible estás más expuesta, de todo lo que sería negativo y todos los ataques. Entonces, a parte de lo que sería la visibilización, las interacciones positivas, el conocimiento...también hay mucho desconocimiento, hay desconocimiento y la reproducción de ideas estereotipadas...(E26)

Como se explicará en el próximo capítulo, esta exposición y consecuentes críticas se produce de forma especial en los movimientos feministas. En esta línea, muchas chicas reconocen que no es fácil romper estereotipos y que muchas veces las cuestionan por ser “casos excepcionales” frente a la mayoría de las mujeres. Por ejemplo, Samira me comentó lo difícil que es poder usar su experiencia para poder romper estereotipos, ya que tiene la sensación de que siempre la han puesto en duda:

a mi m'han posat en dubte tota la vida, sobretot de gent que ha estat tota la meva vida amb mi i que el moment que tu et decideixes posar el hiyab els hi expliques i et diuen 'no, tu seràs la excepció' però la resta ho fan obligades. I tu en aquest moment m'estàs dient això i per molt que m'estàs dient que soc la excepció, ja m'estàs donant a veure que és el que penses de mi (E23)

Para ella, esta sensación es muy frustrante puesto que con sus acciones ella espera otra reacción. De hecho, ella hizo la reflexión sobre el momento en el que decidió ponerse el velo, que fue entre primero y segundo de bachillerato:

(...)i jo em pregunto, si posar-me el hiyab en un moment com és de primer a segon, on sé que perfectament en el moment que me'l poso en que jo em trobaré...seria molt més fàcil haver-me esperat a la universitat. I si això no és ser una dona empoderada, que vingui algú i que m'ho expliqui..,(E25)

Para Samira, la decisión de ponerse el velo en un momento en el que sabía que podría recibir críticas es una demostración de que fue una decisión propia y consecuente. Para ella esta acción tuvo un efecto performativo de demostrar que es una “mujer empoderada”, aunque muchas amigas y conocidas no lo interpretaron así. De esta forma, mientras que las mujeres musulmanas quieren romper estereotipos explicando que son ellas las que deciden usar el hiyab, en ocasiones no las consideran experiencias mayoritarias sino excepcionales. Así, a pesar de sus intentos por articular un “estilo de escena” que pueda tener un impacto transformador para el público (Lichterman y Eliasoph, 2014), no siempre consiguen sus objetivos y siguen siendo cuestionadas.

En el caso de las mujeres “exmusulmanas”, a pesar de que tienen más fácil demostrar su legitimidad con sus experiencias, el impacto de su discurso a veces está determinado por el temor a ser criticadas de islamóforas. Es decir, al articular críticas contra el islam son muy conscientes de que pueden ser criticadas por ser islamóforas. Se encuentran en el dilema de tener que justificar su crítica al islam, a la vez que demostrar que no están siendo islamóforas. Este dilema lo resuelven con dos cuestiones estratégicas que caracterizan su “estilo en escena” y su interacción en los eventos públicos (Lichterman y Eliasoph, 2014). La primera, argumentar

que la islamofobia no existe, sino que es un problema construido para que no se pueda criticar la religión. Esto lo justifican explicando que en realidad a lo que hace referencia el concepto de “islamofobia” es al racismo. Reconocen así que hay mujeres que puedan vivir situaciones de discriminación por racismo. Sin embargo, consideran que el término “islamofobia” es problemático porque no permite articular críticas a la religión en concreto. Ante esto, ven lo que les preocupa sobre todo es que la juventud musulmana no quiera criticar la religión, en base a la existencia del racismo. Ellas, en cambio, consideran relevante y necesario poder hacer esta crítica: “Y esto es muy peligroso, porque sabemos que el racismo existe, pero no puedes en base a esto no criticar al islam. Yo tengo todo el derecho del mundo a hacer una crítica al islam” (E27). La segunda estrategia consiste en especificar que su crítica no está tan dirigida al islam, sino al uso político que se hace del islam. Así, cuando hablan de la posible islamofobia hacen referencia al hecho que en realidad sus familias son musulmanas y que no están en contra de la religión. Por ejemplo, una de ellas al acabar la entrevista quiso dejar claro esta distinción:

Yo quiero dejar muy claro a las personas, que puedan escucharme o leerme o tal...yo no quiero que se odie a los musulmanes, yo quiero...todo lo contrario. Yo he nacido en una familia musulmana, mi madre es musulmana, mi padre es musulmán, mis hermanos y hermanas son musulmanes. Lo último que quiero es que a estas personas se les discrimine y se les cree un odio contra ellas, no...todos somos libres de creer, y de sentir lo que queramos. Yo lo único que quiero acabar es con el islamismo, con el islam político. (E27)

De esta manera, a través de todos estos dilemas durante los últimos años han ido articulando un discurso de crítica al islam, con un énfasis especial a la situación discriminatoria que viven las mujeres musulmanas.

Este dilema relativo al impacto y la excepcionalidad, junto con los dilemas expuestos anteriormente configuran las acciones de las mujeres musulmanas y “exmusulmanas”, a la vez que demuestran la complejidad del contexto en el que se encuentran. Además, esto hace que muchas veces se cuestionen si vale la pena seguir articulando su participación en el mismo sentido y si de verdad sus acciones tienen los efectos esperados. Estas frustraciones también aparecen de forma relevante en el contexto del movimiento feminista en Barcelona. En tanto que mujeres con una perspectiva crítica sobre las relaciones de género, el movimiento feminista podría ser otra oportunidad en el que pueden articular fácilmente su participación. Sin embargo, tal y como presentaré en el próximo capítulo, el feminismo se convierte en otro de los ámbitos que tienen que negociar y en el que emergen dilemas de participación.

Capítulo 6. ¿Musulmana y feminista? Negociando límites en la participación ante el feminismo

Como hemos visto en el anterior capítulo las mujeres musulmanas y “exmusulmanas” que son activas en el ámbito social y/o político se ven obligadas a afrontar distintos dilemas en su participación, y negociar entre las posibles múltiples respuestas. Uno de los ámbitos clave donde surgen dilemas es en relación con el movimiento feminista en Barcelona. Mientras que el movimiento feminista en Barcelona va tomando fuerza a lo largo de los últimos años, se podría suponer que las mujeres analizadas en esta tesis podrían enmarcar su participación en la esfera pública como parte de la agenda feminista. El género es uno de los ejes principales de su participación, y en muchas ocasiones articulan su participación como necesaria precisamente por ser mujeres y tener una lucha añadida con respecto a los hombres musulmanes. Sin embargo, lejos de ser un espacio en el que fácilmente se sienten cómodas y en el cual pueden enmarcar su participación, el movimiento feminista se ha convertido en uno de los ámbitos principales en los que las mujeres tienen que negociar su participación y gestionar los dilemas que surgen. En este capítulo se analizará el contexto del feminismo y la diversidad y religión en Barcelona y se identificarán las distintas posiciones que se derivan ante el movimiento feminista. Más específicamente, se identifican tres tipos de posicionamiento de mujeres que se definen como musulmanas, y que se distinguen claramente de una cuarta posición que lideran las mujeres “exmusulmanas”.

6.1. Feminismo, diversidad y religión en Barcelona

La evolución del movimiento feminista generalmente se explica a través de la identificación y descripción de las diferentes olas que lo componen (Nash 2012; Woodhead 2003). Según Woodhead, la tercera ola de feminismo se relaciona con las transformaciones y cambios más recientes en la sociología de la religión (Woodhead 2003), y muestra la relación ambivalente entre feminismo y religión (Giorgi 2019, 2020). La primera ola se sitúa generalmente a fines del siglo XIX con las primeras reivindicaciones de igualdad entre hombres y mujeres. La segunda ola se sitúa entre la década de 1960s y la de 1980s, cuando las mujeres lucharon contra el "patriarcado", momento que coincidió con el desarrollo de los "estudios de la mujer" en la academia. No fue hasta la segunda ola que el enfoque en la lucha contra el patriarcado incluyó el dominio religioso. Una de las características clave de los estudios sociológicos de ese período

fue la “willingness to rely on the explanation that those women who remain within religions of difference were victims suffering from <false consciousness>” (Woodhead 2003, 69).

En ese momento, la religión se concebía como uno de los elementos principales de la opresión patriarcal que las mujeres debían superar y, por lo tanto, las mujeres religiosas eran consideradas como víctimas del sistema patriarcal. A partir de la década de 1990, con la tercera ola de feminismo, el movimiento dio visibilidad y voz a las diferencias entre las mujeres y trató de cuestionar la idea de la mujer que se desarrolló durante las olas anteriores, que consideraban como esencialista. Las mujeres feministas comenzaron a centrarse en las complejidades en torno a las relaciones de género y hubo más estudios sociológicos sobre el papel de las mujeres en el contexto de las religiones, y especialmente de las religiones conservadoras (Avishai 2008; Giorgi y Palmisano 2020; Kook y Harel-Shalev 2020). Todos estos estudios contribuyeron a complejizar la idea de agencia para llevarla más allá de la dicotomía resistencia/dominación (Mahmood 2011) y mostraron que “a feminism deeply rooted in religion does exist” (Giorgi 2016, 59).

A pesar del cambio de perspectiva que ha supuesto la tercera y la cuarta ola de feminismos, no todas las mujeres musulmanas se quieren identificar como feministas, mientras otras han desarrollado discursos contrahegemónicos como las perspectivas descoloniales y el feminismo islámico. Por un lado, todavía existe una alineación feminista con el secularismo que no incluye las preocupaciones de las mujeres musulmanas (Aune 2011). Una de las consecuencias de esto es que activistas como Amina Wadud, quien ha analizado el Corán desde una perspectiva de género, se niegan a identificarse como feministas. Por otro lado, varias mujeres musulmanas están desarrollando un “feminismo islámico”, entendido como una lucha subalterna del feminismo occidental. Es cierto que, desde el primer uso del término en la década de 1990, han surgido diferentes perspectivas que entienden el “feminismo islámico” de diversas formas (Akhmatshina y Nikonov 2016). Algunas perspectivas se han centrado en el desarrollo del feminismo islámico como una reinterpretación de textos religiosos desde una perspectiva feminista (Eyadat 2013; Hashim 1999).

En el caso de Barcelona, el año 2018 supuso un gran cambio para el movimiento feminista en el contexto español. El 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer para reivindicar la igualdad de género, contó con una participación masiva de mujeres (Esteban 2019). Tanto la prensa nacional como la internacional calificaron este día como histórico, y Barcelona fue una de las

ciudades que registró niveles significativos de participación. Según Montero (2019), esto pudo deberse a la construcción de un “nosotros” que incluía la diversidad de experiencias que sufren las mujeres en función de cuestiones como su clase, raza, identidad de género o situación migratoria: “Este <nosotras> inclusivo se expresó porqué partió del reconocimiento de la diversidad, de las distintas formas en que el patriarcado se expresa en nuestras vidas” (Montero, 2019, 13).

Este enfoque en la diversidad comenzó a fines de la década de 1990 cuando nuevos colectivos de mujeres, como las mujeres migrantes, ganaron más protagonismo. Si bien el colectivo de mujeres migrantes solía ser invisible en el movimiento feminista, crecieron las asociaciones que tomaban un rol público, y se enfocaban en demandas específicas. En la mayoría de los casos, se basaron en denunciar la situación precaria del trabajo doméstico, que se realiza principalmente por mujeres migrantes, especialmente provenientes de países latinoamericanos²⁴ (Palomares y García 2013). La participación de las mujeres migrantes supuso nuevos dilemas para la concepción eurocéntrica de algunas mujeres feministas y también generó tensiones dentro del movimiento en Barcelona. Así, mientras más mujeres participaban en el movimiento feminista, otras comenzaron a crear plataformas alternativas que incluían sus afirmaciones y puntos de vista sobre el feminismo (Gil 2011). En Barcelona, una de las entidades de referencia del movimiento feminista es la entidad “Ca La Dona”, entidad por y para mujeres, lesbianas y trans. Es donde se organizan la mayoría de las asambleas de preparación de las manifestaciones del 8M, que se convoca por la Asamblea 8M, que está creada por diferentes entidades. En 2018 la plataforma “Diverses 8M” convocó una ruta alternativa a la manifestación oficial organizada por esta Asamblea 8M. Entre sus objetivos, estaban los de “descolonizar la ruta” y poder visibilizar los colectivos más vulnerables²⁵, como “las mujeres migrantes, racializadas refugiadas y con trabajos precarios”²⁶.

²⁴ Por ejemplo, en 2011 se creó en Barcelona el “Sindicato de Trabajadoras del Hogar” (“Sindillar-Sindicat de Treballadores de la Llar”).

²⁵ Muchas mujeres migrantes y activistas también denunciaron la poca participación de mujeres feministas en una manifestación en la que se denunciaba el trato de mujeres migrantes, principalmente de Marruecos, que vienen a trabajar para la temporada de la fresa. Salma Amazian y Fatiha El Mouali lo explican en este artículo “Las moras de la fresa contra el racismo y el sexismo”: <https://www.elsaltodiario.com/explotacion-laboral/las-moras-de-la-fresa-contra-el-racismo-y-el-sexismo> [último acceso: 24/04/2022]

²⁶ Más información sobre esta manifestación alternativa: <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20200308/marcha-feminista-diverses-8m-7880630> [último acceso: 24/04/2022]

Con respecto al caso concreto de mujeres musulmanas, cabe destacar que en el año 2005 se celebró la primera Conferencia de Feminismo Islámico en Barcelona. Esta conferencia fue promovida por los miembros del Consejo Islámico Catalán (“Junta Islamica Catalana”), quienes crearon la web “WebIslam” como principal portal digital del Islam en español. Después de interactuar con algunos activistas internacionales, organizaron el congreso con el objetivo de visibilizar el feminismo islámico como un fenómeno transnacional emergente que se centra tanto en sus dimensiones teóricas como activistas. Se contó con la participación de reconocidas académicas como Amina Wadud y Asma Barlas y asistieron más de 400 personas. Según una de las mujeres clave implicadas en la celebración de estos congresos, cuando se preparó el del 2005 ya existía en Catalunya una asociación que se llamaba “Associació de desenvolupament del feminisme islàmic”. Sin embargo, a nivel local no era fácil tratar estas cuestiones y decidieron reunirse con mujeres de todo el mundo que ya estaban trabajando la reinterpretación de los versículos del Corán:

Aquestes dones ja començaven i eren famoses en aquell moment. Havien començat als anys 80 que es quan jo també vaig començar. En el fons, ens vam adonar en aquesta època que hi havia moltes dones arreu del món, que estaven treballant els mateixos versicles de l'Alcorà, que eren els més conflictius els que s'havien d'interpretar d'una manera que no concordava al significat literal, real en àrab. Cada vegada les traduccions eren més perverses i sempre en contra de les dones. Estaven dient coses que no deia el llibre en realitat [...] com si no hi hagués dret des de la perspectiva de la mateixa dona i llibertat per poder llegir i interpretar l'Alcorà (EIC06)

En 2006 y 2008 se celebraron en la ciudad de Barcelona otros dos congresos internacionales sobre feminismo islámico y en 2010 se celebró un cuarto congreso en Madrid. Las conferencias recibieron una significativa cobertura mediática y pusieron al feminismo islámico en el mapa (Prado 2008). Entre otras cuestiones, se criticaron los discursos etnocéntricos del feminismo dirigidos a las mujeres musulmanas, y se destacó la importancia de incluir las experiencias de diversos grupos de mujeres. Además, se cuestionaron los discursos feministas que critican el velo y el burka, apuntando que dichos discursos son habitualmente usados para reforzar las visiones orientalistas del mundo árabe y musulmán (Palomares y García 2013).

Desde el año 2010, no ha habido más conferencias internacionales sobre feminismo islámico en Barcelona. Sin embargo, durante estos últimos diez años, diferentes asociaciones han organizado conferencias y seminarios de ámbito más local en los que se ha abordado el tema. Por ejemplo, en 2018 se celebraron diferentes sesiones de unas charlas tituladas “Feminismes

islàmics i resistències als fenòmens islamòfobs”. Muchas asociaciones también han organizado eventos en la semana del 8M como las jornadas organizadas por Joventut Multicultural Musulmana “Somos nosotras”, teniendo como ponentes a cuatro mujeres musulmanas. Así, a diferencia de lo que había sucedido en el 2005, en los últimos años si que se ha tratado el tema del feminismo y el islam a nivel local. Según una de las mujeres implicadas en la organización del congreso del 2005, esto ha sido posible ante la existencia de una generación de musulmanas preparadas a nivel educativo:

Avui en dia hi ha dones molt preparades que no s'espanten, però en aquell moment fins i tot la paraula feminisme semblava lletja. També s'ha d'entendre que aquesta paraula era un discurs etnocèntric de persones que es senten superiors i que mai havien tingut en compte la veu de les dones musulmanes perquè de fet estaven tenint una lluita els lobbys feministes arreu del món perquè era impossible reivindicar-se com a feminista una dona musulmana practicant (EIC06)

Sin embargo, a pesar de este cambio, las mujeres musulmanas no han tenido una participación mayoritaria en las organizaciones principales del movimiento feminista como “Ca La Dona”. Lo han hecho des de asociaciones y organizaciones locales específicos, muchas veces asociaciones lideradas por personas musulmanas o por un grupo mixto, como “Juventut Multicultural Musulmana”. Esto se puede explicar por la relación ambivalente que ha tenido el movimiento feminista con la religión, y más concretamente con el islam.

Por un lado, el debate sobre el papel de la religión en la agenda feminista no se ha tratado de forma profunda en las últimas décadas, algo que muchas autoras han apuntado como “ceguera” feminista hacia los posibles aspectos positivos de la religión (Vuola 2001). En el año 2010, la visita del Papa de Roma a Barcelona reabrió el debate sobre religión y feminismo en entidades feministas como Ca La Dona. La imagen de unas monjas limpiando el altar mientras los hombres guiaban la ceremonia fueron muy polémicas y algunas mujeres empezaron a apuntar la necesidad de volver a debatir la cuestión religiosa. En Ca La Dona, por ejemplo, editaron una revista online titulada “Feminismes, laïcitat i ciutadania” en 2011. Uno de los artículos fue escrito por Yaratullah Monturiol, con el título “Xarxes transformadores de dones musulmanes”. No obstante, parece ser que el tema no generó mucho más interés y el movimiento feminista ha estado más centrado en cuestiones como la prostitución y la transexualidad. En este sentido, una entrevistada afirmaba: “però després el tema aquest [el de la religió] no creguis que té gaire

interès... hi ha altres problemes com el que et deia de la prostitució que queden més presents...o el tema trans...” (EIC06).

Por otro lado, el velo ha sido un recurso simbólico usado para representar la diversidad de las mujeres. Como señalan Mijares y Ramírez (2021), es común ver libros o carteles sobre feminismo que incluyen imágenes de una mujer con velo para representar la diversidad del movimiento y de la mujer en general. Sin embargo, no ha habido una reflexión interna y profunda sobre el papel del uso velo entre las feministas. Los libros y artículos que constituyen la principal referencia de la historia del feminismo en España y Cataluña casi no mencionan el movimiento feminista islámico ni la participación de las mujeres musulmanas en el movimiento (Mijares y Ramírez 2021). Tampoco explican las diferentes posibilidades o interpretaciones del uso del velo, como si lo hacen algunos libros específicos sobre el tema (de Botton, Puigvert, y Taleb 2004).

Un ejemplo de esta posición ambivalente del movimiento feminista en relación con la religión y las mujeres musulmanas se encuentra en los carteles de las manifestaciones feministas del 8 de marzo. En 2019 fue la primera vez que la imagen oficial del 8M en Barcelona incluyó la figura de una mujer con hiyab. Concretamente, consistió en una imagen con cuatro mujeres diferentes sosteniendo sus brazos, construyendo una cadena humana. Sin embargo, el manifiesto no mencionó nada relacionado con la islamofobia o la discriminación hacia las mujeres musulmanas por el velo, y no hubo debate sobre este tema durante las asambleas anteriores ni en eventos paralelos. En 2020, algunos carteles incluían la misma imagen, pero en 2021 la imagen de la mujer con velo ya no aparecía y fue reemplazada por una que incluía solo tres figuras femeninas. Según la mujer entrevistada, la creación de este cartel responde simplemente a una intención “de visibilització i de respectar la diferencia” (EIC06) y no a un debate profundo sobre el papel de la religión en la agenda feminista. Además, reconoció que precisamente por estos temas es complicado hacer carteles y manifiestos que incluyan las diferencias internas de la agenda feminista:

Ens costa molt això dels cartells del 8 de Març...tu no et pots imaginar el que costa, aconseguir un cartell que mes o menys tothom s’hi avingui, o que s’hi avingui a manipular, o una consigna i un manifest. Els manifestos a la primera època, jo que m’he dedicat a fer manifestos, sempre dèiem, “que no ocupin més d’una pagina”, perquè sinó la gent no s’ho llegeix. Màxim una pàgina per davant i per darrere, quan les coses es van començar a complicar. Però ara pensa que en les assemblees s’aproven manifestos de 4 pàgines, perquè tothom vol dir la seva i vol que lo seu quedi...que es visibilitzi. El problema de la

visibilització, “¿qué ganamos si perdemos y que perdemos si ganamos?”, tu fas visible un fet, llavors l'estàs tractant com a diferent i si el tractes com a diferent, ves en compte que no el tractis com a discriminatori (EIC06)

Esto demuestra que, como apuntan Mijares y Ramírez (2021), la imagen de la mujer con velo se utiliza para representar la diversidad, pero esto no equivale al reconocimiento del uso del velo como parte de una posible reivindicación feminista. Así, a pesar de que la inclusión de estas imágenes podrían ser una estrategia para expandir los límites sociales y simbólicos del movimiento feminista y abordar las brechas de reconocimiento dentro del feminismo, muchas mujeres se dan cuenta que no responde a un reconocimiento real y la participación de las mujeres musulmanas en el feminismo hegemónico aún esta cuestionado.

En este complejo contexto, las mujeres que son activas en el ámbito social y/o político no siempre pueden incorporar, o identificar, fácilmente su lucha como parte de la agenda feminista. Como veremos en los próximos apartados, las mujeres tienen que negociar las distintas definiciones del feminismo y sus límites, así como las experiencias de estigmatización, para poder articular su participación.

6.2. Entre el feminismo, el islam y el feminismo islámico

Después de conocer las experiencias y posiciones de las mujeres entrevistadas, he identificado cuatro posiciones diferentes hacia el feminismo. Primero, algunas mujeres claramente se identifican como “feministas” y apuestan por un feminismo que incluya a todas las mujeres, también a las musulmanas. En segundo lugar, otras mujeres se posicionaron como “feministas islámicas”, como una posición alternativa frente a la dificultad de sentirse incluidas dentro de un único feminismo. Un tercer grupo de mujeres expresó ambivalencia con respecto a su posicionamiento tanto hacia el feminismo como hacia el feminismo islámico, y rechazó su identificación clara como feministas o feministas islámicas. Finalmente, un cuarto grupo de mujeres, caracterizado por aquellas que han crecido en familias musulmanas, pero que han abandonado el islam, defienden un feminismo que no tenga en cuenta ni el islam, ni ninguna religión. Lejos de concebirse como cuatro posiciones estáticas, esta clasificación permite entender las diferentes negociaciones que las mujeres tienen que enfrentar ante el movimiento feminista. Además, estos cuatro posicionamientos no se entienden como fijos e inmutables, sino

que están sujetos a una negociación continua ante las nuevas experiencias y situaciones que las mujeres van viviendo a lo largo de su participación en la esfera pública.

Estos posicionamientos se analizan utilizando el trabajo de Hirschman (Hirschman 1970), que se puede complementar con la perspectiva de límites para entender las diferentes respuestas a la estigmatización y los procesos de reconocimiento. Hirschman (1970) propuso un modelo para analizar el comportamiento de los consumidores cuando perciben una pérdida en la calidad de un producto, con un marco teórico que se puede aplicar a las respuestas de las mujeres cuando se sienten decepcionadas o son críticas con estructuras o organizaciones, como el movimiento feminista. Según Hirschman (1970), en estas situaciones de descontento, las dos respuestas principales son “salir”, retirarse de la organización, o “alzar la voz” o “voice”, cuando se quieren cambiar las prácticas, políticas. Estas dos respuestas pueden complementarse o funcionar como excluyentes, por ejemplo, cuando no hay posibilidad de salir, la opción de alzar la voz aumenta. Además, otro elemento clave que interactúa en estas respuestas es la “lealtad”. Entendiéndola como “un apego especial a una organización” es más probable que los miembros leales pospongan la salida y busquen cambios y mejoras a través de la opción de “alzar la voz” (Hirschman 1970: 70). Entre otras implicaciones, este tipo de respuestas pueden ser claves para reclamar “brechas de reconocimiento” (Lamont 2018).

6.2.1. Feminismo(s) para todas las mujeres: “Yo pienso que el feminismo es general, no pienso en el feminismo islámico, ni en cristiano, es feminismo y ya está”

Lina, una chica que llegó a Marruecos cuando todavía era muy pequeña, afirmó claramente que no le gustaban las etiquetas ni los apellidos dentro del feminismo, sino que defendía un “feminismo en general”. De forma similar, Nadima, que llegó a Barcelona de Marruecos con su familia cuando era todavía una niña, mostró un claro posicionamiento hacia un feminismo único:

(...) crec en un feminisme de les dones en general. El feminisme és el moviment que busca la igualtat de la persona com a dona. Ara feminisme blanc, feminisme negre, feminisme islàmic, feminisme occidental...no, si no som capaços les dones de treure'ns les pell i veure'ns que l'esquelet és el mateix...que ens uneix la feminitat, que ens uneix la nostra condició de dones i em d'empatitzar amb aquesta condició....tot lo demás sobra (E23)

Ella argumentó que el enfoque del movimiento feminista debería estar en lo que une a todas las mujeres y no en lo que las divide. En la misma línea, Yasira afirmó que no se debe enfatizar el islam como un marcador de diferencia en el feminismo: “Jo crec que no cal posar l’adjectiu perquè l’islam tal i com és, i tal i com ha vingut jo crec que l’islam ja és feminista, no cal posar etiqueta de feminisme islàmic [...] No cal posar islàmic, perquè quan poses islam ja estàs diferenciant”(E12).

Así, tal y como vemos en estas citas, para algunas mujeres la existencia de un “feminismo islámico” implica la creación de un límite que separa a las mujeres musulmanas del movimiento feminista. Ante esto, ellas quieren enfatizar la importancia de no diferenciarse de otras mujeres y formar parte de la misma lucha. Su énfasis en participar de un feminismo único y no ser diferenciado por los demás también puede estar asociado a su voluntad de ser reconocidas como participantes legítimas en el movimiento -que también tiene implicaciones para que puedan sentirse “ciudadanas” de pleno derecho. Su objetivo es desafiar la “alteridad imaginada” que tienen que experimentar como musulmanas mostrando la compatibilidad entre los valores religiosos y los valores de ciudadanía (Ramirez 2014). Consideran que no es necesario hablar de feminismo islámico porque afirman que el islam ya es feminista. Entonces, defienden la idea de un feminismo único en el que puedan contar con los derechos que ya les otorga la religión. De este modo, dentro de esta definición de un feminismo único, las mujeres musulmanas quieren demostrar que pueden ser tanto feministas como musulmanas, y quieren superar la “ceguera” feminista hacia los posibles aspectos positivos de la religión (Vuola 2001).

Para otras mujeres ese reconocimiento de la religión pasa por aceptar que hay diversas formas de ser feministas. Es decir, aunque también consideran que el feminismo no debe tener apellidos, sí que creen que se debe enfocar en las diferencias que existen entre las mujeres. De esta forma, apuestan por un feminismo en plural que reconozca las diferentes situaciones en las que se pueden encontrar las mujeres. En esta línea, Samira afirmó:

Per mi el feminisme ideal és el que no tracta de canviar ningú i que no hi ha una única manera de ser dona i de ser feminista, jo crec que de tantes dones que hi ha al mon de feminismes podem trobar, o sigui que no hi ha una única definició. Però crec que cada persona lluita sobre una cosa concreta i no és mes vàlida una sobre altra (E25)

Esta cita evidencia que las mujeres son conscientes de las relaciones de poder que existen dentro del movimiento feminista y de que no siempre se reconocen las diferencias existentes entre ellas. Algunas mujeres critican las tendencias “homogeneizadoras” que algunas perspectivas feministas tienen, sobre todo con lo que tiene que ver con temas religiosos. En esa línea, aunque se define claramente como feminista, Sahar afirmó haber estado decepcionada en algunos momentos por esta imposibilidad de reconocer los diferentes tipos de luchas y situaciones de las mujeres:

(...)moltes vegades sí que m'ha decepcionat el feminisme. Primer quan homogeneïtzem, aquesta homogeneïtzació del feminisme li fa molt de mal perquè també les historiadors han sigut múltiples des de diferents orientacions, de diferents regions del mon des de diferents experiències i no podràs dir que hi ha un únic feminisme, això primer. Quan el feminisme es converteix en un element selectiu...selectiu o una mica classista, en aquest nivell això no m'agrada i l'apropiació des d'aquesta perspectiva occidental com si fos nomçes un model lligat a una regió del mon i que els altres s'afegien [...]Perquè hi ha diferents mecanismes de lluita (E11)

Tal y como se hemos visto en anteriores capítulos, las mujeres musulmanas tienen que construir su subjetividad siendo conscientes de que pertenecen a un grupo minoritario, que además sufre una alta estigmatización. Esta estigmatización, en ocasiones, también ha estado promovida por sectores feministas que han apoyado ideas hegemónicas sobre las mujeres musulmanas. Son conscientes de que ha existido una estrecha relación entre el feminismo occidental y las opiniones políticas imperialistas que han querido “salvar a las mujeres musulmanas” (Abu-Lughod 2002). Para desafiar este repertorio cultural, creen en el uso efectivo de “alzar la voz”(Hirschman 1970) y piden un feminismo o una idea de feminismo en plural que incluya todas las reivindicaciones de las mujeres. Quieren ser reconocidas como participantes legítimas del movimiento feminista sin crear una separación entre “nosotras” y “ellas”. Así, a pesar de ser críticas con algunos discursos hegemónicos del movimiento feminista, muestran “lealtad” y no consideran la posibilidad de “salir” (Hirschman 1970).

Precisamente como parte de esta lealtad, y voluntad de querer “usar la voz”, la mayoría de estas mujeres han asistido a las manifestaciones del 8 de marzo que han tenido lugar en Barcelona en los últimos años. Es para ellas una oportunidad para reclamar legitimidad para participar y desafiar los límites del feminismo secular haciendo visible su “voz” y sus reivindicaciones. Así, para muchas es muy importante su presencia y visibilidad en las manifestaciones feministas.

Nadia valoró su participación en las manifestaciones del 2018 y 2019, que tuvieron lugar antes de la pandemia con estas palabras:

(...) les dues manifestacions que he anat coincideix que són les dues més històriques i més grans coincideix que he tingut experiències més bones. La primera, precisament, de contestar a una noia de com és compatible el islam amb el feminisme, si sí, i vam tenir una conversa [...] més tard, vaig pensar, és que és increïble, en aquell context, tant gran, és va crear com un microcosmos, i vam parlar amb dues persones que tenien unes idees preconcebudes i a partir d'aquell dia crec i vull creure que van canviar el xip...(E10)

Es decir, para ella fue una oportunidad en la que incluso pudo “cambiar el chip” de aquellas personas a las que les sorprendía que ella estuviese en la manifestación. Es decir, consideró que su participación tuvo un impacto positivo para poder romper estereotipos. Nadia continuó diciendo que las mujeres musulmanas deberían abandonar sus miedos y enfrentar posibles críticas. Sin embargo, como también afirmaron otras mujeres, reconoció que hay muchas situaciones discriminatorias y preguntas incómodas que no siempre son fáciles de responder.

Iris comentó que en su asociación hicieron unas camisetas para la manifestación que decían “soy musulmana y defiendo el derecho de las mujeres”, en varios idiomas. Además, ella también preparó una pancarta en la que ponía “el hiyab no em talla les ales, me les talla el patriarcat” (E29). Aclaró que quiso poner este mensaje porque, aunque ella participa en todas las manifestaciones, es consciente que muchas mujeres consideran que ella está oprimida por llevar el hiyab. Así, participar con esta pancarta es una oportunidad para transmitir el mensaje de que el feminismo debería estar unido en contra del patriarcado, y no contra el velo:

un feminisme que nega la manera de presentar-se d'una altra dona a mi no em sembla feminisme. Per tant, hem de poder acceptar-nos totes i lluitar contra el nostre principal objectiu que és el patriarcat. Si nosaltres lluitem entre nosaltres em sembla contraproductiu...(E29)

A parte de participar en manifestaciones, algunas chicas también consideran relevante ocupar espacios en charlas sobre feminismo. Muchas consideran que es un espacio donde también son cuestionadas. Halima, por ejemplo, que es activa en una red que agrupa diferentes asociaciones comentó:

“R:- [...] quan estàs fent una xerrada i et presenten com a feminista, les persones, et cuestionen...
-P: Les persones del públic?”

-R; Si, les del públic i les d'altres associacions., que et diuen 'tu que portes vel també ets feminista?...com pots ser feminista i portar el vel? I tal qual t'ho pregunten...' (E13)

A pesar de este ser conscientes de que puede existir este cuestionamiento, en los últimos años ha habido una gran variedad de conferencias y charlas en las que las mujeres musulmanas han participado. En la mayoría de ellas, han participado compartiendo mesa con otros perfiles de mujeres y han hablado de la importancia de reconocerse como feministas y musulmanas. Por ejemplo, en noviembre del 2020 Wafaa participó en una conferencia que se titulaba “Religión y feminismo” y que era parte de un ciclo “Hora Violeta: espai de trobada feminista”, organizado por la Biblioteca Francesca Bonnemaison, en colaboración con la Oficina de Asuntos Religiosos del Ayuntamiento de Barcelona. Wafaa era una de las ponentes, junto con otra chica judía. Uno de los mensajes claves de Wafaa fue que el feminismo debería de considerar que hay formas distintas de vivir y diferentes situaciones entre las mujeres. No habló de feminismo islámico pero sí de la posibilidad de ser musulmana y feminista. De hecho ella se posicionó claramente durante el evento haciendo esta afirmación: “Jo abans de ser feminista , soc musulmana perquè per mi el islam ja és feminista”. De este modo, incluso después de haber vivido situaciones incómodas y ser conscientes de que hay discriminación y cuestionamiento dentro del movimiento feminista, hay mujeres musulmanas que quieren alzar la voz y reclamar un cambio en el movimiento feminista. Piden una expansión de los límites, que a veces se establecen en los discursos feministas articulando la total compatibilidad entre el islam y el feminismo (Lamont y Molnár 2002).

Aunque creen que es importante poder tener esta reivindicación, reconocen que hay mujeres que han recibido ataques sobre todo por usar el velo y son conscientes que hay muchas mujeres que se encuentran en otros posicionamientos. A pesar de que ellas quieran seguir participando en manifestaciones y en conferencias, mostrando una cierta “lealtad” al movimiento feminista, también quieren aprovechar estas ocasiones para visibilizar la discriminación que muchas mujeres musulmanas sufren. En esa línea, es destacable la participación de Miriam Hatibi en una charla que tuvo lugar en marzo de 2019 sobre ciberviolencias de género. La conferencia tenía lugar concretamente el día 5, tres días antes de la manifestación, y en la misma mesa, además de otras mujeres activistas también participaba la alcaldesa de Barcelona, Ada Colau. La conferencia trataba concretamente las estrategias que las diferentes ponentes habían tomado ante los ciberataques en redes sociales. Aunque la conferencia se centraba en el espacio virtual, Miriam Hatibi no quiso perder la oportunidad de hablar de explicar:

no tiene nada que ver con la sesión de hoy, [pero] el 8 de Marzo es la manifestación, y muchas mujeres racializadas han decidido no ir a la manifestación porque no se sienten cómodas con la manifestación, otras han decidido ir con un grupo protegido en el que compartieran, son desconocidas y se están organizando por las redes sociales, porque no quieren dejar de ir a la manifestación porque el año pasado se sintieron violentadas por comentarios que recibieron. Yo os digo esto que es importante que si el día 8 escuchamos comentarios racistas o comentarios que son discriminatorios hacia las mujeres musulmanas...el día 8 de marzo no es un día para debatir si las mujeres musulmanas debemos o no debemos estar, lógicamente yo creo que si, pero era para que las chicas jóvenes que quieren ir por primera vez a la manifestación se tengan que sentir violentas o observadas, yo creo que se están siendo muy valientes de ir aunque sea en un grupo protegido y me encantaría que el año que viene pudieran ir con el orgullo de ser mujer, de ser feminista y de ser musulmana. (notas de campo, 5 de marzo de 2019)

Así, tal y como denuncia Miriam Hatibi, no todas las mujeres que son activas en el ámbito social y/o político adoptan un mismo posicionamiento ni se sienten a gusto en una manifestación. Como muestran las siguientes posiciones, mientras que para algunas mujeres las críticas y las discriminaciones vividas se convierten en una oportunidad para querer reclamar cambios y optan por “alzar la voz” y pedir una redefinición de los límites del movimiento feminista, para otras se convierte en el punto de inflexión para “salir” y buscar alternativas (Hirschman 1970).

6.2.2. El feminismo islámico como alternativa: “Des del feminismo islámico [...] se defiende que cada una escoja el modelo que quiera, si se quiere destapar que se destape, si una se quiere tapar, pues que se tape”

Hana, una mujer catalana que se convirtió al islam a los 20 años considera relevante la existencia del feminismo islámico ya que, para ella, no existe una forma única de ser mujer feminista. Considera que el feminismo islámico es necesario como reacción a lo que se define como “feminismo hegemónico occidental”:

(...)desde el feminismo hegemónico occidental, se entiende la libertad solo de una manera, tienes que ser: todo lo que sería antigítana, anti musulmana, anti indígena, tienes que parecerte a una mujer occidental: mujer libre con el pelo en el sobaco, ya te digo, o con el pelo corto y gritando... el feminismo hegemónico entiende que llevar un pañuelo en la cabeza o no ir en bragas, no es feminista, es machista... [...]Entonces des del feminismo islámico no se defiende ese modelo como tal sino que se defiende que cada uno escoja el modelo que quiera, si se quiere destapar que se destape, si una se quiere tapar, pues que se tape, eso es la libertad..(E09)

El derecho a usar velo es el tema principal que emerge cuando las mujeres justifican la necesidad de un feminismo islámico. Mientras que el velo se ha considerado ampliamente como un símbolo de la opresión, para muchas mujeres musulmanas es el símbolo del reconocimiento de la diferencia que ellas representan. Además, aunque no todas las mujeres entrevistadas lo usan, son conscientes de que es la principal razón por la que muchas mujeres sufren discriminación. De este modo, el conflicto en torno al velo evidencia la imposibilidad de sentirse incluidas en las definiciones dominantes del feminismo y, consecuentemente, el feminismo islámico aparece como el movimiento alternativo en el que las mujeres pueden expresar la posibilidad de ser una mujer feminista musulmana.

Aunque el feminismo islámico se ha definido de varias formas, esta idea de feminismo islámico como alternativa a lo que se considera hegemónico, también fue clave en la organización de los congresos a partir del 2005, ya que emergió como reacción a un feminismo con ideas paternalistas hacia las mujeres musulmanas:

Era un feminisme que parlava de les pobretes dones musulmanes, des d'un punt de vista totalment exterior.. És a dir, aquestes dones musulmanes les hem d'ajudar, els hi hem de fer entendre les coses d'altra manera, que elles pobretes no han viscut la il·lustració, i llavors estan molt atrassades, a nivell de mentalitat, i llavors els hi hem d'explicar que necessiten ser dones lliures i tal.. Les dones musulmans que van sentir aquest discurs, era el discurs prepotent que havia viscut la dona musulmana, que és colonialista en el fons... [...]llavors aquestes volien ajudar les musulmanes d'aquesta manera. Les musulmanes deien, no, no cal. Nosaltres ens podem defensar a nosaltres mateixes, vosaltres no ens heu escoltat, i no sabeu quines són les nostres necessitats i reivindicacions, potser nosaltres hem de parlar de feminisme islàmic.
(EIC06)

De este modo, se desarrolló una idea de feminismo islámico mayoritariamente basado en la posibilidad de escuchar las reivindicaciones propias de las mujeres musulmanas, y no tanto basado en un conocimiento profundo de las ciencias islámicas. Además, era una manera de entender el feminismo también relacionado con la perspectiva decolonial²⁷ y crítica. De hecho, Isatou relacionó la existencia del feminismo islámico con la emergencia de otros tipos de feminismo como el “feminismo negro” o el “feminismo decolonial”. Afirmó que para ella este tipo de feminismos se desarrollaron como respuesta a las ideas dominantes de un feminismo que para muchas mujeres definen como “hegemónico” o “mainstream”:

²⁷ Sobre la aplicación de la perspectiva decolonial en el análisis y discusión del feminismo islámico, véase la compilación de textos de Grosfoguel (2020) titulado *Feminismos islámicos*.

Y yo creo que todos estos tipos de feminismos, ya sea decolonial, islámico y tal...nacen de que este grupo de mujeres que no tienen su espacio en el feminismo hegemónico, el feminismo blanco o mainstream. Entonces nace de la necesidad de apartarse y crear algo distinto en el que ellas puedan hablar y se oigan sus reivindicaciones (E26)

Dado que las mujeres son conscientes de que se crea un límite y que sus reivindicaciones no siempre son reconocidas dentro de la lucha feminista más extendida, algunas prefieren involucrarse en un movimiento alternativo en el que puedan tomar sus propias decisiones y visibilizar sus propias reivindicaciones.

Otro elemento importante en este posicionamiento hacia el feminismo islámico es la distinción y la negociación del significado de los términos de cultura-religión que hacen muchas mujeres musulmanas. Tal y como se ha analizado en los anteriores capítulos, a lo largo de sus trayectorias y durante su participación, muchas mujeres van cuestionando y redefiniendo qué es “cultura” y qué es “religión” (Giorgi 2016; Martínez-Cuadros et al. 2021; Nyhagen 2008). Así, sobre todo en el caso de las chicas más jóvenes y las mujeres que se han convertido, hay un intento de “purificar” la religión de la cultura de los países musulmanes. Esta división entre categorías es clave en su posicionamiento ante el feminismo islámico. Muchas mujeres defienden que el islam es una religión feminista a partir de distinguir la religión de la cultura. Por ejemplo, Ahlam, una joven nacida en Pakistán afirmó: “es una religión que apoya a la mujer. Y las mujeres musulmanas tienen oportunidades muy flexibles, [...]. En ningún sitio pone que no te deja hacer esto. No te dice que no puedes viajar, ni estudiar ni trabajar, ni estas tonterías que dice la gente” (E17). Así, consideran que lo que es machista es la cultura y que es necesario revisar las interpretaciones del islam.

En esa línea, Halima curiosamente afirmó que no debería de ser necesario el concepto de feminismo islámico si no hubiera tantos estereotipos:

(...)jo crec que el concepte de feminisme islàmic és més per trencar el estereotip, per trencar el estereotip que es té des del feminisme que el islam no és igualitari, és masclista, és opressor etcètera...llavors per trencar això doncs sí que serveix el concepte de feminisme islàmic, però perfectament podem parlar de l'islam sense el concepte de feminisme islàmic i seria el mateix(E13)

Demostrando un conocimiento más profundo sobre los textos religiosos y los referentes teóricos, Laila definió el feminismo islámico como una reinterpretación de los textos del islam y mencionó a Amina Wadud como una de las autoras claves de este ejercicio de exégesis y que conoció a través de internet²⁸. Ella afirmó que el feminismo islámico es relevante porque “fer una reinterpretació del islam des d’un punt de vista feminista és algu essencial”(E01). En una línea parecida, Sara, hizo referencia a la primera esposa del profeta, llamada Khadija, como empresaria y referente clave para la mayoría de las mujeres musulmanas. Así, aclaró la necesidad de hablar de feminismo islámico para poder destacar la religión como fuente de empoderamiento y la importancia de recuperar referentes de mujeres musulmanas que se han olvidado a lo largo de la historia:

(...)es com donar-li més força a la dona perquè hi ha dones emprenedores...i és mes hi ha ...no sé si coneixes la vida del profeta...la seva primera dona, la Halima era una dona empresària i es dedicava al comerç, saps ? i ell va anar a treballar per ella. Saps? I tenint aquest exemple de tants anys doncs mira com ara la dona és ningú., que no sap res. No no, al revés. (E06)

A pesar de estas menciones puntuales a referentes del feminismo islámico desde una perspectiva de reinterpretación del islam, la mayoría de las mujeres entrevistadas definen el feminismo islámico como un movimiento alternativo al feminismo hegemónico. La mayoría no demuestran tener un conocimiento profundo sobre la discusión teológica ni de la práctica de exégesis o *ijtihad*²⁹.

De hecho, varias chicas reconocieron no poderse identificar como parte del feminismo islámico porque todavía no conocen mucho sobre el tema, ni tampoco están familiarizadas con la discusión teológica. Por ejemplo, cuando le pregunté a Awatef si se definía como feminista islámica contestó que todavía no conocía los suficiente el término:

El feminismo islámico al principio empezó muy bien, me gustaba mucho la idea, el objetivo. Pero cuando, para defender un movimiento hay que conocerlo, hay que conocer bien el feminismo, que no es mi caso, pero si me considero una persona muy formada en el ámbito islámico. Entonces, todas las feministas

²⁸ Medina y Sepeda (2019) proponen usar el concepto “cyber-Islamic feminism” o feminismo ciber-islámico, para analizar cómo el ciberespacio puede ser un contexto en el que se difunden las teorías de las feministas musulmanas, pero también el medio por el cual pueden denunciar experiencias de discriminación.

²⁹ Concepto en árabe que significa el esfuerzo por el conocimiento. En el análisis del feminismo islámico este concepto se usa para hacer referencia a la posibilidad de hacer un ejercicio de hermenéutica o interpretación de los textos religiosos y del conocimiento islámico desde una perspectiva de género. Según Ali (2016) es un instrumento jurídico “que permite comprender el islam en relación con la evolución del contexto”(162).

musulmanas que han salido a hablar en el día de hoy no están formadas en el islam, entonces cuando no estás formada no salgas a hablar en nombre de la comunidad porque no me representas (E14)

A pesar de estas limitaciones en el conocimiento profundo del feminismo islámico y sus interpretaciones más teológicas, el desarrollo de esta definición de feminismo islámico como movimiento alternativo demuestra que las mujeres se adhieren a este tipo de feminismo para poder confrontar la estigmatización que sufren (Lamont 2018). Así, el desarrollo de este feminismo islámico se puede entender como una respuesta a la estigmatización y una forma de negociar la imposibilidad de extender los límites sociales y simbólicos que definen el movimiento feminista hegemónico. La posibilidad de que las mujeres se puedan definir como feministas islámicas puede facilitar la “salida” de los espacios en los que no han sido reconocidas (Hirschman 1970). Sin embargo, muchas también expresan la frustración por no poderse definir como feministas y musulmanas, y tener que recurrir a las definiciones de feminismo islámico. De alguna manera, aunque ya no muestran “lealtad” al feminismo hegemónico y buscan alternativas, tampoco quieren retirarse por completo de la agenda feminista.

Una evidencia clara de esto se encuentra en el hecho de que muchas de estas mujeres han asistido a las últimas manifestaciones del 8 de marzo para poder reclamar la posibilidad de un “feminismo islámico” dentro de la manifestación. Sara explicó que todas las integrantes de la asociación asistieron juntas en 2018. Algunas de ellas vestían velos lilas y diseñaron sus propias camisetas y carteles con frases como: “Feministas islámicas, no estamos oprimidas” y “Bajo nuestro velo, tenemos cerebro”. Asimismo, la asociación SAFI creó una campaña para animar a muchas mujeres a asistir con hiyab para poder dar apoyo a las mujeres con velo. Hana, que ha colaborado con esa asociación, explicó que ese día usó el hiyab, aunque nunca lo había usado: “el año pasado fui y yo que no llevo velo me lo puse. Me lo puse como una reivindicación de que tenemos que tener nuestro espacio ahí” (E09).

Como muestran estas acciones, las mujeres aprovechan la manifestación para pedir su reconocimiento y demostrar que el hiyab, como elemento simbólico que representa la visibilidad y participación de la mujer musulmana, también puede ser incluido en el movimiento feminista. Sin embargo, a diferencia de la anterior posición, se presentan en la manifestación como “feministas islámicas”.

6.2.3. Entre el feminismo y el feminismo islámico: “yo ya no digo que me considero feminista. Yo soy mujer musulmana que defiendo mis derechos como mujer”

Suraya es una activista que tiene 40 años y llegó hace 20 años desde Marruecos. En 2019 dio charla en una jornada sobre las discriminaciones que sufren las mujeres musulmanas. La inscripción era gratuita y tuvo mucha difusión a través de los canales del centro cívico y de la programación del Ayuntamiento de Barcelona. Estas son algunas notas que tomé de esa actividad después de observarla:

Cuando llego a la sesión ya hay unas 25 personas de público, en su mayoría mujeres y chicas jóvenes y únicamente hay 3 hombres. En la charla se hablan de las discriminaciones que sufren las mujeres musulmanas y de la existencia del feminismo islámico. Al final, se pasa un vídeo de Youtube en el que una chica explica que se pone el hiyab después de ver en una conferencia a una chica llorando, porque no puede ir a trabajar con el velo y porque ha visto una noticia en la prensa que afirma que se puede prohibir el uso del velo en el ámbito laboral para garantizar la neutralidad religiosa. La chica protagonista del vídeo explica que después de conocer la experiencia de esta otra chica, decide ponerse el velo como acto reivindicativo. Después del vídeo, Suraya abre la sesión a posibles preguntas y comentarios. Una chica del público levanta la mano y comenta que a ella le llama la atención la idea del feminismo islámico porque ella no ve la igualdad. Añade que para ella el feminismo que ella conoce es el que está basado en la igualdad y que no sabe hasta qué punto el islam genera igualdad. Suraya le contesta que el islam da igualdad, pero las mujeres tienen que luchar por sus derechos. Pone el ejemplo del matrimonio en el islam y explica que no es verdad que un hombre puede tener cuatro mujeres, sino que el hombre tiene que ser responsable de una familia en igualdad y que si se va con otra mujer no puede ser responsable de la primera. Después de la intervención de Suraya, la chica del público vuelve a decir que ella cree que puede haber distintos feminismos pero puede ser que algunos feminismos no estén basados en la igualdad y quiere saber si ese es el caso del feminismo islámico. Seguidamente, otra mujer comenta “la religió ens fa petites i dòcils” pero nadie más hace ninguna referencia a este comentario. De seguido otra comenta que ella quiere saber más sobre las mujeres musulmanas porque incluso cuando ha ido a Marruecos no ha podido hablar con mujeres porque no están en la calle. Suraya, ante este comentario, pregunta de forma retórica e irónica “¿Qué no están las mujeres en la calle?” y explica que eso no es así. A partir de ahí algunas personas empiezan a comentar, sin orden, que en Marruecos en los bares solo hay hombres y no se ven a las mujeres. Después de varios comentarios, la chica que había hecho el primer comentario vuelve a preguntar en qué consiste el feminismo islámico, insistiendo en que no lo tiene claro. Suraya, responde “es luchar por mis derechos sin dejar de ser musulmana”. También añade que hay mujeres que les pueden obligar a llevar el velo y que por eso hay muchas mujeres que también luchan por no llevar el velo. Además, comenta que, si a ella su marido le obligase a llevar el velo, dejaría a su marido. Otra mujer pregunta si el movimiento de mujeres musulmanas luchando por los derechos humanos es un movimiento generalizado o no, porque ella no ha visto a muchas mujeres luchando. Suraya contesta que sí que es un movimiento generalizado pero hay que tener en cuenta que hay muchas mujeres que emigran que son analfabetas, que

llegan a Barcelona de zonas rurales y que cuando vienen tienen que hacer incluso programas de alfabetización. Se siguen haciendo preguntas sobre las mujeres musulmanas problematizando las respuestas que va dando Suraya. Al final Suraya acaba diciendo que porqué se tiene que justificar ella. Comenta que se ha sentido discriminada con algunas preguntas y con el modo de preguntar de algunas personas del público. Un chico levanta la mano para hacer una pregunta pero ella dice que se ha acabado la sesión y que no puede contestar a más preguntas. En el público hacen un intento de aplaudir pero hace un gesto para que no aplaudan, coge sus cosas rápidamente y se va. Dos chicas detrás sentadas detrás de mí que no habían hecho ninguna pregunta comentan entre ellas “es lo típico del feminismo hegemónico blanco” y que entienden que “es mucha presión para ella”. (notas de campo, 2019³⁰)

Unos meses después consigo ponerme en contacto para entrevistar a Suraya. Cuando le pregunto sobre esta actividad ella me responde de forma muy directa:

(...) yo después de esa charla, yo ya no digo que me considero feminista. Yo soy mujer musulmana que defiendo mis derechos como mujer. No digo feminista. Porque si las mismas feministas no te consideran feministas, ¿Por qué yo quiero ser parte de ese colectivo o movimiento que no me quiere? (E23)

También me explicó que varias entidades se pusieron en contacto con ella para pedirle charlas parecidas, pero ella empezó a decir que no podía. Aunque reconoció que hablar de estos temas es necesario, también comentó que por un tiempo rechazó participar porque le generaba mucho estrés.

La experiencia de Suraya evidencia algunas de las situaciones complicadas a las que las mujeres se exponen tanto en el ámbito social como político a lo largo de su participación en la esfera pública, especialmente cuando hablan de feminismo. Después de explicar qué es para ella el feminismo islámico y la posibilidad de que mujeres musulmanas encuentren en este tipo de feminismo una fuente para luchar por la igualdad, las notas demuestran que algunas mujeres cuestionaban su discurso. En vez de valorar su experiencia y lo que estaba explicando, le seguían preguntando sobre cuestiones que ya había explicado. Lejos de conseguir replantear sus ideas y conseguir romper estereotipos, Suraya recibió comentarios que mostraban que desde el público se seguían con las mismas ideas con las que habían empezado la charla. Para Suraya se convirtió en una situación muy incómoda en la que no se sintió escuchada y fue muy frustrante. Como consecuencia, tal y como me explicó en la entrevista, ella ya no quiere identificarse ni como feminista ni como feministas islámicas, al menos por un tiempo. Considera que seguirá luchando

³⁰ No se especifica la fecha exacta de la actividad para garantizar el anonimato de la mujer entrevistada.

por el derecho de las mujeres, pero no quiere entrar en identificaciones sabiendo que muchas mujeres feministas la van a cuestionar.

La experiencia de Suraya no es única, sino que varias mujeres han pasado por procesos parecidos que les han hecho dejar esta lucha a un lado. Por ejemplo, Salma, también explicó que ha experimentado muchas dudas en los últimos años. Reconoció que solía definirse como feminista islámica y publicó un video en YouTube hablando sobre el tema. Sin embargo, varios años después decidió eliminarlo y cuando le pregunté si se definía como feminista:

(...)i soc la mateixa però...feminista?...depenent de com defineixis feminista...perquè com a feminista blanca no em definiria mai, llavors, per exemple, la passada manifestació del dia de la dona, vaig dir *'esta serà mi última manifestación a la que salgo'*...perquè sento que és un dia que ens representa a totes, però al mateix temps quan surto al carrer no em sento així, llavors és, *en plan...*que faig? *¿Comerme todas las cosas que me van diciendo? ¿Estar todas las manifestacions dando explicaciones de porqué estoy aquí con un velo o no ir directament??*
(E08)

Muchas mujeres han vivido situaciones conflictivas en la escuela, en la calle o en su lugar de trabajo. Sin embargo, tal y como explica Salma, las experiencias durante las manifestaciones feministas pueden volverse especialmente frustrantes, ya que ellas pensaban que estos serían espacios seguros donde fácilmente podrían realizar y visibilizar su activismo social.

En esta línea, también es especialmente interesante la historia de Aisha, que vivió experiencias negativas durante dos años consecutivos en la manifestación del 8M. Según me explicó, el primer año fue con varias amigas con las que participaba en otras entidades y hacía encuentros espirituales. Un día comentaron que ellas eran activas socialmente y estaban en contra de las injusticias sociales, también las relacionadas con los temas de género, aunque nunca se habían definido como feministas. Así, decidieron ir en grupo a la manifestación de Barcelona. Esa vez eran pocas y fueron también con dos chicos, pero ya empezaron las situaciones incómodas. En sus palabras, “recuerdo como fue súper raro porque nos sentíamos como monos de feria” (E28). Durante el recorrido de la manifestación tuvieron que oír comentarios como “eso es la verdadera misoginia, los que se casan con varias mujeres”. Para Aisha esta experiencia fue muy decepcionante ya que era la primera vez que se había animado a participar en la manifestación desde que vivía en la ciudad condal y pensaba que iba a ser un espacio seguro:

Creo que algunos comentarios los acabamos respondiendo pero algunos no, y recuerdo ese día diría que volvía a casa pensando “vaya a inicio” o sea vaya comienzo, ¿no?”... porque realmente me sentí súper excluida, pero súper excluida, yo pensé y dije “yo quiero que las chicas tengan el derecho de poder ir a una manifestación y sentirse apoyadas” y es una pena porque era una manifestación de mujeres para mujeres deberías sentirte incluida y apoyada pero no así que si no eres blanca es diferente si tienes algún rasgo racializado o de otra religión lo que sea algo que te diferencie ya no formas parte de ellas para ellas...” (E28)

A pesar de vivir esta experiencia Aisha no abandonó la lucha en el siguiente año, sino que después de hablarlo con varias chicas, decidieron buscar una solución. Consciente de que otras chicas podrían haber vivido situaciones parecidas, o no querían ir solas a la manifestación, decidió crear una convocatoria para ir en grupo y fomentar un espacio seguro. Como ella ya era activa en varias redes sociales, mandó una convocatoria con un punto de encuentro para aquellas chicas que preferían ir juntas a la manifestación.

En un inicio, ella explicó que fue una iniciativa muy bien recibida por muchas chicas que le habían reconocido que no querían ir solas. Sin embargo, el balance final de esta segunda experiencia acabó siendo negativo, o incluso peor, según sus palabras:

(...) fue peor que la vez que fuimos pocas, porque éramos un grupo muy grande de chicas y llegamos a ser 50 a la vez, porque había gente que venía un rato y se iba y tal claro, y esta vez íbamos con pancartas que decían...no me acuerdo exactamente la frase pero era que... si el feminismo era racista no era el feminismo, y que el feminismo tenía que ser interseccional o no lo era. Y recuerdo que fue un *show* total porque era como vale yo voy porque estoy luchando por algo que es para nosotras las mujeres yo tenía a otras propias mujeres, que se supone que son hermanas, en la lucha, la sororidad y todo eso, pero no era íbamos ahí y había mujeres que incluso nos miraban mal cuando había algún medio de telecomunicación nosotros éramos como el punto de mira. Recuerdo una vez que nos paramos en Gran Vía para hacernos una foto a nosotras todas pero creo que sea juntó un montón un montón de gente delante que ni siquiera nos dejan movernos, porque estábamos haciendo las fotos y una hora después apareció en Twitter la foto con un collage con una mujer de Irán quemada con ácido en la cara y este hombre era creo que era bastante conocido en Twitter, y puso arriba que las mujeres de la derecha, o sea nosotras, le expliquen a la izquierda que el islam es feminista. (E28)

Ella añadió que esto fue muy negativo para muchas chicas para las que era la primera vez que asistían a la manifestación. Tampoco para las que no eran activas en las redes sociales y de pronto vieron que su foto estaba en el collage de Twitter. Después de estos dos años de experiencias Aisha decidió dejar de participar y afirmó que ya no podía definirse más como

feminista. Además, explicó que no fue la única, sino que varias amigas también tomaron la misma decisión. De esta forma, para muchas mujeres las manifestaciones del 8M se convierten en un espacio en el que se hace evidente la rigidez de los límites del movimiento feminista principal. Halima, una chica marroquí, de hecho, lo definió como un “campo hostil” ante el que muchas mujeres consideran que no vale la pena luchar:

ja saps com son les manifestacions...i clar és com un camp molt hostil, que no ets sens còmode i en comptes de sentir-te còmoda, unida com hauria de ser, sinó que ets sentis rebutjada i és com que has de fer doble esforç per tenir un espai allà...i a vegades com que no val la pena” (E13)

Mientras que en las anteriores posiciones algunas mujeres materializan su esperanza de poder cambiar las perspectivas del movimiento feminista, participando en la manifestación del 8M cada año, en este posicionamiento las mujeres se caracterizan por insistir en que “han dejado de ir a la manifestación”. Este rechazo a la manifestación se puede interpretar como una evidencia clara de su “salida” del movimiento feminista. Fatou, aunque no vivió directamente una experiencia negativa en la manifestación, justificó esta salida ante su decepción por lo que identifica como feminismo blanco occidental: “No todas las mujeres viven en sociedades patriarcales en el mundo entero, porque no todas las mujeres están todo el día en casa, los problemas de la mujer blanca occidental no son los problemas de todas las mujeres del planeta. Y yo por eso dejé de ir a la mani del 8 de Marzo ...”(E22)

A diferencia de las mujeres de la anterior posición, ante esta decisión de dejar de ir a manifestaciones y “salir” del movimiento feminista, no siempre se valora como alternativa la idea del feminismo islámico. Aisha, por ejemplo, cree que no ve necesario definirse como feminista islámica:

(...) para mí, solo hay un feminismo, y ese feminismo que yo espero, tengo que la esperanza que incluya a todo el mundo... en vez de islámico...cuando dicen islámico quieren decir en plan que es un feminismo que va de la mano de los valores que ya da el islam y los derechos queda el islam, de alguna forma supongo... Entonces creo que nunca hemos mencionado en plan feminismo islámico sino que preferimos decir somos musulmanas feministas (E28)

Así, tal y como demuestran en esta cita, aunque en esta posición las mujeres demuestran la dificultad y la frustración de no poderse definir como feministas, con sus experiencias y comentarios también demuestran que en el fondo querrían ser incluidas dentro del movimiento.

Muchas mujeres tienen las mismas ideas sobre la necesidad de la lucha feminista que las mujeres que identificaríamos en los anteriores posicionamientos. Sin embargo, mientras que los dos anteriores siguen en la lucha negociando la ampliación de los límites del movimiento feminista, en este último posicionamiento las mujeres lo ven como algo difícil de conseguir.

Finalmente, el hecho de que estas mujeres sean activas en asociaciones puede interpretarse como otro elemento que facilita la “salida” de su posicionamiento como feministas (Hirschman 1970). Varias mujeres explicaron que preferían organizar sus propias actividades para el Día de la Mujer, en lugar de asistir a las manifestaciones "oficiales". Como he podido observar durante el trabajo de campo, en la primera semana de marzo, diferentes asociaciones lideradas por jóvenes musulmanas organizan jornadas en las que las principales ponentes son mujeres musulmanas. A estos eventos asisten principalmente mujeres musulmanas y se ofrecen como un espacio seguro para compartir opiniones y experiencias de vida. En algunos casos, abordan el tema del feminismo y su papel como mujeres musulmanas.

Por ejemplo, en una conferencia en 2018, una ponente comentó el cartel que incluía la figura de una mujer con velo durante la manifestación. Aunque reconoció que era un símbolo positivo, también comentó que “el 9 de marzo mucha gente volverá a pensar que soy una musulmana oprimida”. Otras mujeres también criticaron las imágenes utilizadas en algunos espacios feministas que no reflejan un reconocimiento genuino y perdurable de la diversidad o la inclusión de la perspectiva interseccional.

Además de poder participar en estas conferencias organizadas por asociaciones específicas, las mujeres también valoran la posibilidad de seguir participando activamente en otros ámbitos y “ser feministas” en sus entornos. En esa línea, Aisha comentó que, aunque no se puede definir como feminista y no participe públicamente en ciertos espacios, reconocía que ella y sus amigas pueden seguir actuando con una perspectiva feminista en su día a día:

(...) todas de alguna forma desde nuestro entorno estamos siendo feministas y estamos haciendo viva esa lucha no porque yo por ejemplo si una persona, si veo algo, intento arreglarlo, intento dialogar... intento te voy a poner un ejemplo si tengo una amiga que está teniendo algo con su novio que no está bien, intento yo personalmente en plan actuar en ese sentido. Yo creo que, aunque hayamos dejado de participar públicamente en lo que es el feminismo, seguimos de alguna forma... (E28)

Así, otra forma de responder a la estigmatización que sufren en tanto que mujeres musulmanas, es poder reivindicar la posibilidad de ser feministas en la vida cotidiana. De esta manera, ponen el foco en la importancia de actuar como feministas y tener el compromiso de incorporar el feminismo en la vida diaria, ya que, como dice Sara Ahmed: “El feminismo va a adondequiera que vayamos nosotras. Si no, no somos feministas” (Ahmed 2018: 32)

6.2.4. El posicionamiento de las mujeres exmusulmanas: “Nuestro feminismo es universal, laico. Nos dejamos de apellidos ni decolonial, ni colonial ni nada”

Mientras que los tres anteriores posicionamientos se han identificado en las experiencias de las mujeres que se autodefinen como musulmanas, el cuarto posicionamiento es el que caracteriza en gran medida la participación social de las mujeres que han abandonado el islam y que han emergido en la esfera pública para poder articular una crítica de la religión. Tal y como se ha explicado en los anteriores capítulos, las cuestiones de género y de feminismo es una de las críticas más presentes en sus discursos. Es decir, uno de los temas principales que tratan las mujeres que a veces se definen como “exmusulmanas” es la crítica de la relación entre el feminismo y el islam.

Najat El Hachmi en una entrevista en la televisión pública catalana definió que ella era parte de un grupo de mujeres que eran: “Dones nascudes de famílies musulmanes, que volem un feminisme sense més”. En otra entrevista en redes sociales también afirmó “Nuestro feminismo es universal, laico. Nos dejamos de apellidos ni decolonial, ni colonial ni nada. Tenemos una agenda que vale para cualquier mujer del mundo”. Así, la principal característica de su posicionamiento es que defienden la idea de un único feminismo “laico” o “secular”, que sea válido para todas las mujeres y que no se asocie a ninguna religión. En esa línea, Zaida defiende un feminismo en el que no haya ningún símbolo religioso:

(...) creo que para conseguir mejorar la situación de la mujer, yo pienso que hay que pasar por la abolición de la religión o que la religión se quede en el ámbito privado de la persona, yo la verdad estoy en contra de toda simbología religiosa, me da igual si es una cruz, una estrella de David, un velo...yo no tengo porque verlo, ósea no se como decirlo pero en una institución pública como colegios o...yo quiero...ósea mi sociedad ideal que a nadie, bueno que tu puedes creer en lo que quieras pero no quiero que eso influya en ningún aspecto de la sociedad (E27)

El velo aparece como el símbolo religioso que más incomoda a este grupo de mujeres. Lo articulan como ejemplo de que no se puede hacer una distinción entre “cultura” y “religión”, tal y como hacen otras mujeres que sí defienden el uso del velo. En esa línea, Zaida también señala la importancia de considerar el contexto histórico del desarrollo de la religión:

Son cosas que se hacían hace 1400 años y obviamente va a ser machista, porque el contexto histórico en ese pues mucho feminismo no había...entonces a mí me parece muy bien que lo lleven, no voy quitando velos por ahí, pero me gustaría que admitiesen que no es feminista, que no es empoderador, empoderante perdona. Y que también hay chicas que se les obliga a ponérselo...(E27)

Zaida añade que no hay una referencia clara del velo en el Corán sino que ha sido como “el teléfono roto”, que se ha ido reinterpretando hasta que apareció el niqab y el burka. En su crítica al velo les preocupa que se invisibilicen situaciones en las que las mujeres puedan ser obligadas a usar el velo. De hecho, la misma Zaida explicó que ella llevó el velo por obligación de su padre, entonces, es a partir de su propia experiencia explica que no puede ser un símbolo ambivalente, sino que “para mí o es parte de la solución o del problema, no hay punto medio, ósea las personas que defienden el hiyab pues para mí son el mismo problema”(E27). Es decir, considera que no es posible que se pueda hacer una reinterpretación feminista del velo.

La segunda característica principal de su posicionamiento es que defienden una incompatibilidad entre islam y el feminismo. En esa línea, hay mujeres que no solo no están de acuerdo, sino que critican directamente que se defienda esta posibilidad. Najat El Hachmi, por ejemplo, lo ha dicho claramente en varias conferencias y entrevistas que ha dado en diferentes redes sociales. En una entrevista que le hacía por Instagram otra mujer de un colectivo feminista afirmó:

Para mí es una locura ir al Corán a sacar nuestros derechos porque es un texto lleno de contradicciones, que te dice una cosa y luego lo contrario, frases que nos digan que nos sometamos al marido o al padre, y las hay y no hay duda que es un texto tremendamente patriarcal [...]Y no tenemos que irnos al Corán para defender nuestros derechos en el siglo XXI, ósea cada cual que crea en el Dios que quiera, pero los derechos de las mujeres tienen que estar por encima de cualquier consideración cultural, religiosa, étnica etc...ósea los derechos de las mujeres tienen que estar por encima de cualquier cosa y mientras no estemos defendiendo esto, no estaremos defendiendo el feminismo y al revés, si lo que defendemos es que en el caso que la religión diga que los derechos de la mujer tienen que quedar en segundo lugar y nosotros lo asumimos con normalidad, estaremos siendo tremendamente racistas y machistas (notas de campo, 28 de mayo de 2020)

Como evidencia la cita, además de ser muy críticas con las fuentes religiosas, ellas apuestan por un único feminismo que no tenga que ir a los referentes religiosos para justificar o buscar los orígenes de los derechos de las mujeres. Defienden así un feminismo en que la situación de las mujeres se analice bajo las mismas ideas y que no produzca una frontera entre diferentes feminismos, en función de si hay una mujer migrante o no migrante. En este grupo de mujeres tienen un posicionamiento claro en el que quieren que la situación de las mujeres se analice bajo las mismas ideas y que no haya diferenciación por el tema de la diversidad cultural, y que no se trate diferente la situación de una mujer marroquí que la de una mujer no migrante.

Como consecuencia de esta incompatibilidad entre feminismo e islam, la tercera característica de este posicionamiento es que rechazan totalmente la idea de “feminismo islámico”. Precisamente porque son mujeres que en algún momento se han definido como musulmanas, consideran que ellas mismas han experimentado la incompatibilidad del feminismo y el islam y la imposibilidad de defender el concepto de “feminismo islámico”. Por ejemplo, Zaida explicó que ella llegó a identificarse como “feminista islámica” cuando aún se definía como musulmana. Ahora, ella lo interpreta como parte de una estrategia de intentar modernizar el islam y sentirse a gusto como mujer en la religión:

(...) me he considerado feminista islámica porque al final es lo que tu tienes en casa y al final intentas modernizarlo...intentas que tu islam no sea anticuado y pues es una lucha contra el islam que te enseñan...con el islam que tu quieres, realmente y el islam que mejor te viene. Y para mi el feminismo islámico es eso, no es islam...es gente que adapta el islam a su manera, pero no es islam. Pero todo lo que dicen no es islam, el islam no es feminista, jamás será feminista (E27)

Entonces, por un lado, ella reconoce que haya personas, sobre todo jóvenes, que quieran definirse como feministas islámicas para poder aceptar mejor el islam. Pero por otro, ella se reafirma que en el fondo el islam no puede ser feminista y que se debería de hacer una ruptura radical con la religión. Es decir, articula discursos de contraposición entre el islam y la modernización a partir de esta crítica ella articula la imposibilidad de que el islam pueda ser feminista y rechaza que pueda existir un “feminismo islámico”.

En este rechazo, se produce una argumentación parecida a la de la primera posición en la que se tiene que poner el foco en la igualdad de todas las mujeres. Sin embargo, ellas no los rechazan únicamente para poder luchar bajo un mismo feminismo, sino porque consideran que el islam es incompatible con el islam. En palabras de Ikram:

(...) el feminismo no es islámico, el feminismo, no es cristiano. El feminismo para mi es una cuestión de reivindicar igualdad y libertad. Entonces cuando le aportas algo deja de ser, y en este caso islámico. Hago la referencia Islam, islamico, el decolonial mira las excolonias, que, de por si , su propia realidad es muy compleja , y hablar de que hay una situación ,debido a los excolonizadores , cuando actualmente , no están ahí es querer seguir escurándose ,las excolonias tienen retos ,la espoliación de los bienes , nose puede hacer , tiene que haber un marco internacional , mucho más estricto, ético , y eso pasa por la educación , la educación en valores fundamental, el respeto,volvíamos a lo que decíamos antes, diversidad el concepto de igualdad (E15)

Tal y como se ve en la segunda parte de la cita, de la misma forma que rechazan el apellido islámico, también algunas de ellas son críticas con la idea de la “decolonialidad” y interseccionalidad”. Maryam explicó que el feminismo islámico es para ella una invención de las personas conversas en España:

(...)han creado el islam europeo, porque claro se tienen que diferenciar porque no pueden ser igual que el resto y se han creado el feminismo islámico, montado por hombres. Además, el feminismo islámico es un regalo envenenado a las mujeres (E18)

Así, añadió que fue una invención que apareció en el 2005, haciendo alusión al primer congreso de feminismo islámico organizado en Barcelona, por personas mayoritariamente conversas. Además, para Najat el feminismo islámico está cargado de ideología islámica.

(...) La base del feminismo islámico es que yo como mujer, en vez de reivindicar mis derechos en base a eso, me tengo que ir a los textos religiosos, a lo que dice el Corán. Me tengo que ir al pasado y me tengo que desprender los derechos de la mujer. (notas de campo, 3 de mayo de 2020)

Como parte de esta reclamación por un feminismo laico, también critican el uso del hiyab en los carteles. Por ejemplo, Zaida hizo alusión a su primera participación en el 8M en 2019:

Este año fue el primer año de 8M en Barcelona, yo estuve en la asamblea de Barcelona de 8m, y yo única persona marroquí de la asamblea...porque había una persona con hiyab en el cartel, y su manifiesto era...”en contra la institución religiosa etc...”. Y yo...haber como única persona magrebí allí, no me parece bien que pongáis el hiyab como normalizando el machismo que hay detrás y que bueno, se banalizan muchas violencias dejando este símbolo, y lo dejaron (E27)

Así, este grupo de mujeres “alzan la voz” dentro del feminismo enfatizando la importancia de que no se incluya la religión, ni ningún otro apellido. Demuestran una “lealtad” al movimiento feminista y consideran que la visibilización de su posicionamiento en la esfera pública es importante para que el movimiento feminista no se confunda e incluya posiciones que para ellas están cargadas de ideología islamista y de “falsa consciencia”. De este modo, a diferencia de los anteriores posicionamientos, en este hay una crítica directa hacia los posicionamientos que sí defienden un “feminismo islámico” o un “feminismo” que también tenga en cuenta los derechos otorgados por la religión.

6.3. Negociando los límites entre el islam y el feminismo

Entre las mujeres que se definen como musulmanas podemos distinguir tres posicionamientos distintos ante el movimiento feminista. A pesar de las diferencias entre las mujeres y las diversas experiencias de vida, el análisis muestra cómo necesitan negociar su participación en el movimiento feminista siendo conscientes de los límites simbólicos y sociales que existen y lo configuran. En cambio, en el caso de las mujeres “exmusulmanas” ellas adoptan un posicionamiento en el que critican precisamente esta relación ambivalente entre feminismo y religión y defienden la necesidad de excluir los referentes religiosos del feminismo. A partir de esta clasificación, podemos concluir dos aspectos relevantes.

En primer lugar, los diversos posicionamientos de las mujeres musulmanas demuestran cómo las mujeres tienen que negociar las distintas definiciones de feminismo y sus límites sociales y simbólicos, sobre todo los relativos a la religión. Ellas son conscientes de la posición ambivalente que tiene el movimiento feminista en Barcelona ante las cuestiones religiosas. Además, sobre todo aquellas que se definen como musulmanas, han vivido situaciones de estigmatización a lo largo de su participación. Como consecuencia, van articulando diferentes posiciones en función de cómo consideran que se debe entender el límite entre religión y feminismo y de cómo responder ante situaciones de estigmatización (Lamont y Mizrachi 2012). En la primera posición, las mujeres muestran una “lealtad” al movimiento feminista queriéndose definir como feministas sin establecer separación entre distintos tipos de feminismos. En la segunda posición, las mujeres se definen como “feministas islámicas” como forma de “alzar la voz” y pedir en cambio y ser reconocidas como participantes legítimas (Hirschman 1970) Siendo conscientes de la dificultad de ampliar los límites que definen el feminismo único que excluye lo religioso, prefieren buscar un movimiento alternativo en el que sea más fácil definirse como

musulmanas y feministas. La tercera posición es un ejemplo claro de la opción de “salida” del movimiento feminista (Hirschman 1970) en la que las mujeres acaban evitando cualquier definición que las obligue a establecer unos límites con los que no están de acuerdo. No obstante, esta “salida” es un resultado temporal de sentimientos de frustración que resultan de la estigmatización de las experiencias vividas en diferentes espacios. Por lo tanto, esta tercera posición pone en evidencia que estos posicionamientos no se pueden entender como estáticos, sino que pueden cambiar a lo largo de las trayectorias de las mujeres. Así, su alineación con diferentes posicionamientos responde a las diferentes formas de lidiar con la estigmatización en distintos momentos de sus vidas.

En el caso de la cuarta posicionamiento protagonizado por mujeres “exmusulmanas”, ellas demuestran una “lealtad” al movimiento feminista pero también la necesidad de rechazar que el islam sea parte del feminismo. De hecho, ellas también reconocen que su posicionamiento se deriva de la imposibilidad para ellas de definirse como musulmanas y feministas. Así, ha sido también resultado de una negociación constante a partir de las experiencias negativas que han tenido y después de haber decidido abandonar el islam. Así, las mujeres con sus acciones en la esfera pública también han abordado la necesidad de ampliar las definiciones de feminismo y abordar las “brechas de reconocimiento” (Lamont 2018). Detrás de todos los posicionamientos, las mujeres acaban demostrando que quieren ser participantes legítimas de la lucha feminista.

En segundo lugar, estos posicionamientos evidencian que la participación política y social que protagonizan estas mujeres no siempre la pueden enmarcar como parte de la agenda feminista. La complejidad expuesta en la diversidad de posicionamientos demuestra que precisamente la participación en la agenda feminista se convierte en una de las reclamaciones claves de su participación política y social. Mientras que las mujeres que se definen como musulmanas apuestan por una definición de feminismo que incluya las cuestiones religiosas, las mujeres “exmusulmanas” reclaman una definición del feminismo secular. De esta forma, el movimiento feminista y su agenda más que configurarse como una estructura de oportunidad política para que las mujeres puedan articular sus reivindicaciones, se ha convertido en objeto mismo de sus reclamaciones y tensiones.

Esta tensión se hace evidente cuando se hace referencia a los carteles del 8M. Como se ha comentado al principio del capítulo, la imagen de la mujer musulmana con velo se ha utilizado como elemento simbólico para representar la alteridad y la diversidad. Sin embargo, esto no se

ha traducido en un reconocimiento social real del velo dentro del movimiento feminista. Muchas mujeres han sufrido discriminación directa por llevar el velo en espacios feministas. Al ser considerado el símbolo principal del islam, esta falta de reconocimiento es evidencia de la falta de reconocimiento de la religión en sí. Como no se les considera participantes legítimas sus voces y reclamos no se escuchan. Como consecuencia, las mujeres musulmanas a través de su activismo tienen que negociar la posibilidad de expandir los límites del movimiento feminista, y la compleja relación entre feminismo y religión (Giorgi 2019, 2021). En cambio, las mujeres “exmusulmanas” consideran que esta compleja relación se tiene que resolver apostando por un feminismo que no incluya ninguna religión y rechazan que haya carteles con símbolos religiosos.

Capítulo 7. Conclusiones

Esta tesis ha estado enmarcada por los debates actuales sobre la secularización y el análisis de las religiones en la esfera pública, con una atención específica al islam y las cuestiones de género. La investigación se ha centrado en casos de mujeres musulmanas y “exmusulmanas” que participan en la esfera pública, afirmando o rechazando su identificación religiosa. El objetivo principal de la tesis ha sido explorar y analizar cómo estas mujeres negocian su subjetividad y su identidad religiosa en su participación en la esfera pública. Para ello, la tesis ha combinado el análisis de las narrativas biográficas de estas mujeres con el del impacto de las estructuras de oportunidades locales de Barcelona.

Siguiendo un enfoque cualitativo, se ha explorado los procesos de construcción de la subjetividad de las mujeres analizando las características de su vida y sus experiencias, así como las diferentes reclamaciones y dilemas que deben negociar a lo largo de su participación. La investigación ha demostrado que, si bien las mujeres han encontrado limitaciones y dificultades en su participación como agentes cívicos en la esfera pública, también han sabido encontrar espacios para participar y ser escuchadas como participantes legítimas. En las siguientes páginas destaco y reflexiono sobre los principales resultados, además de sugerir posibles futuras líneas de investigación.

7.1. El islam en escena: de las experiencias personales al papel activo en la esfera pública

Esta tesis ha contribuido al estudio de una realidad sociológica compleja a la que se enfrentan las mujeres, especialmente cuando se presentan como musulmanas en la esfera pública. Mientras que son comúnmente vistas como “mujeres musulmanas oprimidas” y víctimas de su religión patriarcal, las experiencias que viven a lo largo de sus vidas son diversas. El análisis de sus trayectorias muestra que existen diferentes aspectos que inciden en sus vidas y que les hacen reflexionar constantemente sobre su identificación religiosa en el ámbito público. Entre las diferentes variables que caracterizan a todas las mujeres analizadas en esta tesis, el análisis de sus experiencias evidencia que su origen migratorio y religioso, junto con su edad, son los aspectos clave que explican las distintas trayectorias vividas, que afectan y configuran su participación social y política. Asimismo, la investigación ha mostrado que es importante hacer una distinción analítica entre mujeres migrantes, hijas de mujeres migrantes y mujeres conversas.

Mientras que hasta ahora la mayoría de las investigaciones se han centrado en el papel de las segundas generaciones y de las jóvenes musulmanas como activistas, (Amiriaux y Jonker 2006; Duderija 2007; Ghaffar-Kucher et al. 2021), en esta tesis se muestra como las mujeres migrantes adultas y mujeres conversas merecen igual atención en su participación social y política.

En el caso de las mujeres que han migrado en edad adulta, muchas veces solas, sus trayectorias muestran que han tenido que negociar las dificultades derivadas de su trayectoria migratoria y de su estatus legal. Además, esto se ha complementado con los discursos sobre el islam en la sociedad, especialmente después del 11 de septiembre y los ataques terroristas. Aunque no solamente les sucede a ellas, sus experiencias muestran el impacto directo que tienen los discursos sobre los supuestos valores islámicos opuestos, o incompatibles, a los valores occidentales (Cesari 2013). En consecuencia, ellas han tenido que negociar sus interacciones como mujeres, inmigrantes y musulmanas. De hecho, en la mayoría de los casos, estas mujeres comenzaron sus trayectorias participando en actividades sociales y políticas en su mayoría relevantes como mujeres migrantes (por ejemplo, tratando de ayudar a otras mujeres con actividades sociales y problemas relacionados con su estatus legal), pero terminaron incluyendo el tema religioso como tema principal de su agencia pública. Además, en algunos casos, también han tenido que negociar este tema religioso a través de sus hijas.

En referencia a las hijas de padres migrantes, sus experiencias son muy parecidas a las de mujeres que migraron con sus padres, siendo muy jóvenes e incluso bebés. La mayoría de ellas no recuerdan su vida en el país de origen, y su conocimiento se basa en lo que les han enseñado sus padres. Para estas mujeres, especialmente para las más jóvenes, los temas religiosos han estado cada vez más presentes en sus vidas e interacciones. Tal y como muchas explican, comenzaron a negociar estos temas cuando ya estaban en el colegio y su religión era cuestionada o sufrían discriminación. Durante su trayectoria educativa, algunas de ellas se han visto afectadas por el llamado “efecto Persépolis”, según el cual se espera que se “salven” y se quiten el velo, siguiendo los ejemplos de otras mujeres musulmanas “liberadas” (Mijares 2014).

Además, estas mujeres también tuvieron que pasar por experiencias de “extranjerización” por sus códigos raciales y étnicos que hace que no sean reconocidas como ciudadanas plenas (Beaman 2017). A pesar de haber nacido en España o de haber vivido en el país la mayor parte de su vida, e incluso de tener un estatus legal, las mujeres sufren diferentes situaciones que las hacen sentir “diferentes” y no plenamente incluidas en la sociedad española. Algunas de estas

chicas, y especialmente las incluidas en esta investigación, ya empiezan a ser conscientes de la necesidad de reivindicar la ciudadanía cultural en edades tempranas. Para las mujeres entrevistadas, este momento suele estar vinculado a un punto en el que afirman su identidad religiosa y toman una decisión consciente de reconocer plenamente sus orígenes y su religión. Aunque la mayoría de estas chicas aprenden sobre el islam a través de sus familias, suelen participar en actividades para aprender más y profundizar en su conocimiento de la religión. En este sentido, es interesante explorar cómo negocian los significados y la distinción entre “religión” y “cultura”. Como han demostrado en las entrevistas, están interesadas en aprender el verdadero conocimiento de la religión. Esto les permite establecer límites y hacer una distinción entre aquellas personas que aprenden el islam “real”, basado de las fuentes “reales”, de las que lo siguen mediante la práctica. Establecer esta distinción también les facilita reclamar su participación como musulmanas y catalanas o españolas. En ese sentido, su participación se caracteriza principalmente por la separación de los procesos migratorios, y el origen geográfico de sus padres, de la reclamación del reconocimiento de la diversidad religiosa existente en la sociedad.

Esta reafirmación religiosa también incide directamente en sus construcciones como “musulmanas” acentuando la perspectiva de género. La decisión de usar el velo es a menudo una forma de reafirmar su identidad religiosa. Son conscientes de que el velo puede convertirse en un “gancho para la interacción” y hace que las demás personas las identifiquen claramente como musulmanas (Tavory 2009). Por un lado, esto puede significar para ellas una fuente de estigmatización en la esfera pública y mayores experiencias de “extranjerización”. Por otro lado, ellas insisten en que su decisión de llevar el velo las hace sentir empoderadas y esperan tener un efecto performativo cuando participan en la esfera pública. Así, el velo se convierte en un símbolo con poder performativo que les permite tener un impacto directo en la esfera pública y reclamar “brechas de reconocimiento” como mujeres musulmanas (Lamont 2018). También se convierte en un elemento clave en su reivindicación de espacio y legitimidad en la participación social y política y su reconocimiento como ciudadanas.

En el caso de las mujeres conversas entrevistadas, como ya afirman muchos estudios, sus trayectorias son el resultado de un largo proceso de reflexión de su identidad religiosa (Madonia 2012). Además, esta conversión implica nuevos desafíos para las mujeres que comienzan a vivir experiencias de “extranjerización” y cuestionamiento, que nunca habían vivido. En este proceso, las mujeres construyen su subjetividad, pasando por una adaptación de hábitos que no significa

una ruptura con su pasado ni con el contexto en el que viven (Madonia 2012; Rogozen-Soltar 2020). Uno de los temas claves que expresan es la relación con su familia y amigos, así como las reacciones de la sociedad en general después de su conversión. A pesar de no vivir una experiencia migratoria, las mujeres conversas que usan velo experimentan una “extranjerización” o incluso una “racialización” (Galonnier 2015). Entonces, nuevamente, su identificación religiosa se ve como un marcador que no las incluye como ciudadanas plenas. Además, también necesitan ofrecer constantemente pruebas de que esta es su propia decisión y que nadie las obligó a observar el islam. En este sentido, también se ven ante la necesidad de justificar constantemente sus decisiones, especialmente en temas relacionados con el género, como el matrimonio y el feminismo (Rogozen-Soltar 2020).

Sin embargo, las mujeres conversas a veces también establecen límites para definirse como diferentes de aquellas mujeres musulmanas que han migrado o que son hijas de padres migrantes. Reconocen que para ellas es más fácil concentrarse en el aprendizaje del islam, ya que no tienen que tratar cuestiones relacionadas con la migración ni el estatus legal. De manera similar a lo que les sucede a las hijas de padres inmigrantes, para ellas es más fácil negociar la diferenciación entre cultura y religión. Además, siendo conversas, y sin haber vivido ninguna experiencia migratoria, su participación en la esfera pública es clave para desdibujar las fronteras entre definiciones que separan “ser española o catalana” de “ser musulmana”. Entonces, para ellas es más fácil reclamar el no ser excluidas de la ciudadanía cultural.

Respecto a los casos de “mujeres exmusulmanas” analizadas, es un grupo poco numeroso, por lo que la diversidad interna es menos evidente que en los casos anteriores de mujeres. Todas las mujeres entrevistadas han crecido en familias musulmanas de origen norteafricano y han aprendido su religión en casa. Pero, según explican, la mayoría ha sufrido experiencias negativas y son éstas las que las sitúan en una posición clave para criticar el islam en la esfera pública. No todas ellas se identifican con el concepto de “exmusulmanas”, pero todas comparten una fuerte visión crítica hacia la religión. Así, se definen como un grupo minoritario que necesita defender sus ideas sobre el islam, la política y el género, que no son mayoritarias en su esfera pública. Sus trayectorias no solo están influenciadas por lo que ellas han vivido en primera persona, sino que también se sienten interpeladas por los discursos de las otras mujeres analizadas en esta investigación: las que se identifican públicamente como musulmanas y participan activamente en la esfera pública. Además, también tienen un enfoque muy crítico hacia las políticas locales de diversidad religiosa ya que consideran que promueven una versión “naïf” del islam, y no

tienen en cuenta su carácter opresor. Establecen límites que las distinguen de las otras mujeres que no reconocen sus experiencias negativas o no son conscientes de ellas, mientras que critican el uso del velo como símbolo para representar la diversidad, precisamente porque también han tenido experiencias negativas hacia el velo. Una de las principales críticas que expresan es la de las mujeres “hiyabi”, aquellas mujeres que visten el hiyab y que afirman su identidad religiosa en la esfera pública como una experiencia positiva. De esta manera, establecen un límite entre ellas y lo que denominan “las mujeres hiyabi”, considerando que éstas últimas no están reconociendo las malas experiencias que tienen las mujeres musulmanas en las sociedades contemporáneas. Esta construcción de fronteras es clave en su participación social, ya que funciona como una de sus principales justificaciones para participar en la esfera pública y destacar su relevancia.

Todas estas experiencias les hacen reflexionar sobre su subjetividad, mientras deciden convertirse en agentes activos en la esfera pública a partir de la afirmación o rechazo de su identificación religiosa. Motivadas mayoritariamente por sus propias situaciones personales, las mujeres comienzan a involucrarse en diferentes tipos de reivindicaciones: ayudar a las mujeres migrantes, luchar contra el racismo y la islamofobia, tener espacios para aprender el islam, reclamar la ciudadanía como musulmanas o luchar contra el uso político del islam. Articulan estos reclamos a través de diferentes repertorios de acciones, que pueden identificarse como “sociales” o “políticas”. De hecho, esta investigación también ha demostrado la pertinencia de considerar tanto la participación “social” como la “política”. A pesar del potencial de categorizar todas las actividades sociales como parte de la “participación política”, no permite explorar la diferencia entre los dos tipos de participación y comprender cómo las mujeres enmarcan y justifican su participación pública. La mayoría de las mujeres entrevistadas afirman que participan en el ámbito social, ya que para ellas es “más fácil” involucrarse en una asociación local y combinarlo con participaciones puntuales a conferencias y eventos donde son invitadas. Esto no significa que su participación no pueda entenderse como parte de un compromiso político. Sin embargo, hacer esta distinción permite comprender cómo las mujeres actúan y negocian entre las dimensiones social y política.

Otra razón expresada por las mujeres entrevistadas y que justifica su preferencia por participar en el ámbito social es que ellas consideran que prefieren tener un impacto más real y directo en la sociedad. De hecho, varias mujeres han rechazado participar en partidos políticos porque no quieren ser utilizadas por fines electorales. Este rechazo demuestra cómo las mujeres tienen que negociar constantemente la sospecha de ser escogidas únicamente por representar una

“musulmana simbólicamente” como una práctica de tokenismo (Sinno y Tatari 2009; Vanzan 2016). Sin embargo, tal y como hemos visto a lo largo de la tesis, también hay mujeres que han aceptado participar en política después de recibir esta llamada. Siendo ya activas en el ámbito social, ellas consideran que su implicación en partidos políticos puede ser una forma de extender su compromiso, a la vez que pueden tener un impacto positivo para otras mujeres. Así, para ellas, su implicación en política se puede considerar una extensión de lo que ya habían empezado en el ámbito social. Junto con sus objetivos individuales, su participación también se puede entender como un resultado de las estrategias políticas de partidos que quieren abordar la diversidad. Esta tensión entre lo social y lo político también revela cómo los repertorios de acción no solo dependen de la agencia individual de las mujeres, sino que también están configuradas por las oportunidades y las dificultades que tienen que negociar en la ciudad de Barcelona.

7.2. Barcelona: escenario de oportunidades y dificultades

Las dinámicas locales del tejido social, político y público de Barcelona han creado condiciones favorables y desfavorables para que las mujeres participen en la esfera pública y articulen públicamente sus reivindicaciones. Las mujeres entrevistadas han tenido que negociar diferentes dilemas en torno a sus decisiones de participación y los espacios donde son invitadas o invisibilizadas. La tesis ha analizado tres tipos diferentes de estructuras: el Ayuntamiento de Barcelona y sus políticas, las asociaciones locales y los partidos políticos. También ha explorado el papel del movimiento feminista en Barcelona, como espacio potencial para enmarcar y legitimar la participación social y política de las mujeres musulmanas y “exmusulmanas”.

Respecto al Ayuntamiento de Barcelona, la existencia de políticas específicas de promoción de la diversidad religiosa se ha complementado con la agenda local sobre políticas interculturales. Una de sus consecuencias es que varios perfiles de mujeres musulmanas, tanto usando el velo como sin él, han sido invitadas para participar en actividades organizadas por el Ayuntamiento de Barcelona. Además, esta participación ha estado potenciada por la existencia de un Plan Municipal contra la Islamofobia. De hecho, uno de los resultados de este plan ha sido establecer una fecha institucional para la lucha contra la islamofobia. Ese día, y desde 2016, el Ayuntamiento ha organizado actividades abiertas en la que los vecinos y las vecinas musulmanes suelen ser los principales participantes. La existencia de este plan también ha enmarcado la organización de otras actividades contra la islamofobia, a través de otros programas del

Ayuntamiento. Además, incluso en la organización de actividades sobre diversidad religiosa, el tema del islam ha sido relevante por considerarse una de las religiones más estigmatizadas de la ciudad.

En esta línea, es interesante destacar que los atentados terroristas ocurridos en Barcelona en 2017 no supusieron una modificación de la agenda política local en materia de diversidad religiosa y contra la islamofobia. En cambio, como se ha demostrado a lo largo de los capítulos, los ataques terroristas han fomentado la percepción de que estas políticas eran importantes y el Ayuntamiento de Barcelona ha tenido un papel relevante en promover un mensaje contra el racismo y contra la islamofobia. Tal y como se evidencia en la historia que introduce esta tesis, esto también ha significado que algunas mujeres musulmanas, que son las que más sufren la islamofobia, pudieran participar en la esfera pública y tener un papel importante tomando su propia voz. Esto, además, ha supuesto la visibilidad de los símbolos religiosos en la esfera pública.

Sin embargo, a pesar de la existencia de estas políticas, para las mujeres musulmanas es aún difícil poder ser invitadas a hablar sobre temas que no están directamente relacionadas con el islam. Tanto los técnicos del Ayuntamiento de Barcelona, como las mujeres musulmanas entrevistadas, reconocen que esto es un reto pendiente. De hecho, en el equipo profesional del Ayuntamiento de Barcelona se intenta conseguir una representación real de la diversidad existente en la ciudad. De esta situación, surge el dilema clave en torno a la experiencia y la legitimidad en su participación ciudadana. Por un lado, las mujeres valoran la oportunidad de poder participar en cuestiones como la lucha contra la islamofobia, ya que es algo que están sufriendo en primera persona. Ellas quieren compartir sus experiencias y no quieren que otras personas tomen su voz. Consecuentemente, ellas piensan que participar en estas actividades es relevante para confrontar y responder a la estigmatización que sufren (Lamont y Mizrachi 2012). Por otro lado, algunas de ellas son críticas al hecho de verse empujadas a participar en estos ámbitos, mientras que preferirían poder involucrarse en otras áreas (por ejemplo, economía o restricciones sobre el COVID-19), que no están directamente relacionadas con su experiencia personal.

Este dilema demuestra que para ellas es más fácil tener legitimidad cuando hablan de sus propias experiencias. La publicación de libros autobiográficos basados en sus propias experiencias es un ejemplo de la oportunidad que estas mujeres tienen para expresar sus reclamaciones por una

ciudadanía cultural. Sin embargo, centrarse en sus experiencias puede ser problemático cuando las mujeres tienen vidas muy distintas, tal y como sucede entre algunas mujeres musulmanas y “exmusulmanas”. Mientras que las primeras se centran en la reafirmación de su identificación religiosa y la compatibilidad de ser ciudadanas plenas y musulmanas, las segundas explican principalmente sus experiencias negativas que les hicieron abandonar la religión. Esta diferencia las posiciona en muchas ocasiones en términos opuestos y ha causado confrontaciones entre ellas. Además, el segundo tipo de experiencias recibe más legitimidad ya que encajan más fácilmente con un discurso aceptado por la opinión pública.

Una alternativa fácil a las actividades organizadas por el Ayuntamiento de Barcelona ha sido la posibilidad de participar en la esfera pública a través de la existencia de varias asociaciones locales que trabajan de forma más horizontal. Para la mayoría de ellas, las asociaciones es el espacio en el que pueden desarrollar sus motivaciones e involucrarse en el ámbito social, además de ser el contexto en el que conocen a personas con las que colaborar. La variedad de asociaciones existentes puede ser clasificada en función de sus objetivos y las características de las personas que las lideran. En primer lugar, hay asociaciones de orientación social lideradas por personas musulmanas, en las que las mujeres tienen un papel de liderazgo e incluso pueden ser presidentas. En estas asociaciones organizan actividades abiertas a la sociedad por cuestiones como la lucha contra la islamofobia o el racismo. En segundo lugar, hay asociaciones de orientación social y lideradas por un grupo mixto. En esta tipología tienen los mismos objetivos que las anteriores, pero están lideradas por personas de diferentes orígenes. En tercer lugar, hay asociaciones de servicios a colectivos liderados por mujeres musulmanas que se centran en el conocimiento del islam y la promoción de actividades que responden a necesidades específicas de las mujeres musulmanas, incluyendo mujeres migrantes. El cuarto tipo de asociaciones es el que también se dirige necesidades específicas de colectivos pero lideradas por un grupo mixto. La existencia de diferentes tipos de asociaciones significa una oportunidad para las mujeres para estar involucradas en diferentes ámbitos, ya que pueden ser activas en diferentes temas y formatos. Sin embargo, la falta de tiempo libre y las tensiones que emergen en su participación a veces dan a lugar a distintos dilemas.

Una de las tensiones principales que emergen de estos espacios es la relacionada con el público de las asociaciones y el público objetivo de sus actividades. Por un lado, afirman que su participación como musulmanas es clave para desafiar los estereotipos que sufren. Como respuesta a esta cuestión tan relevante, junto con las críticas al funcionamiento de las mezquitas

y los oratorios musulmanas, se han creado asociaciones de orientación social y lideradas por personas musulmanas, como “Joventut Multicultural Musulmana”. Esta asociación, por ejemplo, pone claramente el foco en su identidad religiosa, mientras que la mayoría de sus actividades han estado dirigidas al público en general. Sus actividades pueden tener el potencial de cambiar estereotipos hacia los musulmanes y ayudar a promover la idea que los jóvenes españoles y catalanes también pueden ser musulmanes y no deberían ser excluidos de la ciudadanía. Por otro lado, la mayoría de las asociaciones de servicios a colectivos se han creado considerando el país de origen de las mujeres musulmanas, como la “Associació de Dones Marroquines de Catalunya” o “Minhaj-ul-quoran”. Aunque la participación de otras mujeres no está excluida, la existencia de estas asociaciones también implica la negociación de las mujeres entre los límites religiosos y los límites étnicos y raciales. Así, mientras que ellas se identifican como musulmanas, su participación también se intersecciona con su identificación como migrantes o, por ejemplo, como mujeres negras. Consecuentemente, tienen que negociar estos límites para poderse definir como participantes legítimas.

Además, en relación con este dilema, las mujeres también deben considerar la diversidad interna que existe entre las mujeres musulmanas. La mayoría de las mujeres que participan en los eventos han emigrado de Marruecos o son hijas de padres marroquíes, lo que puede ser comprensible si se tiene en cuenta que los marroquíes son la comunidad más grande entre los musulmanes de Barcelona. Como resultado, especialmente perfiles de mujeres como las mujeres musulmanas negras pueden sentirse subrepresentadas en eventos contra la islamofobia. En los últimos hechos observados, esta reivindicación ha estado más presente, y algunas mujeres de origen gambiano han reclamado tener más visibilidad.

Algunos partidos políticos han desarrollado estrategias que pueden beneficiar a aquellas mujeres que quieren tener un impacto en la sociedad a través de la participación en política. A pesar de que ninguno de los partidos políticos analizados aborda la cuestión religiosa de forma directa, se incluye de forma indirecta cuando se aborda la diversidad en términos de países de origen. Tal y como han afirmado los representantes políticos entrevistados, especialmente en el caso de mujeres musulmanas que usan el velo, su participación se puede considerar un aspecto positivo para la promoción de la diversidad religiosa. Esto se ha traducido en una oportunidad para mujeres musulmanas que han querido participar de forma más institucional. Además, aunque ellas expresan que estaban motivadas en participar en política, en muchas ocasiones esto no es resultado únicamente de su propia iniciativa. La mayoría reconocen que alguien explícitamente

las llamó para participar, a menudo en un periodo cercano a las elecciones. Ellas explican que la invitación fue una forma de responder una situación necesaria, y muchas de ellas decidieron que participar política era una buena oportunidad para poder participar dentro del mismo sistema, practicando lo que se denomina “ciudadanía disidente” (Maira 2009). Sin embargo, estas estrategias de los partidos políticos, junto con el hecho de que no tienen una posición clara hacia la religión, ha dificultado y problematizado la participación de las mujeres en política. Como se ha afirmado más arriba, las mujeres necesitan negociar las oportunidades que reciben para poder ser visibles y poderse involucrar en el ámbito político, mientras que son críticas a posibles prácticas de tokenismo. En esta línea, es importante destacar que únicamente mujeres musulmanas de origen migrante han sido las que las han llamado a participar, y ninguna de las mujeres conversas entrevistadas participan en el ámbito político ni han recibido invitación para hacerlo.

En referencia al dilema del tokenismo en la participación política, también es importante señalar que existen tensiones en torno los temas que las mujeres musulmanas abordan públicamente. Ellas reconocen que la visibilidad de mujeres musulmanas en política es positiva, como representación de la diversidad y para poder ser referentes de otras mujeres. Así, suelen destacar figuras como la de Najat Driouech- la primera diputada en el Parlamento Catalán usando velo- ya que puede ser un referente positivo para otras mujeres y chicas. Sin embargo, muchas de ellas insisten en que su participación no solo es relevante por temas como la lucha contra la islamofobia o el racismo, sino que también deberían aparecer en TV y en los medios de comunicación hablando sobre otros temas como la pandemia de la COVID-19. Además, mientras que las mujeres musulmanas ven las figuras como la de Najat Driouech como referentes positivos para su implicación en política, las mujeres “exmusulmanas” consideran que con su participación se legitima el uso del hiyab, ocultando las cuestiones negativas y creando una influencia negativa para las jóvenes. La mayoría de sus críticas se dirigen también a la manera en que ciertos partidos políticos están usando el islam para obtener votos, sin criticar las posibles implicaciones negativas. En este contraste de posicionamientos, es interesante también destacar que otras figuras políticas que son musulmanas, pero no usan el velo, como Salwa el Gharbi, apenas son mencionadas por la mayoría de estas como otro posible ejemplo de representación de la diversidad religiosa.

Finalmente, el movimiento feminista en Barcelona también ha demostrado tener una posición ambivalente hacia la religión, lo que ha dificultado que las mujeres musulmanas entrevistadas

enmarquen su participación dentro de la agenda feminista hegemónica. En la tesis también se ha mostrado cómo las mujeres musulmanas toman diferentes posiciones frente al movimiento feminista, como resultado de las situaciones que han vivido, junto con los procesos de negociación de fronteras por los que han pasado para definir el movimiento y la agenda feminista. La existencia de estos posicionamientos es también principalmente resultado de sus experiencias de estigmatización que han sufrido, especialmente en manifestaciones del 8 de marzo. Muchas mujeres entrevistadas han tenido que reflexionar sobre su posicionamiento hacia el feminismo, e incluso algunas han abandonado el movimiento feminista, ante las situaciones difíciles por las que han pasado intentando ser aceptadas como feministas. Sin embargo, por lo que ellas explican, también se evidencia que les gustaría poder ser reconocidas como feministas, ya que la perspectiva de género es una de las cuestiones claves de su participación en la esfera pública. En el caso de las mujeres “exmusulmanas”, todas demuestran tener una posición leal al movimiento feminista hegemónico, pero ellas insisten en que se debe excluir cualquier referencia a las religiones. En esta misma línea, ellas son muy críticas con la inclusión de las mujeres con velo como símbolo de la diversidad para ser utilizado en los carteles feministas y materiales similares.

7.3. Religión, agencia e interacción: identificación religiosa y participación en la esfera pública.

En suma, a través de la participación social y política, tanto mujeres musulmanas como “exmusulmanas” buscan tener un impacto en la esfera pública. Las mujeres musulmanas quieren desafiar los estereotipos y demostrar que pueden ampliar los límites de la “ciudadanía cultural” a través de su participación en el ámbito social y político. Su participación no está exenta de dilemas, sino que tienen que negociar y reflexionar sobre las condiciones, los límites y las posibilidades. Sus acciones, además, tiene el efecto performativo de poder demostrar que una agencia basada en la expresión y la afirmación religiosa es posible (Giorgi 2016)

Por un lado, su participación tiene un impacto en sus trayectorias individual y su reflexión sobre lo que significa ser una “mujer musulmana”. A lo largo de sus trayectorias y durante su participación, ellas dibujan y negocian fronteras que las definen frente a otros grupos sociales. Sus historias muestran que no hay una idea pre-establecida de “mujer musulmana”, sino que constantemente reflexionan sobre su significado estableciendo límites en la religión, la cultura, el idioma y las relaciones de género (Martínez-Cuadros et. al 2021). Además, esta construcción

de la subjetividad no solo está basada en la agencia individual, en la que la religión toma un papel relevante, sino también en el impacto del contexto estructural que afecta a sus decisiones. Siguiendo a Butler (2007), las mujeres tienen el potencial de subvertir las ideas establecidas a través de la repetición de sus pactos performativos en su participación social y política. Pueden desafiar las ideas normativas sobre religión y género, pero también actúan de acuerdo con la situación contextual en la que viven y los problemas que experimentan. Por lo tanto, la construcción de su subjetividad es también resultado de las relaciones e interacciones materiales vividas. Esto es particularmente evidente en el análisis del movimiento feminista y sus posibles definiciones como feministas. A pesar de quererse definir como tal, las mujeres toman posicionamientos distintos como resultado de las diferentes respuestas a la estigmatización que sufren (Clair et al. 2016; Lamont 2018; Lamont y Mizrahi 2012).

Por otro lado, a través de sus acciones la identificación religiosa “se hace pública” (Benhabib 1992). En la línea de la aportación de Casanova, la religión no solo sigue estando en el ámbito público, sino que se convierte en el elemento clave que justifica y enmarca su participación. Además, desde una perspectiva de género también cuestionan la división tradicional y dicotómica entre lo “femenino/masculino”, “privado/público”, y su participación como mujeres potencia la presencia de lo femenino en la esfera pública. Las mujeres interactúan en la sociedad con objetivos y reclamos específicos, pero también quieren comportarse de acuerdo con el “orden público” (Goffman 1979). Esto es particularmente evidente cuando usan sus experiencias personales y su estatus de “insiders” o “internas”, como una forma de legitimar su participación en la esfera pública y ocupar sus espacios. A través de su participación y experiencias, ellas van estableciendo límites que las definen como grupo, que a la vez tiene el potencial de suponer un cambio en la sociedad y expandir las definiciones de ciudadanía cultural. También son conscientes de que su participación puede implicar una disrupción en la esfera pública (Garfinkel 1990), pero también quieren proyectar una definición de la situación controlada en la que puedan evitar esta disrupción. Entonces, cuando están en la región anterior o “front region”, ellas desarrollan un “estilo de escena” dirigida al público y con el objetivo de poder promover una transformación social y poder cambiar la situación a largo plazo (Lichterhan y Eliasoph 2014)

Su participación es también una oportunidad para hacerse visibles y reivindicar la presencia religiosa en la esfera pública, mientras que desafían los estereotipos y pueden lograr una “ciudadanía cultural” (Isin 2017; Ong 1996; Rosaldo 1994). Sin embargo, si bien este impacto

no siempre es fácil de lograr y evaluar, las mujeres también expresan su frustración con respecto a los efectos potenciales de sus prácticas. Tanto las mujeres musulmanas como las “exmusulmanas” están expuestas a críticas, algo que puede afectar directamente a sus participación política y social. Tal y como hemos visto, una de las consecuencias es que sus experiencias suelen ser vistas como “excepción” y no se consideran legítimas para cuestionar los estereotipos de las personas musulmanas. En el caso de las mujeres musulmanas, esto es particularmente evidente a través del análisis de su posicionamiento frente al movimiento feminista. Algunas mujeres dejan de definirse como feministas, ante la imposibilidad de ser reconocidas como participantes legítimas. En el caso de las mujeres “ex musulmanas”, a pesar de que sus experiencias y discursos contra el islam ganan más legitimidad, también reciben críticas por ser islamóforas o por centrarse demasiado en sus experiencias personales. Ambos discursos nos remiten al dilema relativo a la legitimidad a partir de su conocimiento situado y el estatus de “insider”. Mientras que demuestran la importancia de tomar su propia voz, sus experiencias también evidencian la dificultad que todavía tienen de ser reconocidas como ciudadanas plenas. A pesar de sus esfuerzos por establecer fronteras y expandir los límites, sus experiencias muestran que su papel en la esfera pública es relevante, pero aún les queda un largo camino por delante.

7.4. Futuras líneas de investigación

Esta tesis es una contribución empírica al estudio de las complejas negociaciones de la identificación religiosa de las mujeres musulmanas y “exmusulmanas” en la esfera pública. Se ofrecen nuevos datos cualitativos para comprender los procesos de negociación de la agencia en relación con la religión. Esta aportación es especialmente relevante en el caso del islam y las mujeres musulmanas, ya que la mayoría de los estudios existentes se centran en otros temas como el velo, el burka y los matrimonios forzados. Sin embargo, esta investigación ha tenido limitaciones, y al reconocerlas se pueden establecer futuras líneas de investigación.

La primera de estas líneas de investigación posibles es el estudio de las experiencias de las mujeres siguiendo una metodología longitudinal, que pudiese explorar el impacto de sus trayectorias a lo largo de sus vidas. A pesar de que era una de las características principales de este proyecto de investigación, la muestra de mujeres en ocasiones era muy limitada, ya que respondía a un perfil de mujeres muy específico. Esto es especialmente evidente en el grupo reducido de mujeres “exmusulmanas” activas en la esfera pública en los últimos años. Esto no

ha sido solo un reto metodológico, sino también analítico, ya que sus experiencias difícilmente se pueden contrastar con otro grupo más amplio de mujeres. El periodo de casi cinco años de este proyecto de doctorado, junto con el uso de diferentes técnicas de investigación, ha permitido explorar algunos cambios en las trayectorias de las mujeres. Por ejemplo, mujeres que comenzaron siendo muy activas y después de una experiencia negativa, o varias, dejaron de participar en conferencias. Sin embargo, una investigación más larga podría explorar el impacto de sus trayectorias a largo plazo y las negociaciones que realizan en su vida personal y profesional. Además, una investigación longitudinal también podría beneficiar la ampliación de la muestra de mujeres que podrían ser entrevistadas.

En segundo lugar, otra línea de investigación es la inclusión de experiencias de hombres musulmanes y “exmusulmanes” que también participan en el ámbito social y político. Este proyecto se ha centrado intencionadamente en experiencias de mujeres para analizar con una perspectiva interseccional como la dimensión de género es una de las cuestiones claves de la participación. Sin embargo, algunos elementos de esta perspectiva de género no se pueden abordar porque la muestra no ha incluido casos de hombres. Futuras investigaciones podrían focalizarse en la comparación entre experiencias vividas de hombres y mujeres, para poder identificar diferencias de los roles de género y estigmas. Además, podría analizar las diferentes interacciones que pueden experimentar como hombres, especialmente debido al hecho que es menos probable que usen un símbolo religioso que los identifique como musulmanes. El estudio de estas diferencias de género podría enriquecer el análisis de la identificación religiosa en su negociación de la participación en la esfera pública.

En tercer lugar, la investigación futura podría explorar la comparación geográfica entre ciudades y países. Este proyecto fue inicialmente diseñado para ser una comparación entre Barcelona y Birmingham, con el fin de poder comparar las diferentes dimensiones estructurales que pueden afectar o promover la participación de mujeres musulmanas en la esfera pública. A raíz de la pandemia de la COVID-19 y la imposibilidad de continuar con el trabajo de campo en el Reino Unido, el proyecto se replanteó para ser un estudio de caso único. Este foco en la ciudad de Barcelona ha potenciado la posibilidad de profundizar en las características de la ciudad y sus políticas. Sin embargo, futuras investigaciones con una perspectiva comparada podrían explorar las diferencias y similitudes entre la estructura de oportunidad política Barcelona y la de otras ciudades europeas.

Chapter 7. Conclusions (versión en inglés para la Mención de Doctorado Internacional)

This dissertation has been guided by the current debates on secularisation and the analysis of religions in the public sphere, with specific attention to Islam and gender issues. The research has focused on cases of Muslim and ‘ex-Muslim’ women who participate in the public sphere by either asserting or rejecting their religious identification. The main objective of this research was to explore and analyse how these women negotiate their subjectivity and religious identity in relation to their participation in the public sphere. The dissertation combines an analysis of the biographical narratives of these women with an examination of the impact of Barcelona’s local opportunity structures.

Through a qualitative approach, the research project has explored the construction of these women’s subjectivity by analysing the characteristics of their lives and their experiences, as well as all their claims and the dilemmas that they need to negotiate before and through their participation. The research has shown that while the women have found limitations and difficulties in their participation as civic agents in the public sphere, they have also been able to carve out spaces to participate and be heard as legitimate participants. In the sections that follow, I outline and reflect on the main findings of this dissertation and point to possible future lines of research.

7.1. Islam in the scene: From personal experiences to an active role in the public sphere

This dissertation has contributed to the study of a complex sociological reality that women face, especially when they present themselves as Muslims in the public sphere. While they are commonly seen as ‘oppressed Muslim women’ and victims of their patriarchal religion, their experiences throughout their lives are diverse. The analysis of their life trajectories shows that there are different aspects that affect their lives and make them constantly reflect on their religious identification in the public sphere. More specifically, among the different variables that characterise all the women analysed in this dissertation, the analysis of their experiences reveals that their migratory and religious background, together with their age, are the key factors explaining their different life trajectories, which affect and shape their social and political participation. Likewise, my analysis shows how although most existing research has focused on

the civic engagements of young and second-generation Muslim women (Amiriaux & Jonker 2006; Duderija 2007; Ghaffar-Kucher et al. 2021), the engagements of first-generation migrant women and converts warrant equal attention.

In this regard, concerning the women who have migrated as adults, often alone, their trajectories show that they have had to negotiate the difficulties stemming from their migratory path and legal status. Moreover, this is compounded by the discourses around Islam in society, especially after 9/11 and terrorist attacks. Although it is not exclusive to them, what they tell about their experiences shows the impact of discourses that frame Islamic values as opposed to, or incompatible with, Western values (Cesari 2013). Therefore, they have had to negotiate their interactions as women, migrants and Muslims. In the majority of cases, most of these women started their trajectories by engaging in social and political activities related to being migrant women (e.g., trying to help other women with social activities and legal status issues), but some women ended up including the religious issue as a main topic of their public agency, and in some cases they also had negotiated this religious issue through their daughters.

In reference to the migrants' daughters, their experiences are like those of women who migrated with their parents at a very young age. Most of them do not remember their life in their country of origin, and their knowledge is based on what their parents have taught them. For these women, especially the younger ones, religious issues have become increasingly present in their lives and interactions. They started to negotiate these issues upon attending school and having their religion questioned and/or suffering from discrimination. During their education, some of them were affected by what is known as the 'Persepolis effect', in which they are expected to be 'saved' and unveiled through the promotion of examples of other 'liberated' Muslim women (Mijares 2014).

In addition, they had to go through experiences of 'foreignisation' due to racial and ethnic codes that exclude them from being recognised as full citizens (Beaman 2017). Despite either being born in Spain or having lived most of their lives here, and even having legal status, these women suffer from a variety of situations that make them feel 'different' and not fully included in Spanish society. Some of these girls, especially the ones included in this research, had been aware of the need to claim their cultural citizenship at an early age. For the women interviewed, this moment is often linked to a point when they assert their religious identity and take a conscious decision to fully acknowledge their origins and their religion. Although most of these girls learn

about Islam through their families, they usually engage in activities to learn more and gain deeper knowledge of their religion. In this sense, it is interesting to explore how they negotiate the meanings and the distinction between 'religion' and 'culture'. As the interviews have shown, they are interested in gaining true knowledge of religion. This allows them to draw boundaries and make a distinction between the followers who learn the 'real' Islam from the 'real' sources and those who follow it only in practice. This boundary also makes it easy for them to claim their participation as both Muslim and Catalan or Spanish. In that sense, they separate their migratory processes and parents' geographic origin from the claim of religious diversity in society.

This religion reaffirmation has also had a direct impact on their construction as 'Muslim', stressing the gender perspective. The decision to wear the veil is often a way to assert their religious identity. They are aware that the veil can become a 'hook for interaction' and will mean that people identify them clearly as Muslims (Tavory 2009). On the one hand, this can become a source of stigmatisation and greater experiences of 'foreignisation' in the public sphere. On the other, Muslim women insist that their decision to wear the veil makes them feel empowered, and they expect to have a performative effect when they participate in the public sphere. Thus, the veil becomes a symbol with performative power that allows them to have a direct impact in the public sphere and claim 'recognition gaps' as Muslim women (Lamont 2018). It is also a key element in their claim for space and legitimacy in social and political participation and their recognition as full citizens.

In the case of the converts interviewed, as many studies already state, their trajectories are a result of a long process of reflection on their religious identity (Madonia 2012). Moreover, this conversion brings about new challenges for women who start to have experiences of 'foreignisation' and questioning that they had never experienced before. In this process, the women construct their subjectivity, going through an adaptation of habits which does not entail a rupture with their past or the context where they live (Madonia 2012; Rogozen-Soltar 2020). One of the key issues that they express is their relationship with their family and friends, as well as the reactions of society at large after their conversion. Despite not having a migratory experience, veiled converts experience 'foreignisation' and even "racialisation" (Galonnier 2015). Again, their religious identification is seen as a marker that excludes them as cultural citizens. Moreover, they also need to constantly offer proof that this was their own decision and that no one obliged them to observe Islam. Therefore, they are also asked to justify their

decisions, especially regarding topics related to gender relations such as marriage and feminism (Rogozen-Soltar 2020).

Nevertheless, these women sometimes draw boundaries that define themselves as different from migrant women and migrants' daughters. They recognise that it is easier for them to focus on learning about Islam, especially due to the fact they do not need to deal with issues related to the migration and their legal status. Similar to what happens to daughters of migrant parents, it is easier for them to negotiate the distinction between culture and religion. Being converts and not having had any migratory experiences, their participation in the public sphere is the key to blurring the boundaries between definitions that separate 'being Spanish or Catalan' from 'being Muslim'. Thus, it is easier for them to condemn being excluded from cultural citizenship.

Regarding the 'ex-Muslim women' analysed, it is not a large group, so internal diversity is less evident than in the previous group of women, and their migratory backgrounds may be less relevant. They have all grown up in Muslim families with North African origins and learnt their religion at home, but as they explain, most of them have suffered from negative experiences within their families. The difficult experiences they have undergone uniquely position them to criticise Islam in the public sphere. Not all of them self-identify with the concept of 'ex-Muslim', but they all share a strong critical view of Islam. They define themselves as a minority group that needs to defend their ideas about Islam, politics and gender, who are not in the majority in their public sphere. Not only are their life trajectories influenced by what they have experienced, but they also feel challenged by the discourses of the other women analysed in this dissertation: the ones that publicly identify as Muslim, and actively participate in the public sphere. In addition, they have a very critical approach towards local religious diversity policies, as they believe that they promote a 'naïve' version of Islam and do not take account its oppressive nature. They draw boundaries that distinguish them from the other women who do not recognise their negative experiences or are not aware of them. They criticise the veil as a symbol representing diversity, precisely because they have also had negative experiences with the veil. One of the main criticisms they express is towards the 'hijabi' women, women wearing the hijab who assert their religious identity in the public sphere as a positive experience. Therefore, they set a boundary between them and what they call 'the hijabi women' and believe that the latter are not acknowledging Muslim women's negative experiences in contemporary societies. This boundary-building is key to their social participation, as it serves as one of their main justifications for participating in the public sphere.

All these experiences make them reflect on their subjectivity as they decide to become active agents in the public sphere via their affirmation or rejection of their religious identification. Mostly motivated by their own personal situations, the women start to be engaged in different types of claims: helping migrant women, fighting racism and Islamophobia, having spaces to learn about Islam, claiming citizenship as Muslims or fighting the political use of Islam. They articulate these claims through different repertoires of actions, which can be identified as either 'social' or 'political'. In fact, this research has also proven the relevance of considering both 'social' and 'political' participation. While all civic activities may be analysed as forms of 'political participation', this would preclude the possibility of exploring the difference between the two types of participation and would limit our understanding of how women frame and justify their public participation. Most women interviewed reported that they participate in the social sphere because they perceive it as 'easier' or 'more natural' to be engaged in local associations while combining it with occasional participation in conferences and events where they are invited. This does not mean that their participation cannot be understood as part of political engagement. However, making this distinction enables us to understand how the women perform and negotiate social and political dimensions of civic practice.

Another reason that the women interviewed cited to justify their preference for participating in social activities is that they saw such activities as having a direct and tangible impact. Several women refused to participate in the electoral lists of political parties because they did not want to be used for political aims. This rejection is evidence that the women felt compelled to constantly negotiate the suspicion that they were only chosen to represent 'Islam' symbolically, as a form of tokenism (Sinno & Tatar 2009; Vanzan 2016). As seen throughout the dissertation, other women have agreed to participate in politics after receiving this same call to be part of an electoral list. Already active in the social sphere, they believe that their involvement in politics can be a way to expand their engagement and provide representation for other women. Therefore, they believe that their involvement in politics adds to what they have started in the civil society. Moreover, their participation is often also a response to political parties' specific strategies that aim to embrace diversity. This tension between the social and the political also reveals how the repertoires of action not only depend on women's individual agency but are also shaped by the opportunities they have, as well as the difficulties they need to overcome in the city of Barcelona.

7.2. Barcelona: A scene of opportunities and difficulties

The local dynamics of Barcelona's public, political and social fabric have created both favourable and unfavourable conditions for women to participate in the public sphere and publicly articulate their claims. The women interviewed have had to negotiate different dilemmas around their decisions to participate and the spaces where they are either invited or invisible. This dissertation has analysed three different types of structures: the Barcelona City Council and its policies, local associations and political parties. It has also explored the role of the feminist movement in Barcelona as a potential space to frame and legitimise the social and political participation of Muslim and 'ex-Muslim' women.

Regarding the Barcelona City Council, the existence of specific policies promoting religious diversity has been complemented by the local agenda on intercultural politics. Muslim women, both veiled and unveiled, are often invited to participate in different activities organised by the City Council. Moreover, this participation has also been enhanced with the existence of a Local Plan Against Islamophobia. An important outcome of this plan has been the creation of an institutional space for the fight against Islamophobia. Since 2016, the Barcelona City Council has been organising open activities in which Muslim residents are the leading participants.

In this vein, it is also interesting to note that the terrorist attacks in Barcelona in 2017 did not change the local policy agenda on religious diversity and against Islamophobia. Instead, as the research has shown, the terrorist attacks fostered the perception that these policies were crucially important, and the City Council played an important role in promoting a message against racism and Islamophobia. As the story that introduces this thesis reveals, this also means that Muslim women, the ones that suffer from Islamophobia the most, were able to participate in the public sphere and play an important role in claiming their own voice. This can have a positive impact on the visibility of religious symbols in the public sphere.

However, despite the existence of these policies, it is still more difficult for Muslim women to be invited to talk about topics that are not directly related to Islam. Both the City Council's technical professionals and the Muslim women interviewed acknowledge that this is still a challenge. In fact, the professional team at the City Council is still working towards a real representation of population diversity. The dilemma around the experience and legitimacy of

their civic participation emerges from this situation. On the one hand, the women value the opportunity to participate in issues such as the fight against Islamophobia, as it is something that they experience firsthand. They want to share their experiences and do not want other people to claim their own voices. Consequently, they think that participating in these activities is an important way to confront and respond to the stigmatisation they suffer (Lamont & Mizrachi 2012). On the other hand, some of them are critical of the fact that they are pushed to participate, as they would prefer to be engaged in other issues (e.g., the economy, COVID-19 restrictions) unrelated to their own experience.

This dilemma shows that it is easier for them to gain legitimacy when they speak about their own experience. The publication of autobiographical books based on their own life trajectories is an example of these women's opportunity to express their claims for full cultural citizenship. However, focusing on their experience can be problematic when the women interpret their experiences very differently, as happens between Muslims and 'ex-Muslim women'. While the former focus on reaffirming their religious identity and the compatibility of being both Muslim and a full citizen, the latter group recount the negative experiences that made them abandon the religion. This positions each group of women in opposition to one another and has caused some confrontations. Moreover, the latter type of experience gains more legitimacy, as it is a discourse that is more easily accepted by public opinion.

An easy alternative to activities promoted by the City Council is participation in the public sphere through varied range of local associations that work more horizontally. For most of the women, associations are the spaces where they have developed their motivations to engage in the civic sphere and the context in which they have found the people with whom to collaborate. The range of associations can be classified according to their objectives and the characteristics of their leaders. First, there are socially-oriented associations led by Muslims, in which women play a leading role and may serve as the presidents, while they organise activities open to society based on issues such as the fight against Islamophobia and racism. Second, there are associations geared to the social domain and led by a mixed group. They have similar objectives but are led by people of different origins. Third, there are associations led by Muslim women that target services to specific collectives and focus on knowledge of Islam and promoting activities that meet the specific needs of Muslim women, including immigrant women. The fourth type of association also targets specific needs but is led by mixed group of people. The existence of these different types of associations is an opportunity for women to be engaged in different

fields, as they can be active in different issues and activities. However, the lack of personal free time and the tensions that emerge from their participation may lead dilemmas to arise.

A common tension that emerges in these spaces is related to the audience of the associations and the target of their activities. On the one hand, they claim that their participation as Muslims is crucial for challenging the stereotypes. As a response, together with their criticism of the functioning of mosques and prayer rooms, they have developed socially-oriented associations such as 'Joventut Multicultural Musulmana', an association that clearly puts the focus on their religious identity, while most of their activities target general audiences. Their activities can have a potential to change the stereotypes towards Muslims and help to promote the idea that young Spanish and Catalan citizens might also be Muslims and should not be excluded from cultural citizenship. On the other hand, most associations that target specific collectives are created considering the Muslim women's country of origin, such as 'Associació de Dones Marroquines de Catalunya' or 'Minhaj-ul-quoran'. Even though other women are not excluded from participating, the existence of these associations also implies the negotiation that women have to do between religious boundaries and ethnic and racial boundaries. Therefore, while they identify as Muslims, their participation also intersects with their identification as migrants or even black women. They need to negotiate the boundaries that define them as legitimate participants.

These women also need to consider the internal diversity that exists within Islam. Most of the women participating in events have migrated from Morocco or are daughters of Moroccan parents, which is understandable if one considers that Moroccans form the largest Muslim community in Barcelona. As a result, especially black Muslim women can feel underrepresented in events against Islamophobia. In the most recent events I observed, this claim has been more common, as women of Gambian origin have asked for more visibility.

Some political parties have developed strategies that benefit women who want to have an impact on society through their involvement in formal politics. Despite the fact that none of the political parties addresses religious identification directly, it has been indirectly included when they address diversity in terms of countries of origin. As the political representatives interviewed claimed, especially in the case of Muslim women who wear the veil, their participation can be considered a positive aspect in promoting religious diversity. Therefore, this has been an opportunity for Muslim women to participate in politics and extend their civic engagement

through more institutionalised labour. Although they state that they were highly motivated to participate in politics, this is seldom the result of their own initiative. Most of them stated that someone explicitly asked and invited them to participate, usually close to an election period. They explain that the invitation was a way to reflect, and some of them decided that participating in formal politics would be an opportunity to change the situation from within the system, practising what can be called ‘dissenting citizenship’ (Maira 2009). Nevertheless, political parties’ strategies, together with the fact that most of them do not have a clear stance towards religion, have also hindered and problematised the women’s participation in politics. As stated above, the women need to negotiate the opportunity to become more visible and involved in political issues with their awareness of tokenism. In that vein, it is important to note that only the Muslim women with migrant origins were asked to participate, and none of the converts interviewed participate in the institutional political arena or have received an invitation to do so.

In relation to the dilemma of tokenism in political participation, it is also important to state that there are tensions around the issues that Muslim women address publicly. The women recognise that the visibility of Muslim women in political parties is positive, as a way of representing diversity and providing examples for other women. Thus, they highlight figures such as Najat Driouech (the first member of the Catalan Parliament wearing the hijab), as she can be a positive model for other women. However, some of them insist that her participation should not be limited to issues such as the fight against Islamophobia and racism, but that she should also appear on TV and in the media to talk about transversal topics such as COVID-19. While Muslim women view figures like Najat Driouech as positive referents for their engagement in politics, ‘ex-Muslim’ women think that their public involvement legitimises the hijab, hides its perils and creates a negative influence for young girls. Most of their criticisms are targeted at the way some political parties are using Islam to get votes, uncritical of the possible negative implications. Moreover, it is interesting to note that other political figures who are also Muslim but do not wear the veil are not easily identified as Muslims, such as Salwa El Gharbi. She is hardly mentioned by most of these women as another possible example of representation of religious diversity.

Finally, the feminist movement in Barcelona has also proved to have an ambivalent position towards religion, which has made difficult for the Muslim women interviewed to frame their participation within the hegemonic feminist agenda. Throughout this dissertation, I have shown how Muslim women take different positions towards the feminist movement in accordance with

their lived experiences, together with the boundaries they have used to define the feminist movement and its agenda. The existence of these positionings is a consequence of their experiences of stigmatisation, especially on 8 March demonstrations. Many of the women interviewed have reflected on their stance towards feminism, and some have even abandoned the feminist agenda, exhausted by the difficult situations they have undergone to be accepted in it. However, to some extent they would like to be recognised as full participants in the movement, as they believe that the gender perspective is key in their participation in the public sphere. In the case of ex-Muslim women, they all show loyalty towards the feminist movement, but they claim that it must exclude any reference to religion. In this same vein, they are very critical of the inclusion of veiled women in feminist banners and the like as a symbol of diversity.

7.3. Religion, agency and interaction: Religious identification and participation in the public sphere

Overall, through either social or political participation, both Muslim and ‘ex-Muslim’ women aim to have an impact in the public sphere. Muslim women want to challenge the stereotypes and show that they can expand the boundaries of cultural citizenship through their engagement in civic and political issues. Their participation is not free of dilemmas, but they deal with it and reflect on the conditions, limits and possibilities of their participation. Their actions have also the performative effect of showing that agency rooted in religious expression and affirmation is possible (Giorgi 2016).

On the one hand, their participation has an impact on their individual trajectories and their reflection on what means to be a ‘Muslim women’. Throughout their life trajectories and during their participation, they draw and negotiate boundaries that define themselves in opposition to other social groups. Their stories show that there is not a pre-established idea of a ‘Muslim woman’, but they constantly reflect on this by drawing boundaries on religion, culture, language and gender relations (Martinez-Cuadros et al. 2021). Moreover, this construction of subjectivity is based not only on their individual agency, in which religion plays a key role, but also on the impact of the structural context that impacts their decisions. Following Butler (2007), women have the potential to subvert the established ideas through the repetition of their performative acts in their social and political participation. They can challenge the normative ideas on gender relations and religion, but they also act in accordance with the contextual situation in which they live and the problems they experience. Therefore, the construction of their subjectivity is also a

result of their material and lived relations and interactions. This is particularly evident when analysing the feminist movement and their possible definitions as 'feminists'. Despite the fact that they want to define themselves as feminists, the women take different positionalities as a result of the diverse ways of responding to stigmatisation (Clair et al. 2016; Lamont 2018; Lamont & Mizrachi 2012).

On the other hand, through their actions, their religious identification 'goes public' (Benhabib 1992). In line with Casanova's contribution, religion not only continues to be in the public sphere but also becomes the key element that justifies and frames their participation. Moreover, from a gender perspective, they also challenge the traditional division between female/male and private/public, and their participation as women also pushes the presence of the feminine public sphere. Women interact with broader society with specific aims and claims, but they also want to behave in accordance with the 'public order' (Goffman 1979). This is particularly evident when they use their personal experiences and 'insider status' as a way of legitimating their participation in the public sphere and occupying these spaces. Through their experiences and participation, they draw boundaries that define themselves as a specific group which has the potential to change society and expand the definitions of cultural citizenship. They are aware that their participation can entail a disruption in the public sphere (Garfinkel 1990), but their participation aims to project a controlled 'definition of the situation' through which they want to avoid this disruption. Therefore, when they are in the 'front region', they develop a 'scene style' targeted at the public with the aim of promoting a 'social transformation' and changing the situation in the long term (Lichterman & Eliasoph, 2014).

Their participation is also an opportunity to become visible and claim a religious presence in the public sphere, while challenging stereotypes and aiming to achieve 'cultural citizenship' (Isin 2017; Ong 1996; Rosaldo 1994). However, while this impact is not always easy to achieve and evaluate, women also express frustration regarding the potential effects of their practices. Both Muslim women and 'ex-Muslim' women are constantly exposed to criticism, which ends up affecting their political and social participation. As stated above, one of the consequences is that they are seen as an 'exception', and people do not consider their experiences as legitimate in reevaluating their stereotypes about Muslim peoples. In the case of Muslim women, this is particularly evident through the analysis of their positioning towards the feminist movement. Some women 'exit' the movement because of their disappointment at not being recognised as legitimate participants. In the case of 'ex-Muslim' women, despite the fact that their experiences

and discourses against Islam are gaining more legitimacy, they have also been criticised for being Islamophobic and for focusing too much on their personal experiences. Both discourses recall the dilemma around their legitimacy based on their situated knowledge and their 'insider status'. While their experiences show the importance of claiming their own voice, they also show the difficulties of being recognised as full cultural citizens. Despite their efforts to draw and expand boundaries, their experiences show that their role in the public sphere is important, but they still have a long way to go.

7.4. Further research agenda

This dissertation is an empirical contribution to the study of Muslim women's complex negotiations of religious identification in the public sphere. It offers new qualitative data to understand processes of subjectivity construction and of the negotiation of agency in relation to religion. This contribution is especially relevant in the case of Islam and Muslim women, as most of the existing studies focus on other topics such as the veil, the burka and forced marriages. However, this research also has limitations, and acknowledging them facilitates the development of a future research agenda.

The first such line of research is the study of women's experiences using a longitudinal methodology that could explore the impact of their trajectories throughout their lifetimes. Even though this was one of the salient characteristics of this research project, the sample of women was limited, as it reflected a very specific profile of women. This was especially evident in the case of 'ex-Muslim' women who have been active in the public sphere in recent years, which is still a very small group. This is not only a methodological challenge but also an analytical one, as their experiences cannot be contrasted with a wider group of women. The almost 5-year period of this doctoral project, together with the use of different research techniques, has enabled it to explore some changes in the women's trajectories, such as women who started being very active and decided to stop participating in conferences after a bad experience, and vice-versa. However, further research could explore the impact of their trajectories in the long run and the negotiations throughout their personal and professional lives. Moreover, this longitudinal research could also lead to an expansion of the sample of women that could be interviewed.

Second, another research line is the inclusion of experiences of Muslim men and ‘ex-Muslim’ men who also participate in the social or the political sphere. This study intentionally focused on the experiences of women, using an intersectional perspective to analyse how the gender dimension is one the key elements in their participation. However, some elements of this gender dimension cannot be examined because the sample did not include cases of Muslim and ‘ex-Muslim’ men. Further research could focus on comparing the experiences of men and women to identify the differences in gender roles and stigmas. Moreover, it could analyse the different interactions that they might experience as men, especially due to the fact that it is less likely for men to have a religious symbol that can identify them as Muslims. The study of these gender differences could enrich the analysis of religious identification in the negotiation of their participation in the public sphere.

Third, future research could also explore differences between diverse cities and countries. This doctoral project was initially designed to be a comparison between Barcelona and Birmingham. The comparative framework was intended to help elucidate the different structural conditions that influence Muslim women’s participation in the public sphere. Due to the start of the COVID-19 pandemic and the impossibility of continuing the fieldwork in the United Kingdom, the research was redesigned to be a single case study. Further research might explore the differences and similarities between Barcelona’s structures of political and social opportunity and those in other European cities.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. 2002. «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others». *American Anthropologist* 104(3):783-90.
- Acker, Sandra. 2001. «In/out/side: Positioning the researcher in feminist qualitative research». *Resources for Feminist Research* 28:153-72.
- Adlbi, Sirin. 2012. «Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción de “la mujer musulmana”». Universidad Autónoma de Madrid.
- Adlbi, Sirin. 2012. «La Construcción de La Islamofobia En Las Relaciones Internacionales». *Relaciones Internacionales* 19.
- Adler, Richard, y Judy Goggin. 2005. «What Do We Mean By “Civic Engagement”?» *Journal of Transformative Education* 3:236-53. doi: 10.1177/1541344605276792.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press.
- Ahmed, Sara. 2018. *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Akhmatshina, Enesh K., y Sergey B. Nikonov. 2016. «Mass Media, Freethinking and Civic Position: From the Middle East to the European Continent». *Global Media Journal* 14(27).
- Ali, Zahra. 2016. «Feminismos islámicos». Pp. 153-76 en *Feminismos islámicos*, editado por R. Grosfoguel. Caracas: El perro y la rana.
- Allievi, Stefano. 2006. «The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier Narratives on the Hijab and Other Issues». en *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, editado por K. van Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press.
- Amiriaux, Valérie, y Gerdien Jonker, eds. 2006. *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeld: Transcript.
- Ammerman, Nancy. 2007. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press.

Andre, Virginie, y John L. Esposito. 2016. «Apostasy and Blasphemy: A Clash of Freedoms – Speech and Religion». *Islam and Christian–Muslim Relations* 27(1):1-2. doi: 10.1080/09596410.2015.1127671.

Arcarons, Albert F., y Jacobo Muñoz-Comet. 2018. «La generación 1.5 de inmigrantes en España. ¿La crisis de empleo les ha afectado igual que a la primera generación?» *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. doi: 10.5477/cis/reis.164.21.

Astor, Avi, Mar Griera, y Mónica Cornejo. 2019. «Religious governance in the Spanish city: hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid: : Vol 47, No 4-5». *Religion, State and Society* 47(4-5):390-404.

Avishai, Orit. 2008. «“Doing Religion” In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency». *Gender & Society* 22(4):409-33.

Bahramitash, Roksana. 2005. «The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers». *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14(2):221-35. doi: 10.1080/10669920500135512.

Barbour, John D., y Professor John D. Barbour. 1994. *Versions of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith*. University of Virginia Press.

Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Norway.

Beaman, Jean. 2017. *Citizen Outsider: Children of North African Immigrants in France*. Oakland: University of California Press.

Becci, Irene, Marian Burchardt, y Mariachiara Giorda. 2016. «Religious super-diversity and spatial strategies in two European cities -». *Current Sociology* 65(1):73-91. doi: <https://doi.org/10.1177/0011392116632030>.

Belli, Alessia. 2013. «Limits and Potentialities of the Italian and British Political Systems through the Lens of Muslim Women in Politics». Pp. 163-89 en *Muslim Political Participation in Europe*, editado por J. S. Nielsen. Edinburgh University Press.

Benhabib, Sara. 1995. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York and London: Routledge.

Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Psychology Press.

Bloemraad, Irene, Will Kymlicka, Michèle Lamont, y Leanne S. Son Hing. 2019. «Membership without Social Citizenship? Deservingness & Redistribution as Grounds for Equality». *American Academy of Arts & Sciences*.

Bosniak, Linda. 2008. *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*. New Jersey and Oxfordshire: Princeton University Press.

de Botton, Lena, Lidia Puigvert, y Fatima Taleb. 2004. *El velo elegido*. Barcelona: El Roure.

Bousetta, Hassan. 2001. *Post-immigration politics and the Political Mobilisation of Ethnic Minorities. A comparative Case-Study of Moroccans in Four European Cities*. KUB. Bruselas.

Bowen, John R. 2007. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press.

Bracke, Sara, y Nadia Fadil. 2011. «Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory? Field Notes from the 'Multicultural Debate'». *Religion and Gender* 2(1). 36-56.

Braidotti, Rosi. 2008. «In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism». *Theory, Culture & Society* 25(6):1-24. doi: 10.1177/0263276408095542.

Bramon, Dolores. 2009. *Ser mujer y musulmana*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

van den Brandt, Nella. 2014. «Secular Feminisms and Attitudes towards Religion in the Context of a West-European Society — Flanders, Belgium». *Women's Studies International Forum* 44:35-45. doi: 10.1016/j.wsif.2014.03.001.

Brown, Nadia E. 2014. «Political Participation of Women of Color: An Intersectional Analysis». *Journal of Women, Politics & Policy* 35(4):315-48. doi: 10.1080/1554477X.2014.955406.

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.

Bullock, Katherine. 2000. «Challenging Media Representations of the Veil». *American Journal of Islam and Society* 17(3):22.

Burchardt, Marian. 2016. «Recalling Modernity: How Nationalist Memories Shape Religious Diversity in Quebec and Catalonia». *Nations and Nationalism* 23(3):599-619. doi: 10.1111/nana.12233.

Burchianti, Flora, y Ricard Zapata-Barrero. 2017. «From participation to confinement: challenges for immigrants' incorporation in political parties in Spain». *Ethnic and Racial Studies* 40(5):830-50. doi: 10.1080/01419870.2016.1259488.

Burke, Kelsy C. 2012. «Women's Agency in Gender. Traditional Religions: A Review of Four Approaches». *Sociology Compass* 6(2):122-33.

Butler, Judit. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Cazarin, Rafael, y Mar Grier. 2018. «Born a pastor, being a woman: biographical accounts on gendered religious gifts in the Diaspora». *Culture and Religion* 19(4):451-70. doi: 10.1080/14755610.2018.1534749.

Cefaï, Daniel. 2012. «¿Qué es una arena pública? Algunas pautas para un acercamiento pragmático». en *La herencia del pragmatismo. Conflictos de urbanidad y pruebas de civismo*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.

Celis, Karen, Silvia Erzeel, y Liza Mügge. 2015. «Intersectional Puzzles: Understanding Inclusion and Equality in Political Recruitment». *Politics & Gender* 11(4):765-70. doi: 10.1017/S1743923X15000501.

Celis, Karen, Silvia Erzeel, Liza Mügge, y Alyt Damstra. 2014. «Quotas and Intersectionality: Ethnicity and Gender in Candidate Selection». *International Political Science Review* 35(1):41-54. doi: 10.1177/0192512113507733.

Cesari, Jocelyne. 2013. *Why the West Fears Islam. An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*. New York: Palgrave Macmillan.

Cesari, Jocelyne, y José Casanova, eds. 2017. *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*. Oxford University Press.

Chen, Carolyn. 2005. «A self of one's own: Taiwanese immigrant women and religious conversion». *Gender & society* 19(3):336-57.

Cho, Sumi, Kimberlé Williams Crenshaw, y Leslie McCall. 2013. «Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis». *Signs* 38(4):785-810. doi: 10.1086/669608.

- Choo, Hae Yeon, y Myra Marx Ferre. 2010. «Practicing Intersectionality in Sociological Research: A Critical Analysis of Inclusions, Interactions, and Institutions in the Study of Inequalities». *Sociological Theory* 28(2):129-49. doi: 10.1111/j.1467-9558.2010.01370.x.
- Chun, Jennifer Jihye, George Lipsitz, y Young Shin. 2013. «Intersectionality as a Social Movement Strategy: Asian Immigrant Women Advocates». *Signs* 38(4):917-40. doi: 10.1086/669575.
- Clair, Matthew, Caitlin Daniel, y Michèle Lamont. 2016. «Destigmatization and Health: Cultural Constructions and the Long-Term Reduction of Stigma». *Social Science & Medicine* 165:223-32. doi: 10.1016/j.socscimed.2016.03.021.
- Clarke. 2000. «Rosa Parks' performativity, habitus, and ability to play the game». *Philosophy Today* 44:160-68.
- Clot-Garrell, Anna, Victor Albert Blanco, Rosa Martínez-Cuadros, y Carolina Rubio. Forthcoming. «Religious Tastes in a Gentrified Neighbourhood: Food, Diversification and Urban Transformation in Barcelona». *Journal of Religion in Europe*.
- Collins, Patricia Hill. 1986. «Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought». *Social Problems* 33(6):S14-32. doi: 10.2307/800672.
- Collins, Patricia Hill. 2015. «Intersectionality's Definitional Dilemmas». *Annual Review of Sociology* 41(1):1-20. doi: 10.1146/annurev-soc-073014-112142.
- Coll-Planas, Gerard. 2012. «“El circo de los horrores”: Una mirada interseccional a las realidades de lesbianas, gays, intersex y trans». Pp. 255-76 en *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, editado por R. L. Platero Méndez,. Bellaterra.
- Cornejo, Mónica, y Julia Heredero. 2018. «Cuando las culturas se escriben sobre el cuerpo de las mujeres. aspectos antropológicos y feministas sobre la vestimenta religiosa». *Antropología cultural del vestido: perspectivas sobre el burkini* 13-32.
- Crenshaw, Kimberle. 1989. «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics». *University of Chicago Legal Forum* 139-67.
- Crenshaw, Kimberle. 1991. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review* 43(6):1241-99. doi: 10.2307/1229039.
- Davids, Nuraan. 2015. «Are Muslim Women in Need of Islamic Feminism? In Consideration of a Re-Imagined Islamic Educational Discourse». *British Journal of Religious Education* 37(3):311-

25. doi: 10.1080/01416200.2014.944096.

Degen, Monica. 2017. «Urban Regeneration and “Resistance of Place”: Foregrounding Time and Experience →». *Space and Culture* 20(2):141-155. doi: 10.1177/1206331217697136.

van Deth, Jan W. 2014. «A Conceptual Map of Political Participation». *Acta Politica* 49(3):349-67. doi: 10.1057/ap.2014.6.

Devillard, Marie Jose, Adela Franzè, y Álvaro Pazos. 2012. «Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo etnográfico». *Política y Sociedad* 49(2):353-69.

Diamond, Larry Jay, y Leonardo Morlino. 2004. «The Quality of Democracy: An Overview. An Overview». *Journal of Democracy* 15(4):20-31. doi: 10.1353/jod.2004.0060.

Direcció General d'Afers Religiosos. 2020. *Mapa religiós de Catalunya*.
<https://justicia.gencat.cat/ca/ambits/afers-religiosos/estudis/Mapa/>.

Douhaibi, Ainhoa Nadia, y Salma Amazian. 2019. *La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y prevención antiterrorista*. Oviedo: Editorial Cambalache.

Duderija, Adis. 2007. «Literature Review: Identity Construction in the Context of Being a Minority Immigrant Religion: The Case of Western-Born Muslims». *Immigrants & Minorities* 25:141-62. doi: 10.1080/02619280802018132.

Dwyer, Sonya Corbin, y Jennifer L. Buckle. 2009. «The Space Between: On Being an Insider-Outsider in Qualitative Research.» *International Journal of Qualitative Methods* 8(1):54-63.

Easat-Daas, Amina. 2020. *Muslim Women's Political Participation in France and Belgium*. Switzerland: Springer Nature Switzerland AG.

El Hachmi, Najat. 2019. *Siempre han hablado por nosotras*. Barcelona: Destino.

El Mouali Samadi, Fatiha. 2021. «Inmigración del Sur global: relatos silenciados». *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder* 12(1):11-21. doi: 10.5209/geop.73530.

Esteban, Mari Luz. 2019. *El feminismo y las transformaciones en la política*. Bellaterra.

Estruch, Joan. 2015. *Entendre les religions. Una perspectiva sociològica*. Barcelona: Editorial Mediterrània.

Eyadat, Zaid. 2013. «Islamic Feminism: Roots, Development and Policies». *Global Policy* 4(4):359-68. doi: <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12057>.

Fadil, Nadia. 2015. «“We Should Be Walking Qurans”: The Making of an Islamic Political Subject». Pp. 53-78 en *Politics of Visibility*. transcript Verlag.

Fleischmann, Fenella, y Karen Phalet. 2012. «Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: a comparative analysis across four capital cities». *Ethnic and Racial Studies* 35(2):320-41. doi: 10.1080/01419870.2011.579138.

Fraser, Nancy. 1997. «False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler». en *Justice Interruptus*. Routledge.

Fraser, Nancy. 2007. «Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice». *Studies in Social Justice* 1(1):23-35. doi: 10.26522/ssj.v1i1.979.

Frégosi, Franck. 2013. «Muslim Collective Mobilisations in Contemporary Europe: New Issues and New Types of Involvement». en *Muslim Political Participation in Europe*. Edinburgh University Press.

Fuller, Sylvia, Paul Kershaw, y Jane Pulkingham. 2008. «Constructing ‘active citizenship’: single mothers, welfare, and the logics of voluntarism». *Citizenship Studies* 12(2):157-76. doi: 10.1080/13621020801900119.

Galonnier, Juliette. 2015. «The racialization of Muslims in France and the United States: Some insights from white converts to Islam.» *Social Compass* 62(4):570-83.

Ganuza, Ernesto Ganuza, y Francisco José Francés. 2008. «¿A qué llamamos participar en la democracia? Diferencias y similitudes en las formas de participación». *Revista Internacional de Sociología* LXVI(49):89-113.

Garcés, Blanca. 2018. «CIDOB - 17A: Barcelona cambia de guion». *CIDOB Report* (2):21-32.

García-Romeral, Gloria. 2013. «Comunitats Islàmiques de Catalunya. Desenvolupament comunitari, moviments i organitzacions islàmiques». *DivÈrsia. Revista de la Càtedra sobre diversitat social de la Universitat Pompeu Fabra* (3).

García-Romeral, Gloria, y Mar Griera. 2011. «La construcció de l'islam com a objecte de polítiques públiques a Catalunya». Pp. 231-53 en *Societat Catalana*. Barcelona: Associació Catalana de Sociologia.

- Garfinkel, Harold. 1990. *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Gest, Justin. 2010. *Apart: Alienated and Engaged Muslims in the West*. London, UK: Hurst & Co.
- Gest, Justin. 2015. «Reluctant pluralists: European Muslims and essentialist identities». *Ethnic and Racial Studies* 38(11):1868-85. doi: 10.1080/01419870.2014.920092.
- Ghaffar-Kucher, Ameena, Thea Abu El-Haj, Arshad Ali, Michelle Fine, y Shirazi Roozbeh. 2021. «“Muslims are Finally waking up”: post-9/11 American immigrant youth challenge conditional citizenship.» *Ethnic and Racial Studies* 45(6):1054-74. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1957491>.
- Gil Flores, Daniel. 2019. «Islamofobia, racismo e izquierda: discursos y prácticas del activismo en España». Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Gil, Silvia L. 2011. *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Giorgi, Alberta. 2016. «Gender, Religion, and Political Agency: Mapping the Field». *Revista Crítica de Ciências Sociais* (110):51-72. doi: 10.4000/rccs.6371.
- Giorgi, Alberta. 2019. «Religion and feminism. Queering the divide». *Rassegna Italiana di Sociologia* (4/2019). doi: 10.1423/96117.
- Giorgi, Alberta. 2020. «Religious feminists and the intersectional feminist movements: Insights from a case study». doi: <https://doi.org/10.1177/1350506820931134>.
- Giorgi, Alberta. 2021. «Religious Feminists and the Intersectional Feminist Movements: Insights from a Case Study». *European Journal of Women's Studies* 28(2):244-59. doi: 10.1177/1350506820931134.
- Giorgi, Alberta, y Stefania Palmisano. 2020. «Women and Gender in Contemporary European Catholic Discourse: Voices of Faith». *Religions* 11(10):508. doi: 10.3390/rel11100508.
- Goffman, Erving. 1959. *Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu. Madrid.
- Goffman, Erving. 1979. *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goffman, Erving. 1998. *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Göle, Nilüfer. 2013. *Islam and Public Controversy in Europe*. London and New York: Routledge.
- Griera, Mar. 2009. «De la religió a les religions. Polítiques públiques i minories religioses a Catalunya.» Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Griera, Mar. 2012. «Public policies, interfaith associations and religious minorities: a new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona.» *Social Compass* 59(4):570-87.
- Griera, Mar. 2016. «The governance of religious diversity in stateless nations: the case of Catalonia.» *Religion, State and Society* 44(1):13.
- Griera, Mar. 2018. «Interreligious Events in the Public Space: Performing Togetherness in Times of Religious Pluralism». Pp. 35-55 en *Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries, Interreligious Studies in Theory and Practice*. SpringerLink.
- Griera, Mar, y Marian Burchardt. 2016. «Religión y espacio público: el conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico». *Papeles del CEIC* 2016(2). doi: 10.1387/pceic.16190.
- Griera, Mar, y Maria Forteza. 2011. «New actors in the governance of religious diversity in European cities: the role of interfaith platforms». en *Religious Actors in the Public Sphere*. Routledge.
- Griera, Mar, Maria Chiara Giorda, y Valeria Fabretti. 2018. «Initiatives interreligieuses et gouvernance locale : les cas de Barcelone et de Turin». *Social Compass* 653(3):312-28.
- Grillo, Ralph, y Prakash Shah. 2012. «Reasons to Ban? The Anti-Burqa Movement in Western Europe». *MMG Working Paper*.
- Grosfoguel, Ramón, ed. 2020. *Feminismos islámicos*. Bellaterra.
- Guber, Rosana. 2001. «“La entrevista etnográfica” o “el arte de la no directividad». en *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guia, Aitana. 2014. *The Muslim Struggle for Civil Rights in Spain Promoting Democracy through Migrant Engagement, 1985-2010*. Eastbourne (UK): Sussex Academic Press.
- Guia, Aitana. 2018. «Political Muslim Women: Citizenship and Feminism in Democratic Spain». Pp. 158-80 en *Observing Islam in Spain*. Vol. 28, *Muslim Minorities*. Brill.
- Habermas, Jürgen. 2006. «Religion in the public sphere». *European Journal of Philosophy* 14(2):99-

Haddad, Yvonne Yazbeck. 2006. «The Quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam». Pp. 19-47 en *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, editado por K. van Nieuwkerk. University of Texas Press.

Hajjat, Abdellali. 2021. «La “ femme Musulmane Opprimée ” : Genèse d’un Nouveau Genre Littéraire à Succès (1988–2003)». *French Cultural Studies* 09571558211002438. doi: 10.1177/09571558211002438.

Hamido Yahia, Mimunt. 2021. *No nos taparán - Mimunt Hamido Yabia -5% en libros | FNAC*. Ediciones akal.

Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. 2001. *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

Harris, Angelique, y Susannah Bartlow. 2015. «Intersectionality: Race, Gender, Sexuality, and Class». Pp. 261-71 en *Handbook of the Sociology of Sexualities*, editado por J. DeLamater y R. F. Plante. Cham: Springer International Publishing.

Hashim, Iman. 1999. «Reconciling Islam and Feminism». *Gender and Development* 7(1):7-14. doi: 10.1080/741922938.

Hatibi, Miriam. 2018. *Mírame a los ojos. No es tan difícil entendernos*. Barcelona: Plaza & janes.

Hirschman, Albert O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline In Firms, Organizations, and States*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hudson, Wayne. 2003. «Religious Citizenship». *Australian Journal of Politics and History* 49(3):425-29.

Hughes, Melanie M. 2011. «Intersectionality, Quotas, and Minority Women’s Political Representation Worldwide». *American Political Science Review* 105(3):604-20. doi: 10.1017/S0003055411000293.

Isin, Engin. 2017. «Performative Citizenship». en *The Oxford Handbook of Citizenship*.

Izquierdo, Maria Jesús. 2007. «Ciudadanía». en *Diccionari - Mapa de Recursos Dona i Àmbit Local, Pub. Electrònica, Projecte CIP*,. Barcelona: ICPS.

Jagger, Gill. 2008. *Judith Butler: Sexual politics, social change and the power of the performative*. Routledge.

Janghorban, Roksana, Robab Latifnejad Roudsari, y Ali Taghipour. 2014. «Skype interviewing: The new generation of online synchronous interview in qualitative research». *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 9. doi: 10.3402/qhw.v9.24152.

Jenkins, Richard. 2008. *Social Identity*. London and New York: Routledge.

Joly, Danièle, y Khursheed Wadia. 2017. *Muslim Women and Power. Political and Civil Engagement in Western European Studies*. Palgrave Macmillan. London.

Kemmis, Stephen, y Robin McTaggart. 2000. «Participatory action research». Pp. 567-95 en *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: SAGE Publications.

Knott, Kim. 2009. *Insider/outsider perspectives*. 2.^a ed. Routledge.

Kook, Rebecca B., y Ayelet Harel-Shalev. 2020. «Patriarchal norms, practices and changing gendered power relations - narratives of Ultra-Orthodox women in Israel». *Gender, Place & Culture* 0(0):1-24. doi: 10.1080/0966369X.2020.1762546.

Kuppinger, Petra. 2015. «Pools, Piety, and Participation: A Muslim Women's Sports Club and Urban Citizenship in Germany». *Journal of Muslim Minority Affairs* 35(2):264-79. doi: 10.1080/13602004.2015.1051754.

Kymlicka, Will, y Wayne Norman, eds. 2000. *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press.

Lamont, Michèle. 2000. *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. Harvard University Press.

Lamont, Michèle. 2009. «Looking back at Bourdieu». *Cultural Analysis and Bourdieu* 3(1):1-15. doi: 10.1080/15332540903254444

Lamont, Michèle. 2018. «Addressing Recognition Gaps: Destigmatization and the Reduction of Inequality». *American Sociological Review* 83(3):419-44. doi: 10.1177/0003122418773775.

Lamont, Michèle, y Sada Aksartova. 2002. «Ordinary Cosmopolitanisms: Strategies for Bridging Racial Boundaries among Working-class Men.» *Theory, Culture & Society* 19(4):1-25.

Lamont, Michèle, y Nissim Mizrahi. 2012. *Responses to Stigmatization in Comparative Perspective*. New York, NY: Routledge.

Lamont, Michèle, y Virag Molnár. 2002. «The Study of Boundaries in the Social Sciences | Annual Review of Sociology». 28:167-95. doi: <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.141107>.

Lamont, Michèle, Graziella Moraes Silva, Jessica Welburn, Joshua Guetzkow, Nissim Mizrahi, Hanna Herzog, y Elisa Reis. 2018. *Getting Respect*. Princeton University Press.

Lamont, Michèle, y Ann Swidler. 2014. «Methodological Pluralism and the Possibilities and Limits of Interviewing». *Qualitative Sociology* 37(2):153-71.

Lamrabet, Asma. 2014. «El velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial». *Tabula Rasa* (21):31-46.

Lareau, Annette. 2012. «Using the Terms Hypothesis and Variable for Qualitative Work: A Critical Reflection». *Journal of Marriage and Family* 74(4):671-77. doi: 10.1111/j.1741-3737.2012.00980.x.

Lems, Johanna. 2021. «Analizando nuevas subjetividades políticas. Comunidades musulmanas en la esfera pública española». Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Lichterhan, Paul. 2008. «Religion and the Construction of Civic Identity». *American Sociological Review* 73(1):83-104.

Lichterhan, Paul. 2012. «Religion in Public Action: From Actors to Settings». *Sociological Theory* 30(1):15-36.

Lichterhan, Paul, y Nina Eliasoph. 2014. «Civic Action». *American Journal of Sociology* 120(3):798-863.

Lister, Ruth. 1997. *Citizenship : Feminist Perspectives*. Washington Square, N.Y. : New York University Press.

López Bargados, Alberto. 2018. «Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el “problema musulmán”». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (24):89-108. doi: 10.15366/reim2018.24.006.

Luckmann, Thomas. 1973. *La religión invisible, el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ágora- Sígueme.

- Madonia, Salvatore. 2012. «Experiencia y rearticulación identitaria en mujeres españolas convertidas al Islam / Experience and Re-articulation of Identity in Spanish Women Converted to Islam». *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (140):49-68.
- Mahmood, Saba. 2011. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Maira, Sunaina Marr. 2009. *Missing: Youth, Citizenship, and Empire after 9/11*. Durham: Duke University Press.
- Marshall, T. H. 1950. *Citizenship and Social Class and other essays*. Cambridge University Press.
- Martínez-Ariño, Julia. 2018. «The Evolution of Religious Diversity: Mapping Religious Minorities in Barcelona». Pp. 177-93 en *Congregations in Europe*, editado por C. Monnot y J. Stolz. Cham: Springer.
- Martínez-Cuadros, Rosa, Carolina Estesio Rubio, y Mar Griera. 2021. «Defying secularization. Biographical trajectories of young Muslim and Sikh women activists in Barcelona». *Etnografía e investigación cualitativa* 3(2021). doi: 10.3240/102936.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- McNay, Lois. 2000. *Gender and agency: Reconfiguring the subject in feminist and social theory*. Polity Press, Wiley.
- Medina, Arely, y María José Sepeda. 2019. «Feminismo islámico en la web 2.0: el caso de blogistán». *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad* (17):1-19. doi: <http://dx.doi.org/10.32870/Pk.a9n17.457>.
- Mijares, Laura. 2014. «El efecto Persépolis: procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos». Pp. 189-218 en *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*.
- Mijares, Laura, y Ángeles Ramírez. 2008. «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión». *Anales de Historia Contemporánea* 28:121-35.
- Mijares, Laura, y Ángeles Ramírez. 2021. *Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres*. Madrid: Catarata.
- Mizrachi, Nissim, y Hanna Herzog. 2011. «Participatory destigmatization strategies among

Palestinian citizens, Ethiopian Jews and Mizrahi Jews in Israel». *Ethnic and Racial Studies* 35(3):418-35. doi: DOI: 10.1080/01419870.2011.589530.

Montero, José Ramón, Joan Font Fábregas, y Mariano Torcal, eds. 2006. *Ciudadanos, asociaciones y participación en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Montero, Justa. 2019. «Prólogo». en *El feminismo y las transformaciones en la política*. Bellaterra.

Morales, Laura. 2001. «Participación Política y Pertenencia a Grupos Políticos: Los Límites de las Explicaciones Individuales y la Necesidad de Considerar el Contexto Político». *Reis* (94):153-84. doi: 10.2307/40184316.

Morales, Laura, y Fabiola Mota. 2006. «El asociacionismo en España». Pp. 77-104 en *Ciudadanos, asociaciones y participación en España*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

Moreras, Jordi. 1999. *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Edicions.

Moualhi, Djaouida. 2000. «Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social». *Papers: revista de sociologia* 291-304.

Muñoz, Gema Martín, y Ana María López Sala. 2003. *Mujeres musulmanas en España: el caso de la inmigración femenina marroquí*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.

Mushaben, Joyce Marie. 2008. «Gender, HipHop and Pop-Islam: the urban identities of Muslim youth in Germany». *Citizenship Studies* 12(5):507-26. doi: 10.1080/13621020802337931.

Nash, Jennifer C. 2008. «re-thinking intersectionality». *Feminist Review* (89):1-15.

Nash, Mary. 2007. «Repensar las representaciones mediáticas de las mujeres inmigrantes». *Institut Européen de la Méditerranée*.

Nash, Mary. 2012. *Mujeres en el mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

Nielsen, Jørgen S., ed. 2013. *Muslim Political Participation in Europe*. Edinburgh University Press.

van Nieuwkerk, Karin. 2018. *Moving In and Out of Islam*. University of Texas Press. Austin.

van Nieuwkerk, Karin van. 2006. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*.

Austin: University of Texas Press.

Norris, P., y J. Kennedy. 2002. «Democratic Phoenix Agencies , Repertoires , & Targets of Political Activism». *Political Science*.

Nyhagen, Line. 2008. «Religion, Citizenship and Participation: A Case Study of Immigrant Muslim Women in Norwegian Mosques». *European Journal of Women's Studies* 15(3):241-60. doi: 10.1177/1350506808091506.

Nyhagen, Line. 2017. «The Lived Religion Approach in the Sociology of Religion and Its Implications for Secular Feminist Analyses of Religion». *Social Compass* 64(4):495-511. doi: 10.1177/0037768617727482.

Nyhagen, Line, y Beatrice Halsaa. 2016. *Religion, Gender and Citizenship. Women of Faith, Gender Equality and Feminism*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan.

Ong, Aihwa. 1996. «Cultural Citizenship as Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States». *Current Anthropology* 37(5):737-62. doi: 10.1086/204560.

Oudenampsen, Merijn. 2016. «Deconstructing Ayaan Hirsi Ali: On Islamism, Neoconservatism, and the Clash of Civilizations». *Politics, Religion & Ideology*.

Pachucki, Mark A., Sabrina Pendergrass, y Michèle Lamont. 2007. «Boundary Processes: Recent Theoretical Developments and New Contributions». *Poetics* 35(6):331-51. doi: 10.1016/j.poetic.2007.10.001.

Palomares, María, y Joana García. 2013. *Sabers Pràctiques Feministes Una aproximació al moviment feminista de Catalunya*. Barcelona: ACSUR-Las Segovias.

Parella, Sonia. 2003. *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Anthropos Editorial.

Parés Franzi, Marc. 2014. «La participación política de los jóvenes ante el cambio de época: estado de la cuestión». *Revista Metamorfosis: Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud* 65-85.

Peace, Timothy. 2015. *European Social Movements and Muslim Activism: Another World but with Whom?* London: Springer.

Planet Contreras, Ana I., ed. 2018. *Observing Islam in Spain – Contemporary Politics and Social Dynamics* | Brill. Vol. 28. Leiden: Brill.

Platero, Raquel Lucas Platero. 2012. «Introducción: La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad». Pp. 15-72 en *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada, 2012, ISBN 978-84-7290-603-7, págs. 15-72*. Bellaterra.

Portes, Alejandro, y Rosa Aparicio. 2013. «Investigación longitudinal sobre la segunda generación en España: reporte de avance». *Real Instituto Elcano* 12.

Prado, Abdennur, ed. 2008. «Introducción: la emergencia del feminismo islámico». Pp. 7-42 en *La emergencia del feminismo islámico: selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Oozebap.

Putnam, Robert. 2002. *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad americana*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

Quivy, Raymond, y Luc Van Campenhoudt. 1992. *Manual de investigación en ciencias sociales*. Paris: Limusa.

Rahman, Momin. 2010. «Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities - Momin Rahman, 2010». *Sociology* 44(5):944-61.

Ramírez, Ángeles. 1998. «Migraciones, género e Islam. Mujeres marroquíes en España.» *Agencia Española de Cooperación Internacional*. Madrid.

Ramirez, Ángeles. 2011. *La trampa del velo: el debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Catarata.

Ramirez, Ángeles. 2014. *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra.

Read, Jennan Ghazan, y Jean P. Bartkowski. 2000. «To veil or not to veil? A case study of identity negotiation among Muslim women in Austin», *Gender & Society* 14(3):395-417.

Roberts, Dorothy, y Sujatha Jesudason. 2013. «Movement Intersectionality: The Case of Race, Gender, Disability, and Genetic Technologies». *Du Bois Review: Social Science Research on Race* 10(2):313-28. doi: 10.1017/S1742058X13000210.

Rogozen-Soltar, Mikaela H. 2020. «Striving toward Piety : Gendered Conversion to Islam in Catholic-Secular Spain». *Current Anthropology* 61(2).

Rosaldo, Renato. 1994. «Cultural Citizenship and Educational Democracy». *Cultural Anthropology* 9(3):402-11. doi: 10.1525/can.1994.9.3.02a00110.

- Ryan, Louise, y Elena Vacchelli. 2013. «“Mothering through Islam”: Narratives of Religious Identity in London». *Religion and Gender* 3(1):90. doi: 10.18352/rg.8421.
- Seglers, Alex. 2000. *Autogovern i fet religiós: Una gestió del pluralisme religiós a Catalunya*. Barcelona: Proa.
- Selby, Jennifer A. 2014. «Un/Veiling Women’s Bodies: Secularism and Sexuality in Full-Face Veil Prohibitions in France and Québec». *Studies in Religion/ Sciences Religieuses* 43(3):439-66. doi: 10.1177/0008429814526150.
- Shames, Shauna Lani. 2017. «Intersectionality and Political Ambition». *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. doi: 10.1093/acrefore/9780190228637.013.241.
- Sidlo, Katarzyna. 2016. «“Coming Out” or “Staying in the Closet” – Deconversion Narratives of Muslim Apostates in Jordan». *Marburg Journal of Religion* 18.
- Sinno, Abdulkader II, y Eren Tatari. 2009. «Muslims in UK Institutions: Effective Representation or Tokenism?» Pp. 113-34 en *Muslims in Western politics*. Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press.
- Snel, Erik, y Femke Stock. 2008. «Debating Cultural Difference: Ayaan Hirsi Ali on Islam and Women: Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe». Pp. 113-34 en *The Family in Question. Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*. Amsterdam University Press.
- Spradley, James P. 2016. *The Ethnographic Interview*. Illinois: Waveland Press.
- Stemmann, Juan José Escobar. 2008. «Activismo islámico en España». *Política Exterior* 22(124):67-81.
- Stemp-Morlock, Laura. 2012. «Blinded by the Veil». *Textile Society of America Symposium Proceedings*.
- Stevenson, Nick. 2000. *Culture and Citizenship*. London: SAGE Publications.
- Streib, Heinz, Ralph W. Hood, Barbara Keller, Csöff Rosina-Martha, y Christopher F. Silver. 2011. *Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*. Vol. 5. Vandenhoeck&Ruprecht. Göttingen.
- Sunier, Thijl. 2014. «Domesticating Islam: exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies». *Ethnic and Racial Studies* 37(6):1138-55. doi: 10.1080/01419870.2012.753151.

Swidler, Ann. 1986. «Culture in action: Symbols and strategies». *American Sociological Review* 51(2):273-86.

Tavory, Iddo. 2009. «Of Yarmulkes and Categories: Delegating Boundaries and the Phenomenology of Interactional Expectation». *Theory and Society* 39(1):49-68. doi: 10.1007/s11186-009-9100-x.

Tissot, Sylvie. 2014. «Loving Diversity/Controlling Diversity: Exploring the Ambivalent Mobilization of Upper-Middle-Class Gentrifiers, South End, Boston». *International Journal of Urban and Regional Research* 38(4):1181-94. doi: 10.1111/1468-2427.12128.

Turner, Bryan S. 1997. «Citizenship studies: A general theory». *Citizenship Studies* 1(1):5-18. doi: 10.1080/13621029708420644.

UCIDE. 2020. *Estudio demográfico de la población musulmana*. Madrid.

Vanzan, Anna. 2016. «Veiled Politics: Muslim Women's Visibility and Their Use in European Countries' Political Life». *Social Sciences* 5(21):1-14. doi: 10.3390/socsci5020021.

Velasco, Honorio. 1997. *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.

Verba, Sidney, Norman H. Nie, y Jae-On Kim. 1978. *Participation and Political Equality: A Seven Nation Comparison*. Vol. 74. New York: Cambridge University Press.

Verd, Joan Miquel, y Carlos Lozares. 2016. *Introducción a la investigación cualitativa. Fases, métodos y técnicas*. Madrid: Síntesis.

Verge, Tània, y Emanuela Lombardo. 2018. «Gender Quotas in Spain: Broad Coverage, Uneven Treatment». Pp. 126-54 en *Transforming Gender Citizenship: The Irresistible Rise of Gender Quotas in Europe, Cambridge Studies in Law and Society*, editado por R. Rubio-Marín y É. Lépinard. Cambridge: Cambridge University Press.

Verge, Tània, y Nina Wiesehomeier. 2019. «Parties, Candidates, and Gendered Political Recruitment in Closed-List Proportional Representation Systems: The Case of Spain». *Political Research Quarterly* 72(4):805-20.

Vliek, M. 2020. «Neither in nor out. Former Muslims between narratives of belonging and secular convictions in The Netherlands and the UK».

Vliek, Maria. 2019. «'It's Not Just about Faith': Narratives of Transformation When Moving Out of Islam in the Netherlands and Britain». *Islam and Christian-Muslim Relations* 30(3):323-44.

doi: 10.1080/09596410.2019.1628459.

Voas, David, y Fenella Fleischmann. 2012. «Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations». *Annual Review of Sociology* 38:525-45.

Vuola, Elina. 2001. «God And The Government: Women, Religion, And Reproduction In Nicaragua». *In Meeting of the Latin American Studies Association* 6-8.

Werbner, Pnina. 2002. *Imagined Diasporas Among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford: James Currey.

Werbner, Pnina. 2005. «Islamophobia: Incitement to religious hatred – legislating for a new fear?» *Anthropology Today* 21(1):1-9.

Woodhead, Linda. 2003. «Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-Blindness to Gendered Difference». Pp. 67-84 en *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. John Wiley & Sons, Ltd.

Yuval-Davis, Yuval. 1997. «Women, Citizenship and Difference». *Feminist Review* 57:4-27.

Zapata-Barrero, Ricard. 2015. «Intercultural policy and multi-level governance in Barcelona: mainstreaming comprehensive approach». *International Review of Administrative Sciences* 83(2):247-66.

Anexo metodológico

En este anexo se detalla la recogida de datos a través de: (1) entrevistas semiestructuradas a mujeres, (2) entrevistas a informantes clave y (3) observaciones. El trabajo de campo se ha realizado entre el 2017 y el 2022, y ha tenido lugar tanto de forma presencial como virtual.

1. Listado de entrevistas realizadas a mujeres

En esta tabla se especifica las entrevistas realizadas a mujeres musulmanas y “exmusulmanas”. Se presenta de forma sintética incluyendo los principales ejes de diferenciación de los perfiles de mujeres. La duración de las entrevistas ha sido de entre 45 minutos y una hora. Hasta el año 2019 todas las entrevistas se hicieron de forma presencial. A raíz del 2020 algunas entrevistas fueron virtuales, y otras en persona, siguiendo el criterio de preferencia de la entrevistada y las medidas sanitarias vigentes en el momento de la realización de la entrevista.

	Pseudónimo	Edad	Lugar nacimiento	Contexto migrante	Contexto religioso	Estudios (en curso o finalizados)	Tipo participación	Fecha entrevista
E-01	Laila	20-29	España	Hija de migrantes	Musulmana nacimiento	universitarios	social	19/04/2018
E-02	Zahra	30-39	Marruecos	Migrante-con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social	04/05/2018
E-03	Nahla	20-29	Marruecos	Migrante-con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social	17/05/2018
E-04	Amira	40-49	Marruecos	Migrante-sola	Musulmana nacimiento	universitarios	social	19/07/2018
E-05	Karima	20-29	Pakistán	Migrante-con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social	28/11/2018
E-06	Sara	30-39	España	No migrante	Conversa	grado medio	social	05/12/2018
E-07	Mariam	20-29	Marruecos	Migrante-sola	Musulmana nacimiento	universitarios	social	08/01/2019
E-08	Salma	20-29	España	Hija de migrantes	Musulmana nacimiento	universitarios	social	30/01/2019
E-09	Hana	30-39	España	No migrante	Conversa	universitarios	social	29/03/2019
E-10	Nadia	40-49	España	No migrante	Conversa	universitarios	social	11/04/2019
E-11	Sahar	40-49	España	Migrante-sola	Musulmana nacimiento	universitarios	social y política	15/05/2019
E-12	Yasira	20-29	España	Migrante-con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social	21/05/2019
E-13	Halima	20-29	Marruecos	Migrante-con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social	24/12/2019
E-14	Awatef	30-39	Marruecos	Migrante-con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social	17/02/2020
E-15	Ikram	40-49	España	Padres migrantes	Ex musulmana	universitarios	social y política	22/05/2020
E-16	Safia	40-49	Pakistán	Migrante-sola	Musulmana nacimiento	universitarios	social y política	25/05/2020

E-17	Ahlam	20-29	Pakistán	Migrante-con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social	22/06/2020
E-18	Maryam	40-49	Marruecos	Migrante con padres	Ex musulmana	universitarios	social	14/10/2020
E-19	Lina	20-29	Marruecos	Migrante-con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social	15/10/2020
E-20	Suraya	50-59	Marruecos	Migrante-sola	Musulmana nacimiento	universitarios	social	16/10/2020
E-21	Yasmin	20-29	España	Padres migrantes de Marruecos	Musulmana nacimiento	universitarios	social	1/11/2020
E-22	Fatou	20-29	España	Padres migrantes de Gambia	Musulmana nacimiento	universitarios	social	19/11/2020
E-23	Nadima	40-49	Marruecos	Migrante con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social y política	18/12/2020
E-24	Bushra	20-29	Pakistán	Migrante con padres	Musulmana nacimiento	grado superior	social	19/12/2020
E-25	Samira	20-29	España	Padres migrantes Marruecos	Musulmana nacimiento	universitarios	social	29/12/2020
E-26	Isatou	20-29	España	Padres migrantes de Gambia	Musulmana nacimiento	universitarios	social	15/01/2021
E-27	Zaida	20-29	España	Padres migrantes de Marruecos	Exmusulmana	universitarios	social	26/11/2021
E-28	Aisha	20-29	Marruecos	Migrante con padres	Musulmana nacimiento	universitarios	social	8/04/2021
E-29	Iris	30-39	España	No migrante	Conversa	universitarios	social	1/07/2021
E-30	Ibtissam	20-29	España	Padres migrantes de Marruecos	Musulmana nacimiento	universitarios	social y política	29/11/2021

2. Listado de entrevistas a informantes clave

En este segundo apartado se presenta el listado de entrevistas informantes claves y el perfil. También se añade información de las dos entrevistas realizadas en el marco del proyecto I+D en el que he participado durante la realización de este proyecto, cuya información también ha servido para analizar las características del contexto de Barcelona.

	Perfil informante	Fecha entrevista	Observaciones
EIC-01	Técnico/a Ayuntamiento de Barcelona	22/06/2020	
EIC-02	Técnico/a Ayuntamiento de Barcelona	13/09/2021	
EIC-03	Representante partido político ERC	28/01/2021	
EIC-04	Representante partido político PSC	21/06/2021	
EIC-05	Representante partido político En Comú Podem	8/10/2021	
EIC-06	Participante Congreso Feminismo Islámico Barcelona	27/04/2020	
EIC-07	Participante Movimiento Feminista Barcelona	26/01/2022	

EIC-08	Técnico/a Ayuntamiento de Barcelona	20/09/2019	Entrevista proyecto I+D ref. CSO2015-66198-P
EIC-09	Representante político Ayuntamiento de Barcelona	13/06/2018	Entrevista proyecto I+D ref. CSO2015-66198-P

3. Listado de observaciones realizadas

A continuación, se detalla el listado de observaciones realizadas y recogidas en el diario de campo. Tal y como se detallaba en el capítulo metodológico, las observaciones han sido oportunidades para conocer a posibles informantes e incluso establecer contactos para las entrevistas. Hasta el año 2019 todas las observaciones han sido presenciales. A raíz del 2020, la mayoría de los eventos fueron virtuales. En las notas de campo también se han añadido información sobre el tipo de difusión de estos eventos. Estas observaciones se han complementado con el seguimiento constante de redes sociales.

Fecha	Título evento	Entidad(es) organizadora(s)	Localización
24/08/2017	Acto interreligioso e interconviccional contra el terrorismo	Ayuntamiento de Barcelona, AUDIR	Museo Marítim de Barcelona
26/08/2017	Manifestación contra el terrorismo	Ayuntamiento de Barcelona	Barcelona
19/10/2017	Dones, joves i musulmanes. Agents de canvi	Joventut Multicultural Musulmana, i Justícia i Pau	Espai Jove la Fontana
3/11/2017	Jornades de la Xarxa 9 Barris Acull	9 Barris Acull, Ayuntamiento de Barcelona	Associació 9 Barris Acull
11/11/2017	Ser dona y musulmana. Fòrum de Violències de Gènere	Plataforma unitària contra les violències de gènere	Espai Francesca Bonnemaison
6/12/2017	La diversitat al Parlament	Esquerra Republicana de Catalunya	CCCB, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona
12/12/2017	Día Internacional contra la Islamofobia	Ayuntamiento de Barcelona	Barcelona, Varios espacios
9/03/2018	Somos nosotras. Celebración del día de la mujer	Joventut Multicultural Musulmana	Centre Cívic Cotxeres Borrell
20/03/2018	Cantants musulmanes davant el racisme i el masclisme	Xarxa Barcelona Antirumors	Casal de Barri del Poblenou
7/04/2018	Tercer Congreso JMM. La esencia de la familia en el Islam	Joventut Multicultural Musulmana	Institut Milà i Fontanals
11/04/2018	Más allá del feminismo blanco. Aproximaciones feministas decoloniales a problemas actuales	Departament d'Antropologia Social de la UB, Grup de Recerca en Gènere, Identitat i Diversitat (GENI) i Casa Iberoamericana de la Mujer	Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona
21/04/2018	Feminismes islàmics i resistència als fenòmens islamòfobs	Institut de Desigualtats	CCCB, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona
5/05/2018	Fòrum Social Contra la Islamofobia	Unitat contra el Feixisme i el Racisme	Espai Jove la Fontana
19/05/2018	¿Discriminación? Vamos a enfrentarla	Minhaj-ul-Quran	Minhaj-ul-Quran
23/05/2018	Iftar con los vecinos	Mercat del Clot	Centre Cultural Islàmic del Clot
29/05/2018	Iftar popular	Ateneu del Raval	Associació de Dones Marroquines de Barcelona

06/05/2018	Iftar popular	Ateneu del Raval	Associació de Dones Marroquines de Barcelona
12/06/2018	Iftar popular	Ateneu del Raval	Associació de Dones Marroquines de Barcelona
19/06/2018	Pregària interreligiosa	Basílica de Santa Maria del Pi	Associació Catalana pels Drets Civils
15/09/2018	Nit de les Religions 2018	AUDIR	Museu d'Història de Barcelona
18/09/2018	Construint aliances des dels diferents feminismes	Màster Gènere i Comunicació (UAB)	Espai Francesca Boneimasson
16/10/2018	"Minories sota sospita"	Biennal de Pensament Ciutat Oberta, Ajuntament de Barcelona	Sala Beckett
27/10/2018	Jornada "Identitats, Cultura i educació"	Citilab de Cornellà de Llobregat	Citilab de Cornellà de Llobregat
24/11/2018	"Primera Trobada de Dones Musulmanes de Catalunya"	Associació de Dones Musulmanes de Catalunya	Centre cívic Casinet d'Hostafrancs
12/12/2018	Dia internacional contra la Islamofòbia	Drets de Ciutadania de l'Ajuntament de Barcelona	CCCB, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona
21/12/2018	Conversatorio "Colonialidad y Educación"	Associació Antropologies	Casal de Barri Pou de la Figuera
19/01/2019	"La República de la Diversitat"	Esquerra Republicana de Catalunya	Espai Francesca Boneimasson
26/01/2019	"La islamofòbia, racisme d'estat"	Movimiento Moro Antirracista (uMMA)	Can Batlló
26/01/2019	Presentación Salam Shalom Barcelona	Salam Shalom	CCCB, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona
18/02/2019	"Dona i Musulmana: doble discriminació"	Centre Cívic Pati Llimona, Ayuntamiento de Barcelona	Centre Cívic Pati Llimona
5/03/2019	"Jornada sobre les ciberviolències de gènere i la participació política de les dones"	Calala Fondo de Mujeres, Front Line Defenders i Pikara Magazine, con la colaboración del CCCB y el Ayuntamiento de Barcelona.	CCCB, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona
8/03/2019	Manifestación 8 marzo	Assamblea 8M	Barcelona
21/03/2019	"El Racisme té memòria"	Espai Avinyó, Programa BCN Interculturalitat	Museu Marítim de Drassanes
21/03/2019	"Raval Antirracista"	Associació de Dones Marroquines de Barcelona, con otras entidades del Raval	Capilla de la Casa de la Misericordia
23/03/2019	Manifestación contra el racismo	UCFR	Centro de Barcelona
29/03/2019	"Mujeres líderes catalanas musulmanas"	Federació Comissió Superior de la Cultura i dels Musulmans Catalans	Museu Torre Balldovina . Santa Coloma de Gramenet
13/04/2019	"Va de llibertat"	Esquerra Republicana de Catalunya	Santa Coloma de Gramenet
29/05/2019	"Parlem de feminisme a Nou Barris"	Esquerra Republicana de Catalunya	Barcelona
14/09/2019	Nit de les Religions 2019	AUDIR	Espai Francesca Bonnemaison
17/10/2019	"Mahabbat, retorn als afectes de l'ànima"	Espai Avinyó, Programa BCN Interculturalitat	Espai Francesca Boneimasson
26/10/2019	"Primera Jornada Feminismo Descolonial"	Red de Migraciones y Desarrollo	Espai Francesca Boneimasson
14/11/2019	"Desmuntant la islamofòbia als barris"	Xarxa Antirrumors, Ajuntament de Barcelona	Centre Cultural Islàmic de Sants
30/11/2019	Cuarto Congreso JMM. "Los medios de comunicación"	Juventut Multicultural Musulmana	Espai Jove Fontana
12/12/2019	"Joves i islamofòbia a les xarxes socials"	Comissió Mixta del Pla contra la Islamofòbia i Drets de Ciutadania de l'Ajuntament de Barcelona	Palau de la Virreina
14/12/2019	Cloenda del projecte "Sóc catalana i musulmana: Parla'm en català",	Associació de Dones Musulmanes de Catalunya	Centre Cívic Cotxeres de Sants
19/03/2020	Directos online- Conversación entre Miriam Hatibi i Assia San	Assia San	Virtual

12/04/2020	“Virus del sentit: joves i recerca vital”	Biblioteques de Barcelona y Oficina de Asuntos Religiosos	Virtual
20/04/2020	Directo Feminismo- Najat El Hachmi	Casa Àrabe	Virtual
17/04/2020	Charla sobre feminismo	Yousra- Hija de la Tamazgha	Virtual
02/05/2020	Ramadan y espiritualidad	Joventut Multicultural Musulmana	Virtual
03/05/2020	Charla con Najat El Hachmi	Colectivo Neswia	Virtual
04/05/2020	Cicle- El novè mes de l'any: el Ramadà	Espai Avinyó y Oficina d'Afers Religiosos del Ayuntamiento de Barcelona	Virtual
03/05/2020	Charla con Mimunt Hamido	Mimunt Hamido	Virtual
11/05/2020	Segunda sesión ciclo “El novè mes de l'any: el Ramadà”	Espai Avinyó y Oficina d'Afers Religiosos del Ayuntamiento de Barcelona	Virtual
16/05/2020	La construcción de un islam autóctono	Directo de Kharamy con Miriam Hatibi	Virtual
23/05/2020	“El racisme a debat, amb Najat Driouech”	Jovent Republicà -Esquerra Republicana de Catalunya	Virtual
27/05/2020	Mesa final ciclo “El novè mes de l'any: el Ramadà”	Espai Avinyó y Oficina d'Afers Religiosos del Ayuntamiento de Barcelona	Virtual
28/05/2020	La izquierda y el islam- Charla con Najat El Hachmi	Colectivo feminista Towanda Rebels	Virtual
30/08/2020	Islamofobia i els racismes institucionals	Amb Ulls de Dona	Virtual
9/08/2020	La mujer musulmana en la actualidad	Minhaj-ul-quran	Virtual
19/09/2020	La Nit de les Religions 2020	AUDIR, Ayuntamiento de Barcelona	Monestir de Pedralbes
06/10/2020	Tertulia. Izquierda, laicismo y religión con Mimunt Hamido	El Jacobino	Virtual
04/12/2020	Jornadas Racismo en el mundo educativo	Marx 21	Virtual
05/12/2020	Islam, laicidad y la izquierda	Marx21	Virtual
15/12/2020	Conversatorio ser mujer musulmana en España	Fundación La Merced Migraciones	Virtual
27/12/2020	Influencers Muslims	Hisham Muhammad	Virtual
10/11/2020	Feminisme i religió: dues realitats incompatibles	Biblioteca Francesca Bonnemaïson, en col·laboració con la Oficina d'Afers Religiosos del Ayuntamiento de Barcelona	Virtual
09/06/2021	Forum Social Contra la Islamofòbia	Unitat Contra el Feixisme i el Racisme	Virtual
27/08/2021	Mesa “Islam, mujer y feminismo”	Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Sevilla	Virtual
18/09/2021	La Nit de les Religions 2021- Intervención Laila Karrouch	AUDIR, Ayuntamiento de Barcelona	Monestir de Pedralbes
22/09/2021	Taula Rodona “Dones, experiències religioses i feminisme”	AUDIR	Virtual
23/11/2021	“Feminismes, religions i llibertat de consciència: quin paper hi juga la laïcitat?”	Fundació Ferrer i Guàrdia	Virtual