

## Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid

### Fighting subalternity: claims among the Muslim population in Madrid

Laura MIJARES MOLINA y Johanna Martine LEMS<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid

[laura.mijares@filol.ucm.es](mailto:laura.mijares@filol.ucm.es)

[jmlems@ucm.es](mailto:jmlems@ucm.es)

Recibido 2/5/2018. Revisado y aprobado para publicación 15/6/2018

**Para citar este artículo:** Laura MIJARES MOLINA y Johanna Martine LEMS (2018), "Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, 109-128.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.007>

### Resumen

En el contexto actual de islamofobia generalizada y proliferación de organizaciones de lucha contra la misma, este artículo tiene como objetivo analizar la predisposición de las personas musulmanas a participar en algún tipo de iniciativa común centrada o no en la lucha contra la discriminación. El objetivo es averiguar si existe entre la población musulmana de Madrid una conciencia colectiva subalterna basada en la musulmanidad que articule cualquier expresión de reivindicaciones organizadas o no colectivamente. Mediante la aplicación del modelo del estatus de Fraser (2000) y a partir del material de seis grupos de discusión celebrados en octubre 2016, en este artículo analizamos la naturaleza de dichas reivindicaciones.

**Palabras clave:** islamofobia, subalternidad, reivindicaciones, reconocimiento, redistribución

### Abstract

In the current context of generalized Islamophobia and the proliferation of anti-discrimination organizations, this article aims to analyze the willingness of Muslims to participate in some kind of common initiative, focused or not on the fight against discrimination. The objective is to find out if

<sup>1</sup> Contratada predoctoral del programa del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte para la Formación de Profesorado Universitario (FPU 2015/01243).

there exists a common awareness of subalternity among Madrid's Muslims, based on their Muslimness as a base to structure any expression of organized or non-collective claims. The nature of these claims is questioned through the application of Fraser's status model (2000) to the materials obtained from six discussion groups held in October 2016.

**Keywords:** Islamophobia, subalternity, claims-making, recognition, redistribution

## Introducción

La literatura académica sobre comunidades musulmanas en el contexto europeo ha mostrado y analizado las condiciones de precariedad y exclusión en las que viven la mayor parte de las y los musulmanes actualmente (Modood, 2003; Meer, 2010; Ramírez, 2014). Dicha precariedad, común por otra parte a otras poblaciones minorizadas provenientes o no de la inmigración, se tiñe de características especiales cuando es fruto de la deriva autoritaria que impone la llamada "guerra contra el terror", emprendida por el gobierno estadounidense después de los atentados del 11-S. Las situaciones de violencia, marginación y disciplinamiento a las que diariamente son sometidas las personas musulmanas han sido objeto de numerosos informes y análisis, algunos de los cuales se mencionan en la introducción a este monográfico. Entre otras cuestiones abordan la naturaleza de este tipo de actos, contribuyendo a la conceptualización de la islamofobia como base sobre la que se cimienta la precariedad y subordinación que sufren. En esta década, han proliferado los trabajos centrados en desentrañar la función sistémica de la islamofobia (Allen, 2010; Sheehi, 2011; Kumar, 2012; Ramírez, 2014; Hajjat & Mohammed, 2016; Kundnani, 2016; Massoumi, Mills & Miller, 2017), pero menos estudios se han ocupado de indagar cómo la afrontan las propias comunidades (Maira, 2014; de Koning, 2016). De hecho, la utilización del concepto de "racialización" para explicar los procedimientos por los que la islamofobia naturaliza procesos de dominación, es bastante reciente (Garner & Selod, 2015).

Como reacción al aumento tanto del número como de la gravedad de los incidentes islamófobos que se registran en toda España<sup>2</sup>, durante los últimos años se han formado varios movimientos que luchan contra estos incidentes y otras discriminaciones, reivindicando al Estado que reconozca los derechos de ciudadanía que les son sistemáticamente negados, sean estos sociales, civiles, políticos y/o religiosos (derecho a comida *halal* o a la educación del islam en la escuela, o respecto a los lugares de culto o cementerios para musulmanes)<sup>3</sup>. Entre estas organizaciones se encuentran la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia (PCCI) y las asociaciones catalanas "Stop Als Fenòmens Islamòfobs" (SAFI) y "Musulmans contra la Islamofòbia". La PCCI es una iniciativa de personas vinculadas a la Junta Islámica, el Movimiento Contra la Intolerancia y el Instituto Halal de

---

<sup>2</sup> La Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia (PCCI) recoge los incidentes que denomina "islamófobos" y que clasifica según se trate de delitos de odio, incidentes de intolerancia o actos de discriminación islamófoba. En su Informe Anual Islamofobia en España 2017 (PCCI, 2018), recoge un total de 546 incidentes islamófobos de los cuales un 70% entran dentro de la categoría de "ciberodio". De acuerdo con los informes anuales de la PCCI (2016, 2017), de 2014 a 2015 el aumento registrado fue de un 567% y de 2015 a 2016 un 106%. En el informe correspondiente al 2017 cabe señalar un cambio metodológico en el registro de los incidentes por lo que los cientos de ataques de odio coordinados (AOCs) se contabilizan como un solo caso.

<sup>3</sup> En muchas ocasiones, exigiendo al Estado que cumpla con las obligaciones contraídas en 1992 con la Comisión Islámica de España (CIE), de acuerdo con la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España.

Córdoba y fue constituida en el año 2011. La PCCI prepara informes anuales sobre la islamofobia en España y es cofundadora del Observatorio de la Islamofobia en los Medios. De acuerdo con la información facilitada en su página web<sup>4</sup>, SAFI es una asociación catalana que se declara multidisciplinar, plural e independiente y que pretende ofrecer un espacio de encuentro, investigación, formación y denuncia. Aparte de elaborar análisis sobre la materia, organiza actividades como talleres y campañas para concienciar sobre la islamofobia. La plataforma “Musulmans contra la Islamofòbia” fue inscrita en el Registro de Asociaciones de Cataluña en febrero de 2017 y, como su nombre indica, asume claramente la categoría de “musulmana o musulmán” como base de resistencia y participación en la esfera pública catalana.

En el contexto actual de crisis económica y criminalización del islam, estos movimientos no solo levantan la voz para luchar contra el racismo anti-musulmán y visibilizar las discriminaciones padecidas por muchos musulmanes y musulmanas en su vida cotidiana, ni para pedir únicamente el derecho a la libertad religiosa, sino para exigir reconocimiento a nivel institucional, a ser tratados como iguales en la interacción social en general. Dirigiendo sus acciones al Estado, a los medios de comunicación y en menor medida a la propia comunidad, luchan por normalizar una identidad que la sociedad cataloga como una anomalía y que termina convirtiendo en aceptables prácticas discriminatorias más o menos violentas.

Teniendo en cuenta el panorama actual de aumento de incidentes islamófobos (Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia, 2018) y proliferación de organizaciones de lucha contra los mismos, este artículo se centra en analizar la realidad de las propias poblaciones musulmanas. En primer lugar, en relación con su vivencia de la discriminación y, en segundo lugar, con su participación o no en algún tipo de organización y/o movimiento social y político similar a los señalados anteriormente. En última instancia la idea es desentrañar si se está articulando alrededor de la musulmanidad<sup>5</sup> algún tipo de reacción y/o acción colectiva de lucha contra la discriminación o de cualquier otra índole. El análisis final demuestra que en todos los segmentos de población estudiados hay un reconocimiento de precariedad y subalternidad, fundamentado en la extranjería y/o en la musulmanidad, que cristaliza en reivindicaciones de distinta naturaleza que a su vez se basan en diferentes factores que no se reducen a la existencia de una identidad subalternizada islámica. Otros aspectos que también inciden son el género, la edad, el lugar de nacimiento y/o la estratificación socioeconómica de las personas concernidas.

### **El proyecto marco**

Pocos trabajos académicos hasta el momento se han ocupado de analizar cómo afrontan las poblaciones musulmanas los procesos de estigmatización y de discriminación por los que diariamente se ven afectados. El proyecto de I+D+I en el que se inserta este trabajo, “Participación política, islam y transnacionalidad en el mundo árabo-islámico y en contexto migratorio”

---

<sup>4</sup> <http://saficatalunya.webs.com/>

<sup>5</sup> Manejamos en este trabajo una concepción de musulmanidad amplia que incluye la construida tanto al interior como al exterior de la población musulmana. La primera hace referencia a una identidad colectiva como miembros de una misma comunidad religiosa (Téllez, 2011). La segunda, a la atribución que desde fuera se hace del ser musulmán (Mijares, 2014).

(CSO2014-52998-C3-1-P)<sup>6</sup>, quería precisamente suplir esa carencia estudiando si la musulmanidad constituía un elemento determinante para la acción colectiva en el contexto madrileño. Uno de los puntos de partida era que las acciones de protesta se ubican en el marco de los contextos sociales en los cuales tienen lugar, y que además están determinadas por las propias características del grupo que las protagoniza. Por ello, el proyecto tenía como objetivo fundamental detectar y analizar los “repertorios de contienda”<sup>7</sup> (Tilly & Tarrow, 2015) con los que teóricamente contaban las personas musulmanas. Entendíamos que la participación en movimientos, organizaciones, partidos etc. centrados en la reclamación de derechos colectivos, solo podía tener lugar si existía previamente un reconocimiento colectivo de subalternidad, concebida esta en términos gramscianos, es decir, la conciencia de formar parte de una clase o grupo subordinado, sometido a la iniciativa de las clases dominantes (Gramsci, 1986) y por tanto, con más dificultades para acceder a los derechos de ciudadanía o de cualquier otra índole. Sería esta conciencia de subalternidad la que actuaría como eje vertebrador de las movilizaciones, tanto en forma como en contenido.

Siguiendo con los puntos centrales del proyecto marco, también se consideraba que la utilización de la etiqueta de “musulmán” o “musulmana”, si bien resultaba útil por su versatilidad al ser tanto una categoría de análisis como de práctica, entrañaba también ciertos riesgos. Sobre todo, el de estar aplicando un marco culturalista que podía terminar invisibilizando el papel de otros elementos determinantes en los procesos de exclusión de las comunidades musulmanas. Queríamos evitar abordar la cuestión desde una perspectiva esencialista y alertadas por autores como Brubaker (2013: 6), sortear los riesgos del “islamismo metodológico”, es decir, de adoptar una perspectiva en exceso focalizada en la musulmanidad como identidad primaria y autoexplicativa. Esta opción suponía distanciarse en cierto sentido de las aproximaciones de análisis hegemónicas que sí consideran el islam como un hecho social total (Djaït, 1978) que determina la actuación de la comunidad musulmana allá donde esté o como “un espacio público transnacional de referencia normativa y debate” (Bowen, 2004: 882) para el conjunto de los musulmanes, se encuentren o no en minoría.

En cuanto a la herramienta de análisis, se optó por el grupo de discusión y por la celebración de un total de seis grupos (véase tabla 1). El grupo de discusión es una técnica creada por la sociología crítica española (Ortí, 1986) que no debe confundirse con otras técnicas de investigación grupal más directivas (enmarcadas dentro del llamado grupo focal o *focus group*). Diseñado en origen para el análisis del consumo, se trata de una técnica cualitativa, cuyo alcance es sin embargo cuantitativo. Su base epistemológica es la relación entre discursos y procesos sociales (Ortí, 1986). Los discursos, que resultan de un proceso que surge de las interacciones que se producen en el interior del grupo (Gutiérrez, 2008), reflejan las estructuras jerárquicas de la sociedad, así como las valoraciones morales y sus contradicciones (De Lucas & Ortí, 1983). Por tanto, constituyen la materia fundamental desde la que puede captarse el sistema de representaciones simbólicas que se originan en el ámbito de la interacción social (Conde, 2009). En consecuencia, el grupo de

---

<sup>6</sup> El proyecto estuvo dirigido por las IPs Ana I. Planet Contreras y Ángeles Ramírez (UAM). Los miembros del equipo de investigación fueron Daniel Ahmed Fernández, Lucía Ferreiro, Daniel Gil, Johanna M. Lems, Salvatore Madonia, Laura Mijares, Adil Moustouai, Fátima Tahiri y Virtudes Téllez. La realización de los seis grupos de discusión, así como las transcripciones de los mismos fueron realizadas por el equipo que ha compartido los datos para su análisis particular. Por lo tanto, aunque el material analizado para elaborar este artículo pertenece al proyecto, se trata de un desarrollo particular cuya responsabilidad es únicamente de sus autoras.

<sup>7</sup> Tilly & Tarrow definen los repertorios de contienda como “(the) limited arrays of known, feasible ways to make collective claims” (2015: 231).

discusión, concebido para acceder al conjunto de sistemas simbólicos que conforman las actitudes, los comportamientos y las posiciones de fuerza entre los diferentes sectores sociales, “se basa en el análisis del discurso producido por un grupo reducido (entre 5 y 10 personas) que representan los rasgos típicos del sector estudiado. El discurso producido en tales condiciones no informa exhaustivamente acerca de datos objetivables pero expresa los elementos básicos que configuran la identidad social de ese colectivo.” (Colectivo Ioé, 1995: 6). En definitiva, el grupo de discusión es una técnica que, realizada de forma pertinente, permite poner en relación las posiciones discursivas dominantes con las distintas posiciones sociales, así como adentrarse en las posibles fracturas entre las mismas (Conde, 2009).

Para armar los grupos nos basamos en los estudios sobre las comunidades musulmanas en el contexto nacional y regional (Planet, 2014; Observatorio Andalusi, 2016). El punto de partida era que la musulmanidad no conllevaba necesariamente una predisposición al activismo, por lo que consideramos necesario llevar a cabo la intersección con otras categorías. Fundamentalmente, la condición de primomigrante, de descendiente de primomigrantes, así como de españoles o españolas convertidas al islam<sup>8</sup>. La primera categoría, primomigrantes, se refiere a trabajadoras y trabajadores migrantes llegados de Marruecos desde los años 80. La segunda está compuesta por sus descendientes ya socializados mayoritariamente en Madrid. La tercera, por personas con nacionalidad española desde su nacimiento. Por lo tanto, las nacionalidades de los individuos que participaron en los grupos fueron la marroquí (migrantes musulmanes) y la española (descendientes de marroquíes y nuevos musulmanes). La decisión de incluir a una o dos personas nuevas musulmanas estaba basada en la hipótesis de partida, y tenía como objetivo aportar conocimiento sobre la relación entre la condición de persona musulmana y la predisposición a la acción colectiva. Con esta homogeneidad queríamos evitar situaciones de encuentro que no se producen en la vida diaria más allá de momentos puntuales.

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

---

<sup>8</sup> En adelante utilizamos el concepto de “nuevo musulmán” para referirnos a los denominados tradicionalmente como conversos. Recogemos así las críticas a esta denominación por parte de determinadas personas que recuerdan el esencialismo que dicho término implica. Por ejemplo, presuponer la existencia de una pertenencia religiosa previa.

**Tabla 1. Composición de los Grupos de Discusión**

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

Los seis grupos de discusión, celebrados en octubre de 2016 en Madrid, fueron diseñados combinando las categorías recién mencionadas con distintos elementos socioeconómicos (el tipo de trabajo y los estudios alcanzados) y de género. Respecto a la cuestión de género, se optó por la realización de grupos homogéneos, bien de hombres o de mujeres, teniendo en cuenta que en los grupos mixtos podían surgir tensiones de diferente naturaleza. Una vez explicado el proyecto marco (“Participación política, islam y transnacionalidad en el mundo árabo-islámico y en contexto migratorio”, CSO2014-52998-C3-1-P), abordamos nuestro propio análisis desde perspectivas teóricas particulares que se explican a continuación.

### **En busca de una perspectiva de análisis no esencialista**

Las investigaciones sobre el llamado “problema musulmán” en Europa se siguen focalizando en la cuestión identitaria, desplazando e invisibilizando otras luchas, fundamentalmente las centradas en la desigualdad económica y social. A diferencia de los trabajos de décadas anteriores, mayoritariamente sobre los problemas que los trabajadores migrantes o sus descendientes encontraban para acceder a los recursos socioeconómicos en igualdad de condiciones (López, Planet y Ramírez, 1996; López y Ramírez, 1997; López y Berriane, 2004), el nuevo contexto de “lucha contra el terror” ha desplazado la atención hacia el ámbito de lo identitario, principalmente

de lo religioso, manejándose marcos predominantemente culturalistas para explicar las discriminaciones y otras violencias que sufren las personas musulmanas. Por ejemplo, una tendencia académica destacada es la que parte del llamado “renacimiento islámico”<sup>9</sup> para explicar los procesos por los que se ven afectadas las poblaciones musulmanas en cualquier latitud. En el caso europeo, es mayormente entendido como un movimiento que aglutina a las nuevas generaciones de musulmanes que estarían adoptando un modo de vida islámico conceptualizado como virtualmente antagónico con un modo de vida occidental-secular (Jouili, 2015; Jouili y Amir-Moazami, 2006). Según estas perspectivas, las poblaciones musulmanas se encontrarían inmersas en la actualidad en movimientos de “reislamización” (Roy, 2011, 2006, 2003; Cesari, 2003) definidos por Olivier Roy como “la conciencia de que la identidad musulmana, hasta ahora simplemente considerada algo evidente porque formaba parte de un conjunto cultural heredado, no puede sobrevivir más que si es reformulada y explicitada al margen de todo contexto cultural específico, ya sea europeo u oriental” (2003:14). Un ejemplo paradigmático sería el de la “hiyabización”<sup>10</sup> de las mujeres musulmanas. La adopción del pañuelo islámico sería una de las evidencias de dicho revivalismo, no solo por razones de militancia (Göle, 2003), sino también como marca de su compromiso con una moral islámica eminentemente piadosa (Jouili, 2015: 164).

En nuestra opinión, el énfasis en lo islámico, observable en estos ejemplos, corre el riesgo, no solo de esencializar a las personas musulmanas, sino también de proporcionar explicaciones que estarían invisibilizando el papel de otras categorías como la situación socioeconómica o de género. Por esta razón, en este trabajo la utilización de la categoría “musulmán/a” tiene una función estratégica. Con la intención de superar las aproximaciones basadas principalmente en el componente identitario, buscamos un marco que nos permitiera investigar el papel de otros elementos en la configuración de identidades y en la posible organización de lucha política contra las discriminaciones. Optamos por el modelo teórico de Nancy Fraser (2000) sobre colectivos subordinados social y económicamente. La autora propone abordar la cuestión de las reclamaciones políticas por parte de los grupos minoritarios y/o minorizados, superando aproximaciones clásicas basadas en la existencia de dos grandes modelos que priman bien las políticas de reconocimiento de la identidad grupal, bien las políticas de redistribución de los recursos económicos. Fraser apuesta por la necesidad de aplicar una política basada en el estatus social que afecta tanto a la subordinación cultural como a la económica y con la que se persigue el reconocimiento del individuo como miembro pleno en la interacción social. De esta forma, se evita que la lucha por el reconocimiento identitario termine desplazando las posibles luchas por la justicia económica e impide que acabe provocando el despliegue de formas represivas basadas en el comunitarismo (Fraser, 2000: 119).

---

<sup>9</sup> Los países de la región árabo-islámica habrían experimentado desde la década de los 80 una transformación caracterizada, entre otras cuestiones, por un resurgir islámico como reacción a la paulatina secularización del estado. Con una orientación eminentemente social, este “renacimiento islámico” no estaría tan orientado a la acción política como la consecución de un proyecto ético-normativo (Hirschkind, 2006). En los contextos occidentales, el estudio de los movimientos que podrían enmarcarse en este renacimiento islámico (*Islamic revival*, *neo-Islam* o *renouveau islamique*) es relativamente recientes (dos últimas décadas) y se ha centrado sobre todo en el análisis de las mujeres musulmanas que forman parte de agrupaciones cuyo eje es el mantenimiento de una forma de vida basada en la religiosidad islámica que estaría constantemente desafiada por el secularismo (Jouili, 2015).

<sup>10</sup> Llamado así por Hammami (1990) para describir el uso del *hiyab* entre las mujeres palestinas que formaban parte de los movimientos de resistencia.

Por otra parte, nos basamos en el trabajo de Parvez (2017) sobre las políticas ejercidas por movimientos del revivalismo islámico en Francia y la India, específicamente en comunidades de clases media y subalterna en Hyderabad y Lyon. Aunque dicho estudio se centra sobre todo en los grupos de renacimiento islámico, su trabajo nos interesa por servirse igualmente (en parte) del modelo de Fraser. En su obra, Parvez alerta de que las teorías que explican la acción colectiva de los musulmanes desde la globalización y la transnacionalidad parecen no prestar suficiente atención al papel que juegan los estados, tanto en los procesos de politización del islam, como en las condiciones en (y por) las que surgen los movimientos islámicos. Además, propone una clasificación de las políticas que este tipo de movimientos formula, teniendo en cuenta la naturaleza de las reclamaciones que llevan a cabo. Es decir, la autora se pregunta qué piden los miembros de estas organizaciones y a quién. Asimismo, considera otros factores alrededor de los que también se estructuran las demandas, especialmente las relaciones entre las distintas clases socioeconómicas o el tipo de secularismo del Estado.

Nuestro trabajo utiliza un marco de estas características y parámetros con la intención de comprender la naturaleza política de ciertas reclamaciones relacionadas con la religiosidad, pero también para “desislamizar” las reivindicaciones de las poblaciones musulmanas. Los objetivos son tres. En primer lugar, proponemos analizar si existe entre los miembros de las comunidades musulmanas de Madrid la conciencia de una identidad subalterna compartida, basada o no en la musulmanidad. En segundo lugar, estudiamos si, en caso de existir, dicha conciencia compartida determina la expresión de reivindicaciones organizadas o no colectivamente. En tercer y último lugar, indagamos en la naturaleza de estas posibles reivindicaciones. Es decir, nos centramos en el contenido de las mismas desentrañando qué piden y a quién.

### **Subalternidad, musulmanidad y reivindicaciones**

El material que informa nuestro análisis lo constituyen los audios completos y las transcripciones literales de dichos audios de los seis grupos de discusión celebrados en Madrid en octubre de 2016 (véase tabla 1). Como se muestra más abajo, el análisis de todo el material evidencia la existencia de cuatro posiciones discursivas que hemos denominado *supervivencia individualista*, *reivindicación de la diferencia*, *ciudadanía inclusiva* y *resignación adaptativa*. Cada posición remite a una forma específica de entender la situación social que ocupan los participantes que, a su vez, está determinada por la naturaleza de sus (no)reivindicaciones. La clasificación y análisis interpretativo del material se ha llevado a cabo combinando tres factores derivados del modelo de estatus de Nancy Fraser sobre redistribución y reconocimiento: el tipo de reivindicación, el tipo de identidad grupal con el que se identifican y la mención explícita o no a la necesidad de algún tipo de organización colectiva.

En la tabla 2 se esquematiza la organización del material a partir de estos tres factores. Los cuatro colores corresponden a las cuatro grandes posiciones discursivas mencionadas.



**Tabla 2. Análisis de los Grupos de Discusión**

FACTOR	GD I		GD III		GD V	
Tipo de reivindicación	Redistribución de recursos	Reconocimiento identitario	No reivindicación	Reconocimiento de estatus	Redistribución de recursos	
Identidad grupal	Extranjería trabajadora	Extranjería musulmana	Extranjería trabajadora	Musulmaneidad española	Extranjería trabajadora	
Organización colectiva	No	Sí	No	Sí	No	Sí
FACTOR	GD II		GD IV		GD VI	
Tipo de reivindicación	Redistribución de recursos		Reconocimiento o identitario/ burocrático	No reivindicación	Reconocimiento de estatus	
Identidad grupal	Extranjería trabajadora		Extranjería musulmana		Musulmaneidad española	
Organización colectiva	No	Sí (transétnica)	No	No	No	

*Leyenda* Supervivencia individualista Reivindicación de la diferencia Ciudadanía inclusiva Resignación adaptativa

En relación con el primer factor, el tipo de reivindicación, hemos identificado cuatro tipos según la naturaleza de las demandas: “redistribución de recursos”, “reconocimiento identitario”, “reconocimiento de estatus” o “ausencia de reivindicación”.

Respecto al segundo factor, la conciencia de una identidad grupal común, hemos detectado dos identidades primarias: la musulmaneidad, entendida como religiosidad islámica al interior o al exterior (véase la nota 6), y la extranjería, asociada fundamentalmente a la condición de trabajador o trabajadora migrante procedente de Marruecos. La combinación de ambos elementos, junto al sentimiento de pertenencia a la sociedad española, nos ha permitido detectar tres identificaciones grupales que, en función de la preeminencia de una identidad u otra, hemos denominado “extranjería trabajadora”, “extranjería musulmana” y “musulmaneidad española”.

El último de los factores es el papel otorgado a la necesidad o no de movilizarse colectivamente para revertir la situación de precariedad en la que muchos se encuentran. Por esta razón, hemos ordenado también las posiciones discursivas en función de su predisposición o no a la lucha organizada.

### **Supervivencia individualista**

El núcleo ideológico de la *supervivencia individualista* es la propuesta de estrategias para sobrevivir basadas en el acceso a ayudas, subsidios y prestaciones, teniendo en cuenta la

precariedad de la mayor parte de los trabajos a los que se puede acceder. Muchos pueden subsistir, a pesar de dicha precariedad laboral, realizando trabajos “en negro”<sup>11</sup>.

H3 (GD.II): “(...) Yo por ejemplo no quiero trabajar por 900, por cobrar 650. Si trabajo más trescientos tengo que pagar 400 al cole, pues mejor no trabajo. Por eso hablamos de ayudas”.

H2 (GD.II): “...hay, perdona, perdona, pero yo prefiero la ayuda a una nómina de 900”.

Todos, independientemente del lugar de nacimiento o de socialización mayoritaria, han vivido y sufrido la crisis económica de manera directa, por lo que el paro es una realidad para la mayoría. Hay un discurso de autoridad, pues es aceptado por la mayoría sin ambages, que se articula alrededor de la necesidad de reivindicar al Estado un reparto igualitario de los recursos que entienden que les corresponden en tanto trabajadores y trabajadoras que pagan impuestos y que comparten precariedad con “los propios españoles” (M1 [GD.I]).

Se trata de una posición discursiva formada por una parte de las mujeres y por todos los hombres trabajadores primomigrantes. La identidad grupal que los une es la “extranjería trabajadora” y su reivindicación central, la distribución igualitaria de los recursos socioeconómicos. No obstante, al interior de esta posición hay una pequeña fragmentación que se asienta en la propuesta o no de una organización colectiva. A pesar de que la mayor parte de las soluciones que se plantean pasan por una actuación individual, hemos identificado voces que defienden una organización colectiva “transétnica”, pues la identificación con una extranjería trabajadora se concibe como el elemento de unión del conjunto de los trabajadores del colectivo inmigrante, independientemente de su nacionalidad o religión.

H7 (GD.II): “Lo que pasa es que necesitamos un líder, alguien que...que presume..., pues alguien que...que me da igual que sea español o marroquí o de otra raza, o sea que, alguien que defiende unos términos, unos derechos que no están a la luz.”.

Además de los y las trabajadoras primomigrantes, hay una pequeña representación de mujeres que, a pesar de haber nacido o haber sido socializada la mayor parte de su vida en España, comparte identidad y tipo de reivindicación con las trabajadoras y trabajadores migrantes (véase tabla 2).

M5 (GD.V): “(...) para qué me sirve a mí la nacionalidad española, ¿sabes?”

En relación directa con esta cuestión, pues se entiende que la situación administrativa no siempre se acompaña de una mejora de las condiciones materiales, en esta posición se considera posible el fingimiento o la mentira para acceder a los recursos disponibles.

M3 (GD.I): “Aquí, también. Conozco casos aquí también. Si mientes y lloras consigues TODO lo que quieres”.

---

<sup>11</sup> En España la economía sumergida ocupó el 18% del PIB y movió 202.000 millones de euros en 2015. Fuente: <http://www.lavanguardia.com/economia/20180120/44123379037/economia-sumergida-espana-media-europea.html> [consulta: 29 de abril de 2018].

No obstante, es muy interesante el debate que se plantea en torno a la incompatibilidad de este tipo de proceder con la espiritualidad musulmana (“no se puede hacer eso si eres musulmana” (M1 [GD.I]), pues determina líneas de fractura condicionadas por el propio microcontexto grupal. Puesto que inherente a la propia técnica del grupo de discusión los discursos solo pueden ser entendidos en su contexto social de producción (Colectivo loé, 2010), las fragmentaciones en torno a esta cuestión evidencian el posicionamiento hegemónico o no con el que el islam cuenta al interior de los grupos. En este caso, y siguiendo la terminología de Fraser (2000), resulta evidente que la redistribución de los recursos económicos tiene una centralidad mayor que el reconocimiento identitario.

### Reivindicación de la diferencia

El lugar central alrededor del que se articula esta posición discursiva es su situación y conciencia de subalternidad. Las duras interpelaciones negativas que reciben diariamente las personas que se alinean con este posicionamiento son la base de su autoidentificación como musulmanes extranjeros (o extranjerizados), así como de las demandas que proponen. Se trata de una posición formada por una parte de las mujeres primomigrantes y por una parte de los hombres, sin estudios superiores, socializados la mayor parte de su vida en España. La identidad grupal que los une es la “extranjería musulmana” y su reivindicación central, cuando esta existe, es que su diferencia religiosa, bien simbólica o institucional, sea reconocida en igualdad de condiciones. Las interpelaciones negativas que reciben las mujeres se articulan sobre todo alrededor del pañuelo islámico, por lo que entre estas hay un discurso muy reivindicativo y contundente que reclama la aceptación de su diferencia religiosa, de su diversidad. Piden fundamentalmente un espacio de libertad donde poder desarrollar su propia idiosincrasia, basada en una serie de normas que deben y quieren respetar y cuyo epicentro es su derecho a llevar *hiyab*. Aunque no existe una normativa jurídica que prohíba el pañuelo en el Estado español (como sí existe en otros países europeos), el tenaz cuestionamiento de esta práctica por parte de la sociedad mayoritaria provoca que para ellas este asunto ocupe un lugar central y articule buena parte de las reclamaciones que formulan.

M7 (GD.I): “¿qué culpa tengo con el pañuelo? Es un pañuelo, nada más, no es una torre encima de tu cabeza, es un PAÑUELO”

M1 (GD.I): “(...) nosotras tenemos REGLAS”

M5 (GD.I): “Es lo que tenemos que hacer, es obligatorio”

Un aspecto crucial para esta posición discursiva es la reivindicación de los derechos que les corresponden como minoría religiosa. En este sentido, se habla sobre todo de la necesidad de organizar reclamaciones colectivas para conseguir un menú *halal* en las escuelas. De hecho, es una demanda habitual que se concreta en la petición de firmas por parte de las madres y padres para solicitar dicho menú.

M4 (GD.I): “Hemos recogido firmas, hemos, hicimos una queja a la Comunidad y todo. La respuesta: “Hay que respetar”, “hay que respetar, ¿el qué?”.

Sin embargo, este tipo de iniciativas organizadas desde la comunidad apenas recibe respuestas positivas por parte de la administración. De hecho, constituye una prueba de la situación de vulnerabilidad y disciplinamiento que estas personas viven en su día a día. Sus derechos no son atendidos, y además se les devuelve una idea de que son ellos y ellas las que tienen que respetar las normas de la mayoría. Entre los hombres, esta imposición es contestada con más contundencia, circulando alrededor de esta cuestión un posicionamiento beligerante que exige el reconocimiento institucional de su derecho a la libertad religiosa. No obstante, la reivindicación de estos derechos se hace desde una extranjería musulmana.

H3 (GD.IV): “(...) “Tú a mi hijo no me lo vas a cristianizar”. Y digo, mi hijo va a ir a la mezquita y va a hacer lo que yo diga, no va a hacer lo que tú le digas”

Aparte del reconocimiento identitario basado en la musulmanidad, en esta posición es igualmente central el reconocimiento de su situación administrativa como españoles con los mismos derechos. Precisamente en respuesta a las constantes interpelaciones negativas que sufren, sobre todo por parte de las autoridades policiales, esta posición discursiva considera crucial conocer estos derechos y hacerlos valer en el momento oportuno.

H3 (GD.IV): “(...) Sin embargo, a mí no se me ríe ningún policía. A la mínima que yo le vea que me está faltando al respeto le cojo el número de placa y me voy a meterle una hoja de reclamación para que se le bajen los humos (...). Pero si tú le bajas los humos y ya te ve que pum, ya te dice, venga, toma tu documentación y vete”

El manejo y la reivindicación de esta ciudadanía española meramente administrativa son consideradas las herramientas con las que revertir los procesos de extranjerización a los que son sometidos. Puesto que se tiene conciencia de que dichos procesos de extranjerización funcionan independientemente de la situación administrativa - de hecho, muchos de los miembros de esta fracción tienen la nacionalidad española -. Ésta en realidad no sirve en sí misma para subvertir la discriminación. Solo sirve cuando se acompaña de los papeles y del arrojo para hacerlos valer.

H3 (GD. IV): “(...) Pero en cuanto te ven contestar como él habla, ya a él se le bajan los humos. Pero yo he visto gente que los han pillado que no saben hablar y de verdad, se cachondean de ellos...”

### **Ciudadanía inclusiva**

Se trata de una posición discursiva en la que la precariedad socioeconómica no es medular. El núcleo ideológico no es la distribución de los recursos y sí el reconocimiento identitario. La mayor parte de las reclamaciones se estructuran en torno a la discriminación que sufren por ser musulmanes y españoles, por lo que piden activamente la compatibilidad entre ambas identidades, distanciándose muy claramente de las posiciones que hemos analizado más arriba.

H2 (GD.VI): “(..) soy musulmán, me considero... como parte de esta sociedad, como español marroquí... totalmente compatibles una cosa con otra. Soy musulmán practicante y, nada, es totalmente compatible las dos cosas, todo, o sea, no tengo problemas de identidad, vamos”

M4 (GD.V): “Sí que defendemos este concepto... de la unidad y defender nuestros derechos como unas ciudadanas más”

Las personas que mantienen esta posición han nacido y/o se han socializado la mayor parte de su vida en España. La identidad grupal se estructura en torno a la “musulmanidad española”, y sus reivindicaciones alrededor del reconocimiento de un estatus de ciudadanía completo, es decir, como participantes iguales a todos los efectos en la interacción social, independientemente de su confesión religiosa. En lo que respecta a la organización colectiva, hemos detectado una fragmentación entre mujeres y hombres. Entre ellas existe un discurso de prestigio mucho más focalizado en la necesidad de una organización comunitaria eminentemente musulmana.

M4 (GD.V): “pero si ellas resisten y juntos nos unimos, pues ya el concepto cambia”

M3 (GD.V): “para estos casos es esencial el nivel asociativo y la unión porque si no hay unión, pues...”

Una de las principales reclamaciones es la compatibilidad entre ciudadanía y *hiyab*, pues, y esto es común con la postura de las mujeres de la posición discursiva anterior, para la mayoría el pañuelo es la causa de constantes interpelaciones negativas por parte de la sociedad.

M6 (GD.III): “Mira. Te voy a decir una cosa y ya. Soy musulmana española, con pañuelo y con orgullo. Ya está”

M3 (GD.V): “Así, a simple vista voy a decir que eres una más. Luego estoy también de acuerdo con ella en que nosotras también somos españolas y también eso tenemos que verlo y tenemos que valorarlo, no me veas como un simple pañuelo, me tienes que ver como una persona y luego ya me ves con mi vestimenta y todo lo que tú quieras”

Esto no impide que sea considerada un recurso para muchas. No solo porque constituye un elemento de prestigio al interior de las comunidades, sino también porque puede facilitar la normalización de una corporalidad musulmana explicitada precisamente a través del *hiyab*.

M4 (GD.V): “(...) el *hiyab* pues a mí, yo lo veo como me ha abierto muchas puertas, que la actitud dice mucho, hace mucho y lo que me he ganado es derribar muchas barreras con muchas personas en... o sea, ya sea abriéndome yo a que ellas me pregunten de todo, o directamente yo explicándoles cualquier cosa. Entonces son personas que te vas ganando y esas personas evidentemente, con todo lo que tú le has enseñado acerca de tu cultura, religión y haciéndole diferenciar esos tres conceptos que decía al principio, cultura, religión y nacionalidad, eso es algo que se llevan de ti y algo que ellos inculcan a su alrededor también”

Volviendo al microcontexto de los grupos y retomando el marco de Fraser (2000), las reivindicaciones identitarias se sitúan por delante de las relacionadas con la distribución de recursos y articulan los discursos sobre la necesidad de una organización grupal. Sin embargo,

entre los hombres dicha organización no parece tan necesaria. Es más, serviría con esperar a que las cosas cambiasen con el tiempo.

H3 (GD.VI): “es cuestión de tiempo”

Se ve igualmente necesario el desarrollo de una actitud proactiva, aunque siempre como una opción individual.

H6 (GD.VI): “tenemos que trabajar el doble, debemos pensar más positivos que los demás, debemos seguir viviendo y seguir compartiendo las cosas y ya está”

La cuestión de la ciudadanía es central en esta posición pues los discursos en ningún caso se centran en la petición de derechos religiosos desligados de una ciudadanía española completa. Este matiz es importante pues es la base de la diferencia con la fracción que pide derechos religiosos desde una musulmanidad extranjera. Independientemente de que las interpelaciones diarias vayan en sentido contrario, hombres y mujeres piden un estatus igualitario.

M6 (GD.III): “¡Claro que no hay igualdad, claro que no hay igualdad! ¡Pero por eso hay que luchar!”

### **Resignación adaptativa**

Se trata de una posición discursiva formada por personas socializadas la mayor parte de su vida en España que no cuentan con estudios universitarios. No existe una sola identidad grupal, sino la conforman personas cuya identidad se construye siempre alrededor de la extranjería, trabajadora pero también musulmana. No conciben ninguna posibilidad de subvertir su alteridad subordinada, puede decirse incluso que en ocasiones se asume como una realidad irreversible e incluso justa, por lo que no hay discursos de fuerza y prestigio que giren en torno a la reclamación de derechos. El discurso mayoritario en esta fracción pasa por la adaptación y, por tanto, por la resignación ante la precariedad y discriminaciones que viven.

H4 (GD. IV): “¡Tenemos que aguantar todo eso! Pero es el precio que tenemos que pagar por tener que salir fuera de nuestro país”

H5 (GD. IV): “Nosotros estamos aquí, pues igual, para trabajar, para pasárnoslo bien, con nuestras familias y ya está. Y nos adaptamos a todo. Yo pienso así”

La compatibilidad entre musulmanidad y españolidad no es una opción. Hay un discurso recurrente que rompe con la idea de que ambas identidades son compatibles y de que se puede tener todo.

M3 (GD. III): “Pero qué quieres, ¿trabajar o pañuelo?”

M1 (GD.III): “Pero que estás... en un país con otra religión distinta y hay que respetar”

Se trata de un discurso con mucha fuerza - ya que en los grupos en los que se da se impone recurrentemente - que respalda la no acción y la invisibilización en una suerte de resignación adaptativa.

M1 (GD.III): "Aquí no tenemos que exigir"

Además de las cuatro posiciones discursivas descritas con anterioridad, existe una posición discursiva fuerte, recurrente y transversal que pasa por reconocer la responsabilidad que la comunidad musulmana tiene en la causa y el mantenimiento de una "mala imagen" relacionada con la identificación de islam y terrorismo y con la proliferación de dicha imagen en los medios de comunicación.

M1 (GD.V): "Nosotros hemos creado una mala imagen por eso (...). Bueno, eso es por los hechos que han ocurrido en los últimos años"

H1 (GD.VI): "O sea no... no hemos sido capaces de decir: "nosotros no hemos sido, nosotros no tenemos nada que ver" (...) O sea, como que lo hemos dejado caer entre nosotros"

Para invertir el sentido de esta "mala imagen" es necesario una lucha individual, unida a una actitud personal ejemplar de cada miembro.

H4 (G.IV): "A pesar de esto tenemos que luchar e intentar pues dar otra imagen. Dar otra imagen, que la gente no tenga solamente esa idea de que los árabes, los moros que roban, que se explotan, que... no, hay que enseñar las cosas buenas también. ¡Sabes! Y eso claro se hace..."

### **¿Luchando desde la musulmanidad?**

Como hemos explicado al principio, este trabajo ha sido llevado a cabo en el marco de un proyecto más amplio sobre participación política y musulmanidad. Nuestro análisis particular ha estado informado por la idea de que una conciencia subalterna común podría estar propiciando la participación de las personas musulmanas en algún tipo de organización o movimiento centrado en la lucha contra la discriminación o de cualquier índole. A su vez, hemos considerado los resultados de ciertos trabajos académicos sobre "revivalismo islámico" en Europa (Cesari, 2003; Jouili, 2015), según los cuales en los últimos años habrían proliferado organizaciones piadosas que estarían aglutinando las reclamaciones de las personas musulmanas alrededor del reconocimiento religioso, pero no de otros aspectos como la redistribución de los recursos. Para averiguar si tal cosa estaba ocurriendo también en el contexto madrileño, decidimos utilizar el marco teórico de Fraser (2000), pues nos permitía clasificar las reivindicaciones de las personas musulmanas, en caso de haberlas, y analizar su trasfondo.

Las cuatro posiciones discursivas que emergen de nuestro análisis nos devuelven una imagen de la "lucha musulmana" en Madrid que matiza los hallazgos de los trabajos arriba mencionados. Aunque hemos podido comprobar que la musulmanidad está presente en todos los grupos y es el

fundamento de las posiciones que hacen reclamaciones de tipo identitario (*ciudadanía inclusiva* y *reivindicación de la diferencia*), dicha musulmanidad no está determinada únicamente por la autoidentificación con el islam, que correspondería con una musulmanidad al interior (véase nota 6) y que constituye la base del discurso de la *ciudadanía inclusiva*. Igualmente determinantes nos han parecido las constantes interpelaciones de estigmatización y violencia que algunos participantes sufren diariamente y que determinan la musulmanidad al exterior, especialmente en el caso de los trabajadores sin estudios superiores socializados la mayor parte de su vida en España (GD.II, véase tabla 1). De acuerdo con Bracke (2011), la subjetividad no solo incluye la autoidentificación, sino que se construye en la intersección de distintos elementos entre los que también se cuentan las diferentes interpelaciones que estas personas reciben en el ámbito público. Aunque no hemos centrado nuestro análisis en los distintos tipos de interpelación, tener conciencia de su poder ha sido determinante para comprender cómo se desarrolla el proceso de construcción de subalternidades. La posición de discurso de la *ciudadanía inclusiva* se compone mayoritariamente del conjunto de personas nacidas en España y con estudios universitarios para los que la musulmanidad y la españolidad son elementos perfectamente compatibles. Piden al Estado y al conjunto de la sociedad española el reconocimiento de su estatus como iguales a todos los efectos. No obstante, existe un importante matiz que diferencia a los hombres de las mujeres. Mientras estas, situadas en una posición de inseguridad mayor por ser mujeres y musulmanas, consideran imprescindible una organización colectiva para reivindicar la legitimidad de su españolidad musulmana, entre los hombres el discurso sobre la necesidad de organizarse no es de autoridad. La razón hay que buscarla en su situación privilegiada, pues se trata mayoritariamente de profesionales de clase media que apenas sufren ningún tipo de interpelación negativa por parte de la sociedad.

La *reivindicación de la diferencia* es abanderada por hombres y mujeres socializadas la mayor parte del tiempo en España, así como por mujeres primomigrantes. Reclaman su derecho a resistir a la aculturación exigiendo que se reconozcan los elementos que constituyen la fuente de su subordinación: musulmanidad y extranjería. Basándose en la conciencia de una extranjería subalterna, no pretenden un islam español, sino el derecho a mantener su religión concebida fuera del marco estatal español. Entre estas personas, con frecuencia interpeladas negativamente, la cuestión central radica en conseguir que su situación administrativa – nacionalidad española en muchos casos – se valore y sea considerada legítima. Merece la pena resaltar que mientras la musulmanidad es central para una fracción de las mujeres primomigrantes, no lo es para ninguno de los hombres de su misma condición. Como ya vieran Ramírez y Mijares (2018) en un trabajo sobre islam y relaciones de género en la Comunidad de Madrid, el islam en sí mismo no es un elemento que determine el estatus ni la capacidad de acción de las personas musulmanas, sino es en relación con otros elementos como la clase o el género. Esta última cuestión es decisiva para comprender que, aunque en casi todos los grupos exista una autoidentificación islámica, su contenido y su alcance no es el mismo. Mientras que para algunas personas la religiosidad islámica puede ser un recurso, para otras es sobre todo la causa de su subalternidad.

Independientemente de esta identificación con la musulmanidad, una parte de la población musulmana de Madrid centra sus reclamaciones al Estado en la redistribución igualitaria de los recursos. Conscientes de su subalternidad, piden fundamentalmente trabajo y un salario digno para poder llegar a fin de mes. Entre los miembros de la posición de discurso que hemos denominado *supervivencia individualista*, la musulmanidad constituye en cualquier caso un bache más en el camino por la supervivencia, pero no es en absoluto el centro de sus problemas ni de sus reclamaciones. Sometidos a altos niveles de inestabilidad y precariedad laboral, su lucha



por subvertir la situación se focaliza sobre todo en una búsqueda individual de recursos. No obstante, existe entre ellos un discurso que llega a imponerse en la dinámica grupal y que reclama una unión transétnica basada fundamentalmente en su condición de trabajadores migrantes. A pesar de que el discurso sobre la necesidad de una movilización colectiva es minoritario y con apenas fuerza, es decir, no llega a imponerse casi nunca en la dinámica grupal, hemos detectado que en ciertos segmentos constituye un discurso de prestigio, en la medida en que es escuchado, respetado e incluso visto con admiración por una parte de los y las participantes.

La precariedad económica y laboral une también a los integrantes de la *resignación adaptativa*, una posición discursiva que, aun reconociendo su situación subalterna, no considera lícito reclamar ni reivindicar ningún derecho comunitario. Diluidos en el conjunto de trabajadores precarios o en paro, critican a aquellos que lo quieren todo: derechos laborales e identitarios. El discurso de la *resignación adaptativa* apenas tiene fuerza y autoridad pero supone un desafío constante tanto para los que reclaman redistribución de recursos como para los que piden reconocimiento identitario.

El análisis final demuestra que en todos los segmentos de población estudiados hay un reconocimiento de precariedad y subalternidad, basado tanto en la musulmanidad como en la extranjería. No obstante, nuestro análisis evidencia que dicha musulmanidad no solo se fundamenta en un sentimiento de pertenencia centrado en una práctica religiosa, y que correspondería con la musulmanidad al interior, sino que es sobre todo el resultado de las interpelaciones negativas que la población musulmana sufre. Lo mismo podríamos decir de la extranjería, pues tampoco la identificación con este aspecto depende únicamente de una autoadscripción. Es igualmente el resultado de las constantes interpelaciones negativas que la sociedad les lanza. En este punto es determinante recordar que las interpelaciones, en tanto atribuciones desde fuera de una identidad dada, suponen siempre un abuso de poder y en ese sentido tienen una naturaleza política (Fassin, 2011). Hemos constatado que para subvertir dichas situaciones de discriminación y racismo, apenas se busca el apoyo de los miembros de las propias comunidades. Esto se debe a varios factores, entre los que la conciencia de una identidad subalternizada islámica común no es ni mucho menos el único elemento ni el determinante. Otros factores como el género, la edad, el lugar de nacimiento y/o una fuerte situación de precariedad social y laboral, se han mostrado igualmente importantes.

Las personas musulmanas participantes en los grupos apenas identifican las situaciones y vivencias discriminatorias que sufren en numerosos espacios como el trabajo, la calle o la escuela de sus hijos, con la terminología que emplean las organizaciones que luchan contra la islamofobia. De hecho, ninguna posición discursiva hace referencia a ninguna de estas asociaciones en concreto. Es más, resulta llamativo que los grupos que más sufren las interpelaciones negativas y los constantes controles policiales reaccionen, o bien con resignación (es decir, el silencio como respuesta por considerar que no existe posibilidad de cambio) o pidiendo el reconocimiento de su identidad religiosa, desplazando de esta forma sus posibles reivindicaciones relacionadas con la desigualdad económica, riesgo sobre el que alerta Fraser (2000). De esta manera, el impacto de la islamofobia institucional se traduce precisamente en su principal objetivo, es decir, hacer callar a la población musulmana, desviando la atención de problemas fundamentales como la precariedad laboral y, en palabras de Kundnani (2016), despolitizando su resistencia.

A la luz de estos datos, nos parece pertinente preguntar por qué se asocia a las personas musulmanas con una lucha estructurada casi únicamente alrededor de la reclamación de derechos identitarios basados en la musulmanidad. No solo gran parte de la literatura académica focaliza los estudios sobre las poblaciones musulmanas alrededor de la vertiente identitaria, sino que es sobre todo el poder político el que, como muestra Virtudes Téllez (2018) en este mismo monográfico, ha construido la imagen de un sujeto musulmán híper religioso propenso a la “radicalización”. Esta narrativa, no solo nos devuelve la idea de que las personas musulmanas se movilizan solo para defender sus derechos religiosos, sino que además es central en los procesos de criminalización del islam y de los musulmanes. Nuestro trabajo en Madrid muestra un panorama más heterogéneo y diverso. La conciencia de subalternidad no solo se estructura alrededor de una identidad religiosa no aceptada, sino también, y sobre todo, alrededor de una precariedad económica y laboral muy pertinaz en el caso de las poblaciones musulmanas. Puesto que, como hemos mostrado, esta precariedad de recursos tiene connotaciones específicas en el caso de las personas musulmanas, interpeladas negativamente y por diversas razones en su día a día, creemos necesario prestar más atención a los procesos de extranjerización a los que son sometidas y examinar en qué medida la islamofobia se inserta en ellos.

## Bibliografía

ALLEN, Chris (2010): *Islamophobia*, London, Ashgate.

BOWEN, John R. (2004): “Beyond Migration: Islam as a transnational public space”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, nº 30:5, pp. 879-894. <https://doi.org/10.1080/1369183042000245598>

BRACKE, Sarah (2011): “Subjects of debate: secular and sexual exceptionalism, and Muslim women in the Netherlands”, *Feminist Review*, nº 98, pp. 28-46. <https://doi.org/10.1057/fr.2011.5>

BRUBAKER, Rogers (2013): “Categories of Analysis and Categories of Practice”, *Ethnic and Racial Studies*, nº 36:1, pp. 1-8. <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.729674>

CESARI, Jocelyne (2003): “Muslim minorities in Europe: The silent revolution”, en ESPOSITO, John y BURGAT, François (eds.): *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, Thousand Oaks, Rutgers University Press, pp. 251-269.

COLECTIVO IOÉ (1995): *Discursos de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

— (2010): “¿Para qué sirve el grupo de discusión? Una revisión crítica del uso de técnicas grupales en los estudios sobre migraciones”, *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, nº 19, enero-junio 2010, pp. 73-99.

CONDE GUTIÉRREZ DEL ALAMO, Fernando (2009): *Análisis sociológico del sistema de discursos*, Cuadernos Metodológicos, 43. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

DJAÏT, Hichem (1978): *L'Europe et l'islam*, Paris, Seuil.

FASSIN, Didier (2011): “Racialization. How to Do Race with Bodies” en F. E. Mascia-Lees (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 419-434.

FRASER, Nancy (2000): “Rethinking Recognition”, *New Left Review*, nº 3, pp. 107-120.

GARNER, Steve y SELOD, Saher (2015): “The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia”, *Critical Sociology*, nº 41 (1), pp. 9 -19. <https://doi.org/10.1177/0896920514531606>

GÖLE, Nilüfer (2003): “The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols”, *Social Research*, nº 70 (1), pp. 809-828.

- GRAMSCI, Antonio (1986): Cuaderno 3 (XX) 1930, en *Cuadernos de la cárcel*, Tomo II, México DF, Ediciones ERA.
- GUTIÉRREZ BRITO, Jesús (2008): "Dinámica del grupo de discusión", *Cuadernos Metodológicos*, nº 41, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- HAIJAT, Abdellali y MOHAMMAD, Marwan (2016), *Islamophobia. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"*, Paris, La Découverte.
- HAMMAMI, Rema (1990): "Women, the Hijab and the Intifadah", *Middle East Report*, nº 164 y 165, pp. 24-28 y 71.
- HIRSCHKIND, Charles (2006): *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, Nueva York, Columbia University Press.
- JOUILI, Jeanette S. (2015): *Pious Practice and Secular Constraints. Women in the Islamic Revival in Europe*, Stanford, Stanford University Press.
- JOUILI, Jeannette S. y AMIR-MOAZAMI, Schirin (2006): "Knowledge, Empowerment and Religious Authority among pious Muslim women in France and Germany", *The Muslim World*, nº 96 (4), pp. 617-642. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00150x>
- KONING, Martijn De (2016): "You Need to Present a Counter-Message". The racialization of Dutch Muslims and Anti-Islamophobia initiatives", *Journal of Muslims in Europe*, nº 5, pp. 170-189. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341325>
- KUMAR, Deepa (2012): *Islamophobia and the Politics of Empire*, Chicago, Haymarket Books.
- KUNDNANI, Arun, "Islamophobia as Ideology of US Empire", en MASSOUMI, Narzanin et al. (2017): *What is Islamophobia?, Racism, Social Movements and the State*. Londres, Pluto Press, pp. 35-48.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y BERRIANE, Mohamed (2004): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, UAM y Observatorio Permanente de la Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé; PLANET, Ana I. y RAMÍREZ, Ángeles (1996): *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid, UAM Ediciones.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles (1997): "¿España es diferente?: balance de la inmigración magrebí en España", *Migraciones*, nº 1, pp. 41-71.
- LUCAS, Ángel De y ORTÍ, Alfonso (1983): *Representaciones colectivas de la mujer y la familia (un análisis de las actitudes sociales ante el aborto mediante discusiones de grupo)*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MAIRA, Susaina (2014): "Surveillance Effects. South Asian, Arab and Afghan American Youth in the War of Terror" en PERERA, S. y RAZACK, S (eds.), *At the Limits of Justice. Women of Colour on Terror*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 86-106.
- MASSOUMI, Narzanin, MILLS, Tom y David MILLER (eds.) (2017): *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press.
- MEER, Nasar (2010): *Citizenship, Identity and the Politics of Multiculturalism. The Rise of Muslim Consciousness*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- MIJARES, Laura (2014): "El efecto *Persépolis*: procesos de discriminación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos", en RAMÍREZ, A. (ed.) *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 186-215.
- MODOOD, Tariq (2003): "Muslims and the politics of difference", *Political Quarterly*, nº 74, pp. 100-115. <https://doi.org/10.1111/j.1467-923X.2003.00584.x>

- OBSERVATORIO ANDALUSÍ (2016), *Estudio demográfico de la población musulmana, Exploración estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2015*. Madrid: UCIDE.
- ORTÍ, Alfonso (1986): “La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta y la discusión de grupo”, en FERRANDO, G., IBÁÑEZ, J. y ALVIRA, F., *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid, Alianza, pp. 171-204.
- PARVEZ, Farheen Z. (2017): *Politicizing Islam. The Islamic Revival in France and India*, Nueva York, Oxford University Press.
- PLANET CONTRERAS, Ana I. (2014): “Chapter 7: Islam in Spain” en CESARI, J. (ed.), *Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, pp. 311-349.
- PLATAFORMA CIUDADANA CONTRA LA ISLAMOFOBIA (2018): *Informe Anual Islamofobia en España 2017*, <http://pccislamofobia.org/wp-content/uploads/2018/03/Informe-Islamofobia-en-España.-PCCI-Informe-Anual-2018.pdf> [consulta: 27 de abril de 2018]
- (2017): *Informe Anual Islamofobia en España 2016*, <http://plataformaciudadanacontralaislamofobia.org/wp-content/uploads/2017/04/Informe-sobre-la-islamofobia-en-España-2016.pdf> [consulta: 28 de mayo de 2018]
- (2016): *Informe Anual Islamofobia en España 2015*, <http://plataformaciudadanacontralaislamofobia.org/wp-content/uploads/2016/04/informe-islamofobia-en-espac3b1a-2015-pcci-informe-anual-20164.pdf> [consulta: 28 de mayo de 2018]
- RAMÍREZ, Ángeles (ed.), (2014): *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra.
- RAMÍREZ, Ángeles y MIJARES, Laura (2018): “Rethinking Re-Islamization: On Muslims and Gender in Spain” en PLANET CONTRERAS, Ana I. (ed), (2018): *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*, Brill, Leiden, pp. 140-157.
- ROY, Olivier (2011): “The paradoxes of the re-Islamization of Muslim societies”, *The Immanent Frame. Secularism, religion and the public sphere*, Social Science Research Council, 8 de septiembre de 2011, disponible en <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/09/08/the-paradoxes-of-the-re-islamization-of-muslim-societies> [consulta: 26 de febrero de 2015].
- (2006): *El Islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?*, Madrid, Editorial Complutense.
- (2003): “La individualización de la religiosidad”, en ROY, Olivier: *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra, pp. 83-101.
- SHEEHI, Stephen (2011): *Islamophobia. The ideological campaign against Muslims*, Atlanta, Clarity.
- TÉLLEZ DELGADO, Virtudes (2011): *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la “musulmanidad”*, Tesis doctoral, UAM.
- (2018): “El “Pacto Antiyihadista” y sus implicaciones políticas, jurídicas y sociales: un análisis desde los debates parlamentarios”, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24.
- TILLY, Charles & TARROW, Sidney (2015): *Contentious Politics*, Nueva York, Oxford University Press.