EL TERCER ESPACIO DE LOS MUSULMANES EN ESPAÑA

BERTA ÁLVAREZ-MIRANDA*

RESUMEN

Los migrantes musulmanes, y sus descendientes, se enfrentan a una doble exigencia de conformidad, por parte de una comunidad religiosa que vigila la ortodoxia de sus comportamientos, y por parte de una mayoría secularizada que los ve con desconfianza. La mayoría se embarcan entonces en una sofisticada tarea de individualización de su creencia y privatización de su práctica, para hacerlas habitables en situación de migración, y así generan un tercer espacio cultural. Este artículo se apoya en un amplio conjunto de entrevistas en Marruecos y en España para mostrar que esa reelaboración religiosa tiene raíces en el país de origen, llegando a constituir un motivo para la migración, y para analizar con qué justificaciones y limitaciones se vive la transformación en el país de destino.

1. Introducción

Quienes migran de países mayoritariamente musulmanes a Europa, y sus descendientes, han de conjugar su creencia y su práctica religiosas con una participación plena en las sociedades en las que viven. Es el caso de quienes migran de Marruecos a España. Provienen de una sociedad cuyo sistema político conserva una legitimidad religiosa, siendo el rey el comendador de los creyentes y el islam la religión del Estado, y cuya vida cotidiana está sujeta a un control social comparativamente estricto y sujeto a las normas tradicionales. Si bien la sociedad marroquí lleva tiempo sometida a procesos de occidentalización parcial, la migración supone un salto a una sociedad mucho más secularizada (y de tradición católica), donde se multiplican las ocasiones para romper las normas religiosas en cuanto a las relaciones de género, la vestimenta y la alimentación, y resulta complicado cumplir las obligaciones en cuanto a los cinco rezos diarios y el ayuno anual. Este contraste incita a muchos migrantes musulmanes a una reflexión personal sobre las formas de pensar y las normas de comportamiento establecidas por su religión, que se intensifica entre sus descendientes, que crecen y se educan en Europa.

* Universidad Complutense de Madrid (berta@cps.ucm.es).

> Las ciencias sociales han descrito cómo la mayoría de los musulmanes que viven en Europa se sitúan en un "tercer espacio" de traducción entre la cultura de origen y la de destino.

Las ciencias sociales han descrito cómo la mayoría de los musulmanes que viven en Europa se sitúan en un "tercer espacio" de traducción entre la cultura de origen y la de destino, modulando su creencia en función del individualismo europeo y su práctica en función de la situación de migración. En las páginas que siguen se aplica este marco de análisis a los migrantes marroquíes en España y sus descendientes, trazando una continuidad entre los procesos de privatización religiosa entre ambos países como solución a la doble exigencia de conformidad impuestas por la mayoría autóctona y la comunidad religiosa.

Para ello el artículo se apoya en los discursos recogidos en más de un centenar de entrevistas en profundidad y en cuatro grupos de discusión, desde 2010 hasta hoy, en cinco ciudades situadas en el corredor migratorio que une Marruecos con España: con migrantes y su entorno en Larache (25 entrevistas) y Beni Mellal (26); con activistas asociativos, empresarios, profesores y estudiantes, periodistas y políticos en Madrid (20) y Ceuta (30); y con jóvenes estudiantes y trabajadores en Vitoria (10), a los que se suman los participantes en los grupos de discusión (32).

2. El tercer espacio de los musulmanes europeos

Los migrantes musulmanes se encuentran en Europa sometidos a una doble exigencia: por un lado, la mayoría secularizada y de tradición cristiana espera que difuminen sus marcadores de identidad religiosa; por otro, la comunidad religiosa demanda que respeten las normas tradicionales de comportamiento. El debate público mayoritario genera una atmósfera de desconfianza hacia su religión, considerada incompatible con los valores y modo de vida europeos, que les señala como "comunidades sospechosas", cuyas lealtades exigen aclaración y justificación (Nguyen, 2019). El aire que respiran se ha ido enrareciendo por la constatación de que el terrorismo islamista tiene inspiración internacional, pero lo protagonizan personas de origen local; por la progresiva normalización de los discursos islamófobos, centrados a menudo en cuestiones de género, y su instrumentalización en estrategias de polarización política. La comunidad religiosa, por su parte, se hace cargo de la preservación de los comportamientos ortodoxos, especialmente entre las mujeres y los jóvenes, a través de las mezquitas, pero también de las redes de parentesco y vecindario.

Estudios realizados en otros países europeos muestran que, para rebajar esta tensión, cabe emprender varios caminos. Algunos musulmanes, más inclinados a la ortodoxia, optan por una reafirmación defensiva de la literalidad de la enseñanza y una adhesión a las prácticas tradicionales, que puede ir acompañada de un esfuerzo por dar testimonio de su fe en las ocasiones en que los demás les cuestionan. Este camino suele llevar a identidades religiosas reactivas y al repliegue comunitario. La mayoría, sin embargo, emprende el camino de la individualización de su creencia y la privatización de su práctica, lo que facilita su participación en las diversas esferas de su vida social.

Estos musulmanes más reformistas se arrogan la capacidad individual de interpretar las enseñanzas, elegir líderes espirituales, y seleccionar qué prácticas y modos de comportamiento respetar, cuándo y en qué lugar hacerlo. Entienden que son libres de flexibilizar las nor-

mas religiosas para que resulten habitables en situación de migración, en busca de una creencia coherente con el principio del razonamiento autónomo, fomentado en el sistema educativo, y de una práctica compatible con la vida cotidiana en las ajetreadas ciudades europeas, desespiritualizadas y con mezcla de géneros. Se implican así en procesos muy reflexivos de reelaboración religiosa.

Como antes hicieron los cristianos europeos en su proceso de secularización, estos musulmanes tienden a privatizar su práctica religiosa, sustrayendo al control social aspectos de su vida personal y familiar que en los países de origen serían objeto de escrutinio y sanción, como entre las comunidades étnicas inmigradas. El rezo, cinco veces al día, por ejemplo, o el ayuno durante el Ramadán y su ruptura al caer el sol, se convierten en asuntos domésticos en Europa, y marcadores étnicos como la vestimenta tradicional se reservan para ocasiones de fiesta familiar o comunitaria, evitándolos en el espacio público. A menudo justifican la inobservancia situacional de las normas considerándolas fruto de culturas locales obsoletas, y no de las enseñanzas reveladas del profeta, "el verdadero islam".

Contamos con amplia evidencia de que esta estrategia de individualización y privatización de la religión es frecuente entre los musulmanes en Europa, particularmente entre los de menor edad. Por ejemplo, los jóvenes de Bruselas se adhieren a las normas escolares de pensamiento crítico y elección personal, y se sienten legitimados para reflexionar y decidir por sí mismos sobre sus creencias y prácticas religiosas (Torrekens et al., 2022). En Madrid y París, esta individualización se ha descrito como el paso de una religión ritualizada a una interiorizada, en la que priman la autenticidad y la autorrealización sobre la conformidad, una religión basada en una búsqueda íntima y en la decisión personal de "volverse religioso" (Bellavoine y Demoulin, 2021; Castien, 2003).

Por su parte, en su actividad en línea, los jóvenes musulmanes británicos de todas las tradiciones doctrinales eligen individualmente entre diversas fuentes de autoridad en su deseo de una enseñanza religiosa más auténtica y más afín a sus necesidades personales (Amin, 2019).

Estas soluciones tienen un componente de inestabilidad. Por ejemplo, muchos sienten la necesidad de justificar esta actitud más individualista, que les permite disfrutar del estilo de vida juvenil, hedonista y despreocupado en cuanto al pudor en las relaciones de género, como un paréntesis temporal, aplazando la práctica religiosa ortodoxa hasta una etapa más madura de la vida, como se deduce de investigaciones realizadas en Génova (Trucco, 2015) y Madrid (Eseverri-Mayer, 2021). Para otros la privatización adopta la forma de ocultación, por ejemplo, cubriendo velos con capuchas para desviar las miradas en el espacio público, como se describe en cuatro localidades del noroeste de Inglaterra (Mythen, 2012). La privatización nunca es completa, y la autojustificación parece necesaria tanto ante la comunidad religiosa como ante la mayoría del país de destino.

La privatización nunca es completa, y la autojustificación parece necesaria tanto ante la comunidad religiosa como ante la mayoría del país de destino.

Esta compleja tarea de reinterpretación religiosa, que afecta a todos los aspectos de la vida cotidiana, genera un "tercer espacio" (Bhabha, 2004: 51-73), diferente de la cultura de origen, en que se puede dar por supuesta la vigencia de las normas, pero también diferente

de la cultura de destino, en que esas normas se ven alterizadas. Este tercer espacio se constituye como un lugar liminal de traducción entre la cultura dominante en el hogar familiar y la comunidad religiosa, y la cultura vivida en el espacio público, en el trabajo, en la escuela, etc. Abundan en él sentimientos de desarraigo o pérdida del hogar tradicional, y de discriminación por parte de la mayoría, pero también se producen negociaciones internas e intersubjetivas muy fructíferas. La reflexión y la negociación en el tercer espacio generan formas culturales e identidades híbridas y novedosas, que evolucionan a lo largo del ciclo vital o incluso a lo largo del día, modulándose según la situación en que se encuentra el individuo. Esta tarea puede vivirse como una libertad de elección creativa y privilegiada, pero también como una agotadora carga de decisión personal ante los pequeños actos de cada día, y de autojustificación ante los demás (Muftee y León Rosales, 2022).

3. Migrar a España para escapar al control social

El deseo de individualizar la creencia y privatizar la práctica religiosa para relajar el control social sobre las conductas cotidianas se observa con frecuencia en las entrevistas realizadas en Marruecos con personas con experiencia migratoria y su entorno. Algunos de los participantes describen su relación con Dios como una cuestión personal, no intermediada por la autoridad religiosa, y menos aún por la comunidad. En palabras de un joven estudiante de Larache: "a la gente no le importa lo que hago. Eso es algo entre yo y mi Dios. La gente no tiene nada que ver conmigo". Otra informante de la misma localidad declaraba que "nadie puede obligarte a rezar. Esto es una obligación de parte de Dios". Desde este punto de vista, en contraste con la sumisión al control comunitario, la libertad de elección permite a los creyentes decidir en qué situaciones se aplican unas normas religiosas u otras, e incluso, en el extremo, si practicar o no. En palabras de un taxista de mediana edad de Beni Mellal: "La libertad es esta: si quieres un camino, lo es para ti. Si quieres el islam, lo es para ti. Lo importante es la libertad de la gente".

Esta aspiración a una religión sometida al criterio individual choca con el control social ejercido en la vida cotidiana por las autoridades religiosas y civiles y, sobre todo, por parientes y vecinos. Los jóvenes de ciudades de mediano tamaño como Larache y Beni Mellal acusan las limitaciones que esa vigilancia impone a su estilo de vida y, en especial, de ocio, y miran al otro lado del Estrecho. Para varios de los migrantes entrevistados, la sociedad española ofrece un ámbito de libertad precisamente porque allí es posible "dejar la religión en casa". El escape al control social basado en las normas tradicionales puede ser temporal, aplazando su cumplimiento a la madurez, o definitivo, implicando una reconsideración profunda de la religión.

Un joven de Beni Mellal, repatriado de España por indocumentado, decía que este era para él "el país de la alegría". Otro, en Larache, afirmaba que "En España haces lo que quieras, cuando quieras y donde quieras. Aquí no, aquí para hacer una cosa tienes que pensar mucho (...) la gente te va a mirar [y se va a preguntar] por qué lo has hecho y cuándo y no sé qué; ¿sabes?". La migración permite mantener la creencia y la adhesión a unas normas básicas de comportamiento, pero suspender, temporalmente, algunas prohibiciones referentes a la sexualidad y al consumo de alcohol sin el riesgo de sanción social que acompaña a esa suspensión en Marruecos. Así se puede participar de la diversión juvenil en público y practicar el islam en privado, prometiéndose una práctica más ortodoxa en el futuro, por ejemplo, al casarse con una mujer marroquí.

Pero la privatización religiosa puede también ser concebida como una huida definitiva del control social. Una joven desempleada de

Larache contaba de una tía suya que "le gusta mejor allí [en España], porque ella está divorciada y sabes cómo es la mentalidad aquí [en Marruecos], una mentalidad machista, falsa. Aunque ella está bien aquí, la gente no la deja tranquila, que si viste esto o lo otro. La única manera de librarse de la gente y de su mentalidad es irse fuera". La tía referida no había abandonado su creencia religiosa al migrar, sino el control social asociado a las manifestaciones más visibles, como la vestimenta o las compañías del otro sexo en el espacio público. En este caso se opta por escapar de forma permanente a unas normas de comportamiento consideradas ilegítimas tanto por ella como por su sobrina.

> La privatización religiosa puede también ser concebida como una huida definitiva del control social.

4. Individualización y privatización en España

No es tan fácil, sin embargo, sustraerse al control social de los comportamientos sujetos a normas religiosas. Una vez en España se produce la doble exigencia de conformidad. Por un lado, la comunidad musulmana, unida por redes de parentesco y vecindad en el país de origen y de destino, además de por la práctica institucionalizada en las mezquitas, extiende al nuevo país la vigilancia sobre la ortodoxia en las prácticas de sus miembros. Por otro lado, la mayoría secularizada y de tradición católica con quienes conviven los migrantes y sus hijos en los barrios, escuelas y lugares de trabajo, observa con extrañeza esos mismos comportamientos ortodoxos, los alteriza, y tiende a no reconocerlos como pertenecientes a la sociedad española.

Esta doble exigencia coloca a los migrantes ante una toma de posición compleja. Si la sociedad en sentido amplio anima a abandonar la práctica, sobre todo la más visible, la comunidad obliga a su mantenimiento. Los musulmanes tienen que cuestionarse entonces cómo y por qué mantienen unas creencias y unas prácticas que en Marruecos podrían dar por supuestas. Por ejemplo, una escritora de mediana edad residente en Madrid describe su adolescencia como una "crisis existencial" entre la "religión" y el "libre albedrío", que vivió al pasar del hogar y la familia al instituto y a unos grupos de amigos diversos, saliendo "de su zona de confort constantemente y conociendo a gente diferente, con formas de pensar distintas":

> "Hasta hace poco, siempre pensé que era imposible compaginar ambas cosas: ser un buen musulmán, un buen europeo, un buen español y ser bueno en todo, porque para los árabes (...) serás demasiado europeo y para los europeos serás demasiado árabe. Lo mismo ocurre con la religión: habrá gente religiosa [para quienes] eres una persona no religiosa y, para los no religiosos, eres una persona súper extremista. Así que, en el instituto, (...) tuve una crisis existencial: ¿estoy siguiendo esta religión porque es lo que me enseñaron de niña, porque la sociedad espera esto de mí, porque si no lo hago, la gente me juzgará, o lo estoy haciendo porque realmente quiero practicar esta religión? Y entonces, investigué los temas que me generaban dudas (...) Me dio esa paz y tranquilidad de saber que hacía las cosas porque quería y no porque me las hubieran enseñado (...) En el instituto tomé la decisión consciente de que quería ser una musulmana practicante".

Esta madrileña plantea con claridad el esfuerzo que le supuso tomar una posición personal ante las exigencias contrarias de la comunidad religiosa y la mayoría no musulmana. La priva-

tización ofrece una vía de escape a ambos escrutinios, basándose en la convicción individualista de que las normas no se respetan en función del "qué dirán" los demás, sino de su bondad y autenticidad para el individuo. Concebir la religión como una opción personal abre el camino a una consideración situacional del respeto a las normas islámicas, un rechazo a la exhibición pública del mismo, y un esfuerzo por desnudarlas de las tradiciones culturales locales.

La modulación del respeto a las normas es consecuencia de la individualización religiosa y permite al creyente negociar consigo mismo, en su relación directa con Dios, según el contexto social en que se encuentre, la intensidad de su compromiso. Así lo explican, por ejemplo, las mujeres que portan el velo en Marruecos, pero no en España, cambiando su indumentaria en el aeropuerto, o incluso lo visten en algunas situaciones y en otras no en ambos países. Otros adoptan unas prácticas y no otras, observando el rezo del viernes, pero no los otros días de la semana, o ayunando durante el Ramadán, pero consumiendo alcohol y jamón si la ocasión lo aconseja. La norma es flexible y está sujeta a decisión individual: como explica un joven migrante de vacaciones en Beni Mellal, "yo me pongo el límite a mí solo. Nadie me obliga a que no haga esas cosas... yo me obligo a mí mismo".

Otro correlato de la privatización de la práctica es la desaprobación de la exhibición pública de la propia condición religiosa: "tu amor a la religión tiene que estar en el corazón y no hace falta sacarlo a la vista para que lo sepan los demás (...) no es necesario vestir el velo para que todo el mundo conozca que eres musulmana. Puedes vestir como las españolas, pero siendo musulmana". Esta participante de mediana edad en Larache critica la superficialidad de quienes juzgan a la persona por los signos externos en vez de por la autenticidad de su fe. Centrando la atención en la devoción interior antes que en la conducta externa, se concede a sí misma permiso para vestir como le resulte más cómodo en el contexto español de extrañeza ante la vestimenta musulmana y, en general, ante la presencia de símbolos religiosos diferentes de los cristianos en el espacio público.

Por último, la privatización suele venir acompañada de una desculturización, descartándose las prácticas más visibles y ritualizadas como adherencias obsoletas de las culturas de origen a un islam más puro y deseado. Así lo afirman varios entrevistados en Ceuta, donde la comunidad musulmana es densa y muy activa. Según un joven líder asociativo, conviene desnudar la enseñanza verdadera de "las prácticas sin sentido marroquíes, que no tienen nada que ver con la religión; cada región de Marruecos tiene sus propias costumbres inventadas". Para un empresario y activista cívico de mediana edad, la desculturización puede llegar a implicar una renuncia al árabe como idioma de culto y transmisión de la tradición religiosa: "Desde que tengo uso de razón, soy español (...) y la religión se queda en mi casa (...) Hace dos años pusimos en marcha una campaña a nivel nacional para promover el islam en español; yo hablo español, no necesito que me hablen en un idioma [el árabe] que no es el mío".

Muchas mujeres atribuyen las normas convencionales en las relaciones de género a las culturas locales, antes que a las enseñanzas del profeta, ansiando ampliar sus márgenes de libertad sin renunciar a su religión. Una líder vecinal de Madrid, de mediana edad, sostiene que el "verdadero" islam otorga más valor a las mujeres que a los hombres, que las mujeres pueden divorciarse si no están sexualmente satisfechas, que Dios castigará al hombre que haga llorar a una mujer... en contraste con lo que describe como las "crueles" costumbres de las familias marroquíes, tanto aquí como allí. Relata en la entrevista cómo a lo largo de su

vida ha adaptado el uso del velo a la situación: se resistió a vestirlo de adolescente a pesar de la insistencia de los mayores de la comunidad, lo llevó después en torno a su primer matrimonio, pero decidió dejarlo de lado cuando comprobó que le impedía el acceso al empleo.

5. El repliegue en la comunidad de los más ortodoxos

No todos los migrantes musulmanes ni sus descendientes se embarcan en esos procesos de reflexión personal sobre las normas heredadas y de modulación de la práctica religiosa. Otros se adhieren a las prohibiciones más visibles, como no beber alcohol, no comer cerdo o no mostrar el pelo en el caso de las mujeres. A diferencia de quienes respetan las prohibiciones cuando visitan Marruecos, y durante reuniones familiares y comunitarias, pero no cuando se reúnen con no musulmanes, quienes aplican las normas tradicionales en todo momento pagan un alto coste social. Se enfrentan al cuestionamiento y el rechazo de los demás, o simplemente a la sensación de que "no pintan nada" en la situación. Así lo explican jóvenes entrevistados en Vitoria que, si bien participan plenamente del trabajo y la educación, optan por el repliegue comunitario durante su tiempo libre.

> Quienes aplican las normas tradicionales se enfrentan al cuestionamiento y el rechazo de los demás.

Varios varones vitorianos reunidos en grupo de discusión explican cómo mantener las prohibiciones alimentarias les aísla en el tiempo de ocio en la ciudad donde han crecido: "da igual el tiempo que estés aquí, si no escondes toda tu cultura y todo lo que vienen siendo tus padres y tal, aquí nunca te van a aceptar como eres (...) aunque salga de fiesta contigo o lo que sea: si yo no como jamón, ya somos diferentes". Otros señalan su inadaptación al no beber alcohol, en una ciudad en que "no se puede hacer gran cosa en el tema del ocio, pues como no está permitido beber [a los musulmanes] para qué vas a salir de fiesta si no te lo vas a pasar tan bien", y "un chaval que no vaya a beber, pues no pinta nada". Optan por quedarse en casa o juntarse con otros musulmanes, a pasar el rato en el parque o a cenar.

Por su parte, tres mujeres vitorianas conversan sobre cómo ser las únicas con velo de su clase en la universidad les hace sentir "que no voy a ser nunca como ellos y ya me he cansado de intentarlo", y "llegas a un nivel que te cansa y solo quieres juntarte con gente de tu entorno", porque "al final nos buscamos un espacio seguro en el que poder ser nosotras mismas, sentir como que no van a juzgarte". Para cerrar el intercambio, ironizan sobre cómo la mayoría secularizada y de tradición católica las empuja al refugio comunitario y "luego se preguntan, ah, es que solo se reúnen entre ellos".

6. A modo de conclusión

El repliegue comunitario es una solución minoritaria entre los musulmanes en España. La mayoría, sobre todo los jóvenes crecidos en el país, se embarcan en la compleja y sofisticada tarea de reconsiderar las creencias y modular las prácticas tradicionales según las situaciones del día a día. Una religiosidad más individualizada les abre opciones personales a la hora de aplicar las normas, y una práctica más privatizada les permite participar de la vida social mayoritaria sin renunciar a lo que consideran un "islam verdadero", liberado de adherencias culturales de los lugares de origen. Algunos habían iniciado esta transformación

ya en el país de origen, e incluso habían migrado para poder desarrollarla, y gracias a ella encuentran un doble refugio en el país de destino, frente a las exigencias mayoritarias y comunitarias, en un tercer espacio inestable pero propio.

BIBLIOGRAFÍA

Amin, H. (2019). British Muslims Navigating between Individualism and Traditional Authority. *Religions, 10*(6), 354.

Bellavoine, C., y **Demoulin, J.** (2021). Jeunes musulman.es de quartier populaire: construire sa pratique religieuse. *Idées & Territoires*, 4, 4-11.

Bhabha, H. K. (2004). *The location of culture*. Taylor & Francis.

Castien, J. I. (2003). *Las astucias del pensamiento*. Madrid: Comunidad de Madrid.

Eseverri-Mayer, C. (2021). Are suburban youth becoming more traditional? *Journal of International Migration and Integration*, 22, 1.329-1.347.

Muftee, M., y **León Rosales, R.** (2022). We just want to make art. *European Journal of Women's Studies, 29*(4), 559-576.

Mythen, G. (2012). Identities in the third space? Solidity, elasticity and resilience amongst young British Pakistani Muslims. *The British Journal of Sociology, 63*(3), 394-411.

Nguyen, N. (2019). *Suspect communities: Anti-Muslim racism and the domestic War on Terror*. University of Minnesota Press.

Torrekens, C., Bensaïd, N., y **Kavadias, D.** (2022). Young Belgian Muslims: Between religious reactivity and individualization. *Ethnic and Racial Studies, 45*(11), 2.049-2.068.

Trucco, D. (2015). Jeunes, musulmans et italiens (ou presque). *Pôle Sud*, 43, 29-42.