

Artículo

El estigma de la musulmanidad: visibilidad percibida y racismo en hijas de parejas mixtas con padre/madre de origen magrebí en Barcelona y Granada

CRISTINA RODRÍGUEZ-RECHE¹

 0000-0001-6646-7605

Universitat Autònoma de Barcelona, INMIX,
España

DAN RODRÍGUEZ-GARCÍA²

 0000-0002-1117-292X

Universitat Autònoma de Barcelona, INMIX,
España

Resumen

En base al análisis de 26 entrevistas en profundidad a hijas de parejas mixtas (con uno de sus miembros de origen magrebí) residentes en Barcelona y Granada, este artículo muestra cómo los procesos identitarios de estas jóvenes pueden estar influenciados por la percepción de su musulmanidad. El estigma del "moro", construido históricamente, se vehicula a través de marcadores visibles y estereotipados que sitúan inmediatamente a la persona que es o parece musulmana en la posición del "otro", dando pie al trato diferencial. La mixticidad sirve aquí, pues, como prueba crucial para rastrear si la diferencia construida se diluye con la mezcla o, si por el contrario, se perpetúa.

Palabras clave: Mixticidad; Islam; Estigmatización; Racismo; Visibilidad; Marcadores.

¹ Contacto: Cristina R. Reche - cristina.rodriquer.reche@uab.cat

² Contacto: Dan Rodríguez-García - dan.rodriquer@uab.cat

perifèria

revistes.uab.cat/periferia



Junio 2020

Para citar este artículo:

Rodríguez-Reche, C., Rodríguez-García, D. (2020). El estigma de la musulmanidad: visibilidad percibida y racismo en hijas de parejas mixtas con padre/madre de origen magrebí en Barcelona y Granada. *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 25(1), pp. 4-27. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.723>



Abstract: *The stigma of Muslimness: perceived visibility and racism in daughters of mixed couples with Maghrebian background in Barcelona and Granada.*

Based on the analysis of 26 in-depth interviews with daughters of mixed couples (in which one of its members is of Maghrebian origin) residing in Barcelona and Granada, this article shows how the identity processes of these young women can be influenced by the perception of their Muslimness. The stigma of the "Moor", historically rooted in Spanish society, is conveyed through stereotyped and visible markers, that immediately place the person who *is or seems* Muslim in the position of the "other", giving rise to differential treatment. These findings challenge the idealised notion of mixedness as a diluter of differences and discrimination.

Keywords: Mixedness; Islam; Stigmatization; Racism; "Visibility"; Markers.

Introducción

Una de las consecuencias de la intensa inmigración de las últimas dos décadas en España, ha sido el aumento significativo de las uniones entre inmigrantes y nativos, así como de sus descendientes, en particular en Cataluña (Cortina et al., 2008; Domingo 2014; Rodríguez-García, 2006, 2016). Y una parte creciente de esta realidad la constituyen familias mixtas y/o inter-religiosas en las que el miembro inmigrado es de origen magrebí (marroquí en la mayoría de los casos).

A diferencia de otros países europeos, como por ejemplo Gran Bretaña (Froese 2008, Arweck y Nesbitt 2010a, 2010b), en España apenas existen estudios sobre las experiencias sociales y culturales vividas por estas generaciones emergentes. En particular conocemos muy poco sobre cómo viven su mixtidad³ en esta etapa

³ Utilizamos aquí el término 'mixtidad' (derivado del francés *mixité* y del inglés *mixedness* y *mixity*) para hablar críticamente de formación de uniones / familias de distinto origen, tanto en términos demográficos (cruce de categorías nacionales, raciales, etnoculturales o religiosas) como de los procesos socioculturales implicados (construcciones políticas, actitudes sociales, problematización, procesos cotidianos de hibridez cultural, etc.), entendiendo estos procesos como un 'tercer espacio' de negociación, transformación y contestación de las normas y categorías sociales (Rodríguez-García 2015, 11).

fundamental de socialización y desarrollo identitario. Con este artículo queremos contribuir a compensar esta falta de trabajos sobre el tema.

A partir del análisis de entrevistas a hijas de parejas mixtas (magrebí/nativo) en Barcelona y Granada, exploraremos aspectos relativos a la identidad y al sentido de pertenencia, así como experiencias de estigmatización y discriminación. Algunas de las preguntas que han guiado esta investigación son: ¿Cómo se identifican estas jóvenes, y cómo son percibidas? ¿De qué manera están condicionados estos procesos por las variables visibilidad, género y religión? Conociendo la enraizada historia de estigmatización de la población magrebí en España (el "moro"), nos centraremos en averiguar si ese marcador clave de diferencia tiene peso o no en dichos procesos.

La mixticidad nos sirve aquí como prueba crucial para observar si la distinción entre el "nosotros" y el "ellos", tan fuertemente construida en este caso, se diluye con la mezcla o perdura, siendo esto último lo más frecuente. Tal como propone Jenkins (1997), veremos que los aspectos (o marcadores) visibles externos, donde la apariencia física es estereotipada, condicionan en gran medida la categorización y la discriminación. En este contexto, la mixticidad intersecciona con las categorías género y religión, y cualquier fenotipo (diferencias visibles percibidas), vestimenta, idioma, acento, o nombre que denote "musulmaneidad" (ser o parecer "moro"), colocan inmediatamente a la persona en una categoría que da pie al trato diferencial, limitando o no su capacidad de agenciar su identidad/pertenencia.

Racismo cultural, "visibilidad" y estigmatización

A lo largo de la investigación ha emergido un concepto, sustentado en una idea real y efectiva acerca del comportamiento social, que describe muy bien como el hecho de haber superado la idea del racismo biológico, tal y como se materializaron las ideas de raza y de superioridad biológica, no implica la inexistencia de actitudes racistas *per se*. Nace así el determinismo cultural y esta visión basada en el concepto de "raza cultural", que permearía toda la ideología y comportamiento colectivo de Francia durante buena parte del siglo XX (González Alcantud, 2014).

Modood (1997) reafirma la idea de racismo cultural, y señala que es "aquel basado en diferencias culturales, la preferencia natural del comportamiento humano por su propio grupo cultural (endogamia), y la incompatibilidad entre culturas. Si las

diferentes culturas coexisten, o más allá, si llegan a mezclarse (mixofobia), se produciría un conflicto social” (p. 154). El autor añade que este racismo cultural tiene su base en el racismo biológico, ya que el trato desigual y de exclusión se sustentan en base a la apariencia física de las personas y otras diferencias externas características como, por ejemplo, la “no blanca”.

Otros autores, aún estando la descripción del hecho racista fundamentada en los mismos parámetros, no lo han denominado racismo cultural, sino “nuevo racismo”. Cheng (2015) es un ejemplo del uso de este concepto, y lo denomina así para diferenciarlo del “viejo racismo”, aquel sustentado en la diferencia y superioridad biológica entre razas. Cheng (2015) viene a señalar las definiciones de ambos tipos un poco en la misma línea que Modood. Existe una demarcación común entre estos dos tipos de racismo, si bien el racismo antiguo supone un tipo de dominación colonial legitimada por la ideología de la desigualdad de los tipos humanos, en el nuevo racismo o racismo diferencial (racismo cultural) no existe una desigualdad explícita entre razas, sino que se destaca la “otredad”.

Meer y Modood (2009) también han coincidido en este aspecto. La apariencia física junto con la religión, la cultura o el idioma son marcadores importantes de los procesos de estigmatización. De este modo, el racismo cultural sería el contexto o entorno en el que se lleva a cabo el proceso de estigmatización. Y en este proceso tendrá un destacado efecto la “visibilidad”. Por eso, y lejos de establecer afirmaciones simplistas o esencialistas, racismo cultural, estigmatización y visibilidad podrían analizarse simultáneamente.

La visibilidad es un concepto complejo porque su materialización no existe sin la percepción social. Cuando se materializa verdaderamente este concepto, con todas sus consecuencias, es cuando existe un proceso relacional. Esto es, se percibe la visibilidad en aras de remarcar la diferencia al existir, al menos, dos grupos distinguibles. Un grupo “mayoritario y homogéneo”, tanto culturalmente como, podría ser, físicamente, y un grupo “minoritario” que no presenta las características comunes del grupo mayoritario (hablando en términos numéricos).

Por tanto, la visibilidad no es sino una construcción social amparada en el proceso relacional y comparativo inherente al ser humano. Ahora bien, cuando esa visibilidad es instrumento de actitudes discriminatorias se pone de relieve la idea de que existen “visibilidades” mejor percibidas que otras por la sociedad. En estas

diferentes percepciones los estereotipos, de nuevo construcción social e imaginario colectivo, se reproducen y perpetúan. En cualquier caso, es importante remarcar que la visibilidad, al igual que la idea de "raza", es una construcción social.

No obstante, la visibilidad como tal, puede ser también motivo de estrategia y agencia, existe una vertiente de ésta que, como se desprende del análisis de los relatos que mostraremos, puede ser escogida por el propio sujeto para agenciar un aspecto identitario concreto, y ejercer de este modo una estrategia de reivindicación. Y, por la pertinencia del ámbito de análisis, al referirnos a estereotipos tenemos que referirnos a la siguiente cuestión; ¿Qué implica ser o parecer "mora" en España?

Ser o parecer "mora" en España; ¿un estigma ineludible?

La tradición española no puede ser entendida sin su historia, legado y patrimonio cultural islámico. Sin embargo, la identidad española ha sido construida siempre en oposición a la imagen del árabe en general y del marroquí en particular, peyorativamente el "moro". El concepto de moro se ha aplicado a la generalidad, pese a referirse a los habitantes del noroeste de África, pero en palabras de Mateo Dieste (2018): "la generalización es una de las características de todo estereotipo" (p.76).

Por tanto, no podemos abordar la actitud de rechazo hacia la comunidad magrebí, marroquí, sin tener en cuenta la variable histórica, la reminiscencia al concepto de *Hispanidad* y a la denominada época, muy en entredicho, de la "Reconquista".⁴ Durante la época colonial española el moro era el salvaje al que había que civilizar, y el estereotipo se ha naturalizado durante décadas, originando discursos de alteridad y xenofobia. La imagen creada en torno a la figura del moro ha gozado de numerosas atribuciones que van desde la violencia, el salvajismo o la traición hasta la atribución de cualidades sexuales o exóticas (Mateo Dieste, 2018).

Los medios de comunicación, si bien es cierto que no han sido el origen del estereotipo, han sido actores destacados en la perpetuación del mismo. Esta

⁴ En general se ha denominado así a este periodo de la historia española, aunque cada vez hay más discrepancias con respecto a la idoneidad del término, tanto por lo que su carga de significado supone como por el rigor histórico del periodo que describe (García Sanjuán, 2016).

influencia se ha extendido incluso a las autoridades e instituciones públicas, y la idea de la existencia del racismo institucional cobra cada vez más fuerza.

El estereotipo y el prejuicio se concentran principalmente en la dimensión religiosa. La mayoría de los conflictos originados giran en torno a la presencia de lo musulmán o de la "*musulmanidad*" en la esfera pública, y temáticas recurrentes como el uso del burka o la cuestión del hijab revelan esto cada vez más. La visibilidad es importante y es un problema tanto "ser musulmán" como "parecerlo", en el sentido de que parecer marroquí ya es parecer musulmán (Mateo Dieste, 2018).

Como consecuencia de este contexto, e incrementado por el estigma global del fundamentalismo desde los ataques del 11 de septiembre en los Estados Unidos que afecta a los jóvenes en particular (Ramberg 2004), tener herencia magrebí y musulmana es una de las principales fuentes de discriminación en España. En la actualidad, ciertos rasgos físicos perceptibles, como el color de piel más oscuro, ciertas formas de vestirse (el hijab), acentos o nombres extranjeros "musulmanes", constituyen significantes de "ser musulmán" y provocan distanciamiento social y reacciones discriminatorias. Se habla de un islam "*racializado*" (Meer, 2013) en el que las diferencias culturales o étnicas se asumen y naturalizan a través de rasgos físicos corporales (fenotipo, vestimenta, etc.). Ser reconocible como musulmán, por lo tanto, se convierte en un atributo etnoracial prejuiciado en el contexto español.

Con todo son frecuentes las interpretaciones sociales a partir de ciertas características externas, y una de las interpretaciones más frecuentes, y que veremos en este texto, es asumir la extranjerización de la joven. La presunción de que no es española a partir de un fenotipo concreto, de una vestimenta, o de un nombre. Y por ende, la asociación de una religión determinada. Como si ser española y musulmana resultase incompatible.

Apuntes metodológicos

Este artículo está basado en una tesis doctoral en curso que tuvo comienzo a finales del año 2017, titulada "*Hijas de uniones mixtas con un padre/madre inmigrante de origen magrebí en Barcelona y Granada: identidad, mixticidad,*

género y alcance del estigma de la musulmanidad"⁵. La fase en la que se encuentra esta tesis doctoral, en el momento de redactar este artículo, es la de análisis intenso de los datos. Por tanto, se mostrarán aquí resultados provisionales.

El objetivo de la investigación es conocer qué procesos de formación identitaria experimentan las jóvenes entrevistadas teniendo en cuenta las siguientes variables: mixticidad, género, visibilidad y religión. En este sentido, y en la línea de los objetivos que guían esta tesis doctoral, se ha seguido un diseño metodológico fundamentalmente cualitativo, basado en investigación documental y entrevistas en profundidad.

El rasgo que define la unidad de análisis está constituido por el género y la mixticidad. En lo que se refiere a la mixticidad (origen magrebí de un miembro de la pareja) de las jóvenes se explica porque uno de los colectivos de inmigrantes más numerosos tanto en Barcelona como en Granada, ciudades en las que se desarrolla el trabajo de campo, son inmigrantes procedentes de Marruecos (en Barcelona el principal colectivo de mayoría musulmana procede de Pakistán⁶). Si bien es cierto que, a pesar de ser el grupo más numeroso en ambas ciudades, las características del colectivo son distintas. Mientras que Barcelona se configura más como un destino laboral en el que mejorar las condiciones socioeconómicas, y dónde la persona que emigra, generalmente hombre, tiene como objetivo iniciar un proceso de reagrupación familiar (Morera, 2004), Granada presenta otras particularidades. Su carácter de ciudad universitaria influye, en esta ciudad estudian más de 1.500 estudiantes procedentes del norte de África, aproximadamente más del 80% de los que estudian en España (Jiménez Bautista, 2006:551). Además, en lo que se refiere a las características de la población de origen magrebí que habita en la ciudad, Capote (2011: 36) afirma que "la población marroquí de la capital granadina se caracteriza (...) por la diversificación de su composición socio-profesional y una mayor heterogeneidad de los perfiles socio-demográficos".

⁵ Esta tesis doctoral está financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad en el marco de las Ayudas para contratos predoctorales para la formación de doctores (FPI 2016) y forma parte del proyecto I+D "Sociabilidad y procesos identitarios de hijos/as de uniones mixtas: la mixticidad, entre la inclusión y la constricción social" (CSO2015-63962-R, 2016-20), cuyo investigador principal es Dan Rodríguez-García.

⁶ Datos procedentes del Instituto de Estadística del Ayuntamiento de Barcelona, año 2017.

Otro dato muy importante que ofrece este autor, y que aparece indirectamente reflejado en los resultados etnográficos de la tesis doctoral, es que en Granada el porcentaje de mujeres y hombres inmigrantes magrebíes está muy igualado, y el patrón general de hombre inmigrante que puede realizar (o no) el trámite de reagrupación familiar no es el habitual. En Granada la cercanía territorial y los lazos históricos son también muy importantes, y como afirman Martín y Castaño (2004) se encuentran muy presentes aún en el imaginario colectivo tanto de los autóctonos como de los inmigrantes. Existe, además, una gran comunidad en la ciudad de hombres musulmanes conversos, casados con mujeres marroquíes que han formado una importante red de familias mixtas.

Se han llevado a cabo 26 entrevistas individuales en profundidad, de las cuales diez han sido a jóvenes hijas de una pareja mixta en Barcelona, nueve en Granada y cuatro a jóvenes con padre y madre de origen marroquí, de éstas dos han sido en Barcelona y dos en Granada. También se han realizado tres entrevistas a hijos de una pareja mixta y, finalmente, una entrevista grupal con dos chicas y dos chicos, todos/as hijas/os de pareja mixta. Es importante señalar que con esta unidad de análisis no se ha buscado conseguir representatividad estadística, sino profundidad en el análisis.

Estas jóvenes en cuestión son hijas de una pareja mixta, formada por una persona que es de origen magrebí, marroquí en la mayoría de los casos, y un nativo. El miembro nativo de la pareja puede haber nacido en cualquier punto de la geografía española, pero ha desarrollado la mayor parte de su vida en las ciudades en las que se ha conducido el trabajo de campo, Barcelona y Granada. De igual modo, ha sido en estas ciudades dónde las jóvenes han nacido, han desarrollado sus redes personales y, en algunos casos, laborales.

Respecto al factor de género, el interés reside en destacar varias cuestiones; en primer lugar abordar la investigación desde esta perspectiva. Y en este caso, ser mujer está estrechamente vinculado con la visibilidad, las mujeres que son musulmanas y deciden exteriorizarlo son más "*visibles*".

El perfil de edad buscado para las chicas entrevistadas fueron aquellas hijas de pareja mixta con edades comprendidas entre los 18 y los 30 años. Las jóvenes entrevistadas, los chicos hijos de pareja mixta ("grupo de control") y las chicas con ambos padres de origen magrebí ("grupo de control") parten de la misma

condición; o bien han nacido en las ciudades señaladas (Granada y Barcelona), o bien han socializado en estas ciudades la mayor parte de sus trayectorias.

De todas las chicas y chicos entrevistadas/os (26 entrevistas individuales) han nacido en España 23. De los otros tres casos, dos de ellos pertenecientes al grupo de control, nacieron en Marruecos y Túnez respectivamente, y llegaron a España con cinco, dos y tres años. Además, entre las jóvenes entrevistadas, debemos mencionar que las jóvenes granadinas (nueve) se consideran y se definen en las entrevistas como musulmanas practicantes, mientras que, de entre las jóvenes entrevistadas en Barcelona (diez), solo tres de ellas se consideraban como tal. El análisis de este hecho constituirá, a modo comparativo entre las dos ciudades, uno de los principales resultados etnográficos de la tesis doctoral en la que se sustenta este artículo. Influyendo factores como el contexto geográfico, las dinámicas familiares, o, como ocurre en el caso de Granada, que las jóvenes tengan padre y madre musulmanes (padre musulmán converso en la mayoría de casos).

La principal técnica utilizada dentro de la metodología cualitativa ha sido la realización de entrevistas en profundidad, con un guión no acotado, solamente estructurado en aquellos temas que se querían abordar para dejar espacio al relato. Las entrevistas analizadas permiten apreciar gran profundidad en el discurso, no hay un patrón marcado o delineado para la duración o el durar de las entrevistas. Cada entrevista dura lo que se estimaba necesario por ambas partes.

La entrevista grupal se realizó siguiendo el guion de las entrevistas individuales a hijas e hijos de pareja mixta, y estuvieron presentes dos chicas y dos chicos. La intención fue abordar la perspectiva de género de forma comparada y fluida, sobre todo en lo que se refiere a las cuestiones de discriminación.

Este es uno de los temas de la entrevista en los que se genera más información; ambas chicas saben inmediatamente a que se refiere la pregunta sobre ser o no visibles en una sociedad "mayoritariamente homogénea". Sin embargo, los chicos no entendían bien el sentido de preguntar por la importancia de los "*elementos de diferencia*" en cuanto a los procesos de discriminación.

Antes de comenzar la entrevista todas/os las/os participantes firmaron un consentimiento informado en el que se incluyen los datos relativos a la investigación, los datos personales de la investigadora y la afiliación a la Universitat Autònoma de Barcelona. De igual manera, en dicho documento, se garantiza la

confidencialidad de la información grabada y el anonimato, y así se ha preservado durante toda la investigación. Las entrevistas fueron transcritas en su totalidad y cifradas con un código. Como complemento al análisis de los datos se ha utilizado el software informático Atlas.ti.

“¿De dónde eres?” La interpretación del origen

La visibilidad, como constructo social, es un factor determinante para establecer la diferencia. Estas jóvenes son en su mayoría españolas y viven y/o socializan en España. Entonces ¿por qué parece todo lo contrario? ¿Qué factores determinan qué esto sea así?

La idea de la que partimos para contestar estas preguntas es que, a partir de una apariencia concreta construida en base a estereotipos étnicos, se realiza una interpretación asociando un origen determinado a una persona, y, en el caso que nos ocupa, como consecuencia de este origen una religión. Con mucha frecuencia las jóvenes narran que se han visto interpeladas en este sentido y son también numerosas las ocasiones en las que la pregunta “¿de dónde eres?” está condicionada por una percepción social;

Yo cuándo me preguntan “¿de dónde eres?” ya no sé qué decir, digo “he nacido aquí”, pero ya te miran con cara de “pero...” y tú “pero mis padres son de Marruecos” y ya tienes que explicarlo (Fátima⁷, 19 años, Barcelona)

Las palabras de Elvira, una joven musulmana y granadina de 24 años, reflejan esta interpretación y esta asociación automática de la que venimos hablando;

Sí, sí. Hombre... eso es que lo lleves (refiriéndose al hijab) o no cuando la gente sabe que eres musulmana es lo mismo, lleves el velo o no. Ya no musulmana bueno sí, porque para ellos si eres musulmana ya eres mora, seas de dónde seas...

En el caso de la visibilidad la palabra mora se ha venido usando para designar a una mujer que lleve hijab sin importar su origen. Lo que ocurre en este supuesto es que tanto el origen como la religión se retroalimentan y el canal a través del que lo

⁷ Todos los nombres utilizados son pseudónimos.

hacen, es la visibilidad. Un ejemplo de esta asociación son estas palabras de Fadia, una chica nacida en Granada, también musulmana con padre y madre de origen marroquí;

Pues la gente la verdad me sorprende mucho. Cuando me ven ya van con el prejuicio de que soy marroquí, o de que no se hablar español... y ya cuando me escuchan hablar se quedan sorprendidos. Entonces les explico que nací en Granada y empiezan "entonces tú eres *granaína*", pero no les encaja mi imagen con mi forma de ser o hablar, digamos.

Constantemente el tema de idioma o el acento son también un marcador para la percepción social, sobre todo para las chicas entrevistadas en la ciudad de Barcelona. Algunas de ellas han visto como, muy a menudo, les hablaban en castellano en vez de en catalán, dando por hecho el/la interlocutor/a que no eran catalanas por su apariencia física;

Ella (refiriéndose a su hermana que no lleva hijab) por no llevarlo o es menos musulmana o es más moderna... Una cosa no tiene nada que ver con la otra. O estar en algún sitio y que a ella le hablen en catalán, y que me miren y me hablen en español... A ver no siempre me ha pasado esto, hay gente que sí, que me habla en catalán directamente, pero hay gente que lo hace y es como... (Fátima, 19 años, Barcelona).

Lo más destacable quizás, y por lo que cobra sentido en cierto modo que la población escogida sean mujeres es que ninguno de los jóvenes entrevistados, hijos de pareja mixta, hace referencia a la cuestión de la visibilidad en ningún momento. De hecho, en la entrevista grupal realizada simultáneamente a dos chicos y dos chicas, este aspecto ha sido destacado en el diálogo entre Nadia y Anwar. Ambos son musulmanes y son pareja.

Nadia: Eso es un tema que entre nosotros hablamos, y es un tema que yo he vivido con mi hermano, y mi hermano me dice: "No, pero si ellos saben que yo soy árabe, saben que soy mitad marroquí" y yo le digo "mira te ven por la calle y eres igual que este otro".

Anwar: A ver, pero es que si no fuera por el pañuelo tú tampoco....

Nadia: Claro pero por eso digo, ella habla de aspectos visuales.

Anwar: Sin duda... Yo soy consciente de que ciertos elementos que te

identifiquen con la cultura árabe e islámica te van a hacer diferente.

Marcadores externos de diferencia

Los "*marcadores externos de la diferencia*" son aquellas características aparentes sobre la que se sustenta la construcción social y estereotipada de la visibilidad. Residen en la apariencia externa y/o física de las personas y las identifican, en este contexto, como parte de un grupo minoritario y diferente dentro de una sociedad mayoritaria y percibida como homogénea. De este modo constituyen la base sobre la que construir el muro de separación, el "*ellos*" y el "*nosotros*".

En este texto trataremos algunos marcadores importantes que, en la investigación sobre la que versa este artículo, han sido los mencionados por las jóvenes entrevistadas. Sin embargo, existen otros y más numerosos marcadores, ya que, como construcciones sociales estereotipadas que son, los diferentes contextos determinan las diferentes percepciones.

Tanto el nombre como los apellidos constituyen uno de los principales signos a través de los que la sociedad categoriza como extranjeras a las personas. Además de aportar mucho al proceso de formación identitaria porque se produce un ejercicio de "apreciar el nombre" con el tiempo, constituyen un marcador modulable. Utilizamos el adjetivo "modulable" porque, en ocasiones, queda a "elección" de la persona (en los casos expuestos) la voluntad de agenciar este marcador o no, en función de los contextos en los que se encuentre. Hemos observado en varias entrevistas ejemplos de cómo se puede agenciar el nombre. Las jóvenes deciden cambiar su nombre cuando saben que, de esta manera, no existirá en ellas ningún signo de diferencia;

Sí, me identifica. Pero te tengo que decir también que he tenido problemas toda mi vida con mi nombre. Ahora me la suda, porque quiero a mi nombre. Hombre me han llamado de todas las maneras, pero bueno. Me he cansado de explicarlo mil veces y de repetirlo. Es agotador. Muchas veces me he cambiado el nombre con gente que no voy a ver en mi vida. De "¿Cómo te llamas?" y yo "María". Pero bueno. Yo creo que a mí me gusta tener un nombre así, porque mi nombre es de Marruecos, y está relacionado con la paz. (Amina, 19 años, Barcelona)

Lo característico de este marcador de la diferencia, igual quizás que si hablamos del "fenotipo", es que es transversal, también los hombres pueden ser asociados a un origen concreto a partir de su nombre, algo que no ocurre con el hijab cuyo significado, además, es también religioso.

En los testimonios de las jóvenes el entorno en el que suele ser más interpelado el nombre, o los apellidos, es el entorno educativo. Ainara cuenta como, en pocas o en ninguna ocasión, han pronunciado bien su apellido;

En el ámbito educativo es el factor que más me ha influido siempre. Y suerte que me llamo Ainara, porque si me llamase Muna como me quería llamar mi padre... imagínate. Y en la universidad creo que solo un profe ha pronunciado mi apellido bien, y de hecho el día que me gradué, que me dieron el diploma, ni siquiera en ese momento, lo hicieron bien. (Ainara, 24 años, Barcelona).

Cuando hablamos del fenotipo no es un concepto que estemos utilizando sin un sentido crítico, no deja de ser una construcción social igualmente, pero sus efectos son tangibles, ya que el fenotipo es usado para la estigmatización, la categorización y la clasificación (Rodríguez-García et al. 2019). Al contrario de lo que ocurre con el nombre, no es modulable, es un marcador continuo. La interpretación de un origen a partir de esta característica es también muy recurrente, y aparece en los distintos relatos;

Sí. Es lo mismo que has dicho antes, el color de la piel que te vean más moreno, pues ya es moro, o que te vean negro pues ya este es africano (Shams, 26 años, Granada).

Así mismo, es innegable que existen visibilidades mejor o peor "percibidas" siempre en función de los estereotipos que se les atribuyen, veamos este ejemplo de la entrevista de Nadia (Granada, 22 años):

No sé, porque yo creo que al final globalmente hay unos objetivos y se han conseguido en tu casa y en la mía. Yo **visualizo** a una persona de cierto lugar como guay, como una persona que no me va a robar y en cuanto veo a un negrillo o a una persona de Marruecos ya es como miedo ¿sabes? Creo que es el miedo, la televisión también...

Es cierto que por fenotipo no hemos considerado solo el color de la piel, también determinados rasgos físicos como los ojos, la nariz o el pelo que han sido

mencionados a lo largo de las entrevistas:

Sí. Totalmente, porque yo no es que lo esconda, sino que de primeras no lo ves totalmente al cien por cien. Pero con alguien que sí se ve, que de primeras ya lo identificas de una manera, es que es inconsciente porque ya lo miras diferente, ya piensas diferente de esta persona, todo se basa en las apariencias. (Amina, 19 años, Barcelona).

Si hay un elemento en el que se apoya la sociedad para legitimar sus prejuicios y la construcción de la diferencia es el hijab. El hijab es uno de los marcadores más explícitos que aparecen durante las entrevistas, es un elemento que no deja duda, y sobre el que las interpretaciones y categorizaciones en las mujeres que lo llevan caen como una losa. A veces parece que la sociedad solo ve un hijab y nada más allá, como afirma Hassiba: "un trozo de tela tiene más importancia que lo yo pueda ser o hacer" (24 años, Granada).

En algunas entrevistas, a aquellas jóvenes que lo llevan, el tema de la identidad religiosa, la visibilidad y la discriminación han girado alrededor del hijab de manera no dirigida, porque se entendía implícito que al hablar de visibilidad era en las jóvenes musulmanas que lo llevaban el principal marcador, sobre todo en las jóvenes que "fenotípicamente" no presentaban ninguna característica;

En mi caso sí, porque no tengo otra característica así que digas... "Esta chavala es de otro lado", es el pañuelo. De hecho, no sé, yo creo que en mi caso en especial, mujeres que son de la propia comunidad, hombres musulmanes, o incluso gente que no es musulmana pero es gente racializada... (Nadia, 22 años).

El estigma que rodea a las jóvenes musulmanas con hijab se manifiesta en todos los ámbitos de su día a día, tanto en redes más lejanas como en las redes afectivas más próximas;

Yo he ido todos los años y antiguamente no llevaba el pañuelo, me lo puse con quince años y a mí no me han mirado diferente, ni mi familia. [¿Aquí sí?] Aquí sí. Aquí yo he llegado a perder amistades por ponerme el pañuelo, y yo he pensado "pues bueno, un problema más para ti", a mí nadie me ha obligado. En mi casa es una norma, nadie va a obligar a nadie a nada. Y mi padre es el primero que dijo "si no te ves segura no lo hagas". (Naisma, 19

años, Barcelona).

Las jóvenes entrevistadas contaban que la decisión de ponerse el hijab ha sido tomada siempre por ellas mismas, que no han recibido influencias familiares, y que muchas veces ha sido motivada por una cuestión identitaria. Pero a la misma vez son conscientes de que su situación, la de haber podido elegirlo libremente, no siempre es la normal y que hay muchas chicas que sí se han visto condicionadas en su decisión de llevarlo o no;

Y yo creo que si en algún momento mis padres me hubieran dicho que tengo que llevar el pañuelo o que tengo que hacer esto o lo otro, no lo hubiera hecho. Porque yo creo que por naturaleza el ser humano es rebelde, o sea dile esto que hará lo otro. Yo he sentido mucha libertad y mucho apoyo para hacer las cosas que quiero y no tener miedo, estoy muy contenta, creo que tengo mucha suerte con la familia que me ha tocado, porque sé que circunstancias de otras amigas no son esas (*Nadia, 22 años*).

La importancia del hijab como elemento que extranjeriza es muy relevante en el análisis y de entre los distintos marcadores de visibilidad es el más reclamado. No obstante, las menciones al hijab no son siempre en sentido negativo, por eso destacamos en momentos distintos las dos interpretaciones que las propias jóvenes le daban; una basada en la percepción social, y otra basada en la *reinterpretación* que ellas han hecho de esta prenda como forma de reivindicarse (hijab como elemento de agencia y empoderamiento).

De la investigación se desprende que el imperativo de asimilación, en parte invisibilización, en coocurrencia con otros condicionantes (entorno hostil, por ejemplo) puede ser causa de un efecto concreto; las "*identidades reactivas*". Si bien es cierto que no tiene porque ser necesariamente en un sentido negativo, muchas veces el hijab se convierte en un elemento de agencia identitaria como respuesta a un intento de homogeneización.

En ocasiones, la decisión de llevar el hijab pasa por una reafirmación de su identidad musulmana, y lo consideran un identificador en el sentido de mostrar una afiliación religiosa que, de otra manera, no podrían mostrar. Sin embargo, y esto es importante señalarlo, el hecho de no llevar el hijab no significa que algunas de las jóvenes que no lo llevan no se consideren musulmanas;

Mucha gente me ve sin hijab y me dicen "es que si tú no lo llevaras no

parecerías ni musulmana ni marroquí” y yo entonces les digo “es que por eso lo llevo, porque me gusta que la gente me identifique como musulmana”. Me gusta que la gente me pregunte sobre mi religión y me gusta quitar mitos y mentiras que existen sobre esta religión, a mí no tanto pero es cierto que a mucha gente le ha dado un montón de problemas, pero no sé, entonces no seríamos libres si uno no puede llevar o dejar de llevar lo que quiera en este siglo, me parecería una pena (Shams, 26 años, Granada).

A partir de esta interpelación o cuestionamiento al que se encuentran sometidas frecuentemente las jóvenes, se preguntan y se replantean quiénes son dentro de esta sociedad, quiénes quieren ser, cuál es el papel que quieren desempeñar y cómo quieren hacerlo. A veces es necesario ese “click” para ser conscientes de si esa identidad religiosa, musulmana en este caso, forma parte de aquellos elementos que las definen de cara a los demás;

Y me acuerdo que ese año pasó lo de Charlie Hebdó y en clase estábamos hablando de tema, en clase había otra chica que era musulmana y yo, y empezaron a decir “es que el islam no sé qué, es que los musulmanes...” claro y la otra chica empezó a decir “vosotros la estáis liando, y me parece bien, pero en el mundo cada día mueren miles de personas, pero como están fuera de Europa nadie dice nada” y me dice un compañero mío “¿pero tú eres musulmana?” En ese momento me lo pregunté “¿realmente eres musulmana?” y ahí fue cuando empecé a planteármelo más. Yo quiero que cuando la gente me vea y hable conmigo sepan que soy musulmana, de una forma u otra (Fátima, 19 años, Barcelona).

Por eso, y esto es un punto muy importante del planteamiento del trabajo, no hay que presuponer de antemano la problematización de la mixticidad de estas jóvenes en base a la percepción que de ellas tiene la sociedad. Muchas de estas jóvenes han agenciado su visibilidad y la han convertido en una herramienta identitaria.

El último marcador que queremos abordar aquí es el acento y/o idioma. Una lengua expresa mucho más que palabras, y a la misma vez te puede asociar a un origen tanto o más que unas características o rasgos físicos (dependiendo claro está de según qué rasgos). No obstante, que a partir de un idioma o acento te asignen un origen concreto, no significa que ese idioma o acento estén estigmatizados. En el caso del árabe además de asociarlo con un origen concreto, es un idioma que sí lo

está, por los estereotipos que se le asignan a las personas que lo utilizan.

Las jóvenes que tienen relación con la familia del padre/madre inmigrante muestran un mayor dominio del idioma, porque lo necesitan para mantener los lazos familiares, y sí que es cierto que las hijas de parejas endógamas (padre y madre de origen magrebí) lo califican como el principal idioma dentro del ámbito familiar;

Con mis padres el árabe, y con mis hermanos pues a veces el árabe y a veces el castellano. [Lo llevas fluido el dariya ¿no?] Sí, sí. [¿Y cuándo vas allí a Marruecos también no?] Totalmente. (Suhaima, 23 años, Barcelona).

Su uso depende de los contextos de socialización y, por supuesto, de la visibilidad que conlleva hablarlo en entornos en los que no es el idioma mayoritario y en los que, además, se puede considerar estigmatizado;

Pero también en la calle, la guardie, el colegio... Y veías como la gente miraba a tu madre porque llevaba un pañuelo, la gente te relacionaba por tu nombre con que eras musulmana o marroquí y había mucho racismo, bueno, hay mucho racismo. Y a mí me daba vergüenza hablar en árabe. Entonces, yo eso lo he hablado con mi hermana un poco, yo creo que era una de las razones por las que ni siquiera nos esforzábamos en hablar más. Evitábamos hablar árabe porque ya habíamos percibido en el cole y en general, que era algo negativo. Y yo creo que mi madre dijo... pues ya está... (Mouna, 28 años, Granada).

La visibilidad que no extranjeriza: la blanquitud

Hay una frase que ha sido repetida en sucesivas entrevistas con una carga de significado muy profunda: "no se me nota porque...". Al igual que son y somos conscientes de que hay ciertos marcadores estereotipados que dan lugar a los procesos de estigmatización, también existe la certeza, sobre todo en estas jóvenes, del *privilegio* que puede existir detrás de la "blanquitud".

La evidencia del privilegio que conlleva la blanquitud es manifestada en los discursos sensiblemente y merece ser puesta en valor. Cuando se habla sobre "ser muy blanca como para parecer mora" implícitamente se están excluyendo del discurso fenómenos de otredad, diferencia y exclusión.

En el análisis de nuestros datos no han existido coincidencias en un mismo relato, por ejemplo, de jóvenes que hablen sobre su blanquitud y sobre episodios de estigmatización. En cambio, aquellas jóvenes que se consideran "*fenotípicamente visibles*" sí que narran estos episodios. Estas jóvenes son conscientes en muchas ocasiones de que existe la asociación de determinadas características físicas a un origen, pero de dicho análisis se desprende la sensación de que destacan el hecho de no poder asociarlas con el origen de su padre/madre inmigrante como una suerte.

Este es el caso de Paula, una joven de Barcelona cuyo padre es de Marruecos, tiene 18 años, y en su entrevista cuenta que no existe una transmisión por parte de su padre de valores, prácticas o costumbres relacionados con Marruecos. De igual manera, el hecho de que a ella nunca la relacionen con el origen de su padre, el hecho de que no se realice ninguna interpretación sobre su origen, es porque "no lo parece";

No, no. Yo creo que no, todo el mundo se piensa que soy de aquí. [Nunca nadie te ha dicho nada sin conocerte] No, que va. Al revés, cuando les he dicho "mi padre es de Marruecos" me han dicho "no lo parece, y tú tampoco", más que nada porque soy muy blanca. Porque mi hermano mayor es igual que yo pero moreno [¿moreno de piel?] Si, bueno y de pelo y sí que lo parece más que yo, bastante más. Siempre me ha hecho ilusión decir "mi padre es de Marruecos" y como tampoco lo aparenta se quedaba todo el mundo en shock, bueno en shock, me decían "no lo parece". Y me gustaba hacerles a mis amigos ese cacao mental, sí, porque yo además era muy blanca y muy rubia de pequeña. Es que es raro, porque tienen el prototipo de persona más morena...

Ella, en varios momentos, resalta que es "muy blanca" y que por eso no lo parece, y dota a esta afirmación del carácter de cualidad. Por eso ella puede "permitirse" hacer ese "cacao mental" a sus amigos, y flexibilizar, en caso de que quiera hacerlo, su mixticidad.

La mayoría de las jóvenes experimentan un proceso que consta de varias fases hasta que aceptan su identidad en identidades. Es decir, hasta que son conscientes de que pueden ser españolas y muchas cosas más sin renunciar o sin avergonzarse de aquellos elementos que su padre o madre les transmiten. Este proceso, como

decíamos, se compone de fases que las propias jóvenes coinciden en adjetivar como tristes, confusas, cambiantes o, incluso, traumáticas.

Pero, cuando estas jóvenes no han sido interpeladas a causa de su imagen, ni se les discute la no coincidencia con el estereotipo imaginado en la sociedad, este proceso en fases no presenta los adjetivos de triste, confuso o traumático de igual modo que explicaba en el párrafo anterior. Todo es un poco más fluido si no son visibles, al menos en esa fase de establecer los cimientos de la formación identitaria. En este sentido es muy pertinente añadir que en la consolidación, y reconciliación, con una "*identidad múltiple*" tiene un papel importante la sociedad como agente de influencia respecto al sentimiento de pertenencia (Anthias, 2008).

Existe otra cuestión referente a los procesos de estigmatización que nos parece interesante señalar aquí; cuando se estigmatiza a una persona siempre se hace en base a una comparación;

Sí, es muy importante. [¿Hay visibilidades mejor percibidas socialmente que otras?] Sí, obviamente. A mí no me miran igual que a mi novio, porque yo soy blanca y el es negro, a su lado yo creo que la mayoría de gente piensa que soy blanca, pero cuando voy sola no piensan que soy blanca del todo, piensan que soy racializada.

Estas palabras son de Ainara, una joven que vive en Barcelona. En su caso ella "*puede*" adoptar dos roles, dentro de ser una persona "*racializada*", como se autodefine. Cuando va sola no es percibida como "blanca", en cambio si la acompaña otra persona que, volvemos a lo mismo, en el imaginario colectivo es mucho más visible que ella, sí será percibida como blanca. Por lo tanto, el privilegio de la blanquitud en este caso se gradúa en función de cómo de "no blanca" sea la persona que te acompaña. El concepto de la diferencia es variable y depende del grupo mayoritario.

El privilegio de la blanquitud en lo que respecta a la percepción social también es reflejado en los testimonios de las jóvenes aunque no lo hayan experimentado en primera persona, pero como señalábamos son conscientes de lo que implica incluso más allá de una apariencia física. Zahira nos contaba cómo sus amigas inician relaciones de pareja con jóvenes de otros lugares, pero siempre blancos;

No, no. Pero siempre de otro país europeo ¿sabes? Y bueno un americano. Pero siempre digo "Ui, ¿Y Joan no os gusta? ¿Pero qué pasa?" [Risas]. No sé...

Sí, es como... Yo creo que ahora como viajamos también el triple, todas mis amigas han hecho Erasmus o tienen Skype. Claro, en la época de mi madre, que mi madre se casase con un marroquí era la revolución. Y es como... O sea ahora, aún así te diría una cosa, que mis amigas estén con un francés, con un italiano, con un no sé qué, vale, me gustaría ver si están con un marroquí... O sea, si ellas se enamoran de un marroquí, no sé si la familia estaría tan contenta, no sé, yo eso siempre me lo planteo.

Conclusiones

Basándonos en el análisis de narrativas de hijas de parejas mixtas (en las que uno de sus miembros es de origen magrebí y el otro no) en Barcelona y Granada, hemos argumentado la importancia de los marcadores de "visibilidad" relacionados con el imaginario histórico de la musulmanidad en los procesos actuales de formación identitaria y de discriminación.

Hemos visto como algunos aspectos externos y/o de apariencia física pueden determinar que una persona sea objeto de conductas discriminatorias. Estas características de la apariencia externa han sido denominadas marcadores de diferencia y constituyen una base sobre la que se construye la visibilidad de forma estereotipada (Jenkins, 1997).

Respondiendo a las preguntas que formulábamos en la introducción, existe una visibilidad concreta que consiste en *ser o parecer* "mora" que determina los procesos de estigmatización, y esto cobra sentido en función del contexto en el que se ha desarrollado la investigación, España, un país donde la islamofobia o "morofobia" (Zapata Barrero, 2006) son las principales manifestaciones racistas de la población.

En suma, como hemos mostrado a través de estos ejemplos y en la línea de trabajos anteriores (Rodríguez-García, 2015, 2016; Rodríguez-García et al. 2018, 2019), la islamofobia (o morofobia) en España, hace que la interpretación de cualquier rasgo visible que remita a esta afiliación religiosa *racializada* que es el islam (Modood, 1997; Meer, 2013), como el fenotipo, el idioma, acento o nombre árabe, o la vestimenta, se conviertan en significadores inmediatos de musulmanidad, colocando a la persona en una categoría/estatus social inferior que

genera la discriminación.

El perfil mixto constituye aquí una prueba crucial para observar si la diferencia construida entre un "nosotros" y un "ellos" se diluye con la mezcla, o si por el contrario se perpetúa. Y lo que encontramos es que el estigma de la musulmanidad en España persiste a pesar de la mixticidad y conlleva a un proceso de extranjerización.

La intersección de tres variables, como son la mixticidad, el género y la religión, categorías sociales que en ocasiones convergen en las jóvenes entrevistadas, está presente en cómo esa visibilidad construida opera y se manifiesta. Ser mujer, en base al análisis de la investigación, constituye un hecho añadido a estos procesos de categorización y clasificación, en tanto en cuanto, ser mujer y musulmana suponen categorías prejuiciadas *per se* de manera individualizada.

Sin embargo, la categorización o extranjerización que experimentan estas jóvenes (la interpretación de un origen, o una religión, ser moras), no tiene porque suponer de antemano una problemática para ellas. Posicionarlas en el rol de víctimas es dar por hecho que carecen de agencia y de estrategias. Tanto la mixticidad como el género y la religión son, como ellas han relatado, elementos identitarios y como tales pueden ser agenciados, reinterpretados, reformulados y reivindicados. En cualquier caso, la capacidad de agencia y las estrategias para contrarrestar la categorización social impuesta y la discriminación, no implican que el problema deje de existir. Lo primero es a pesar de lo segundo, y esto está alejado del ideal de sociedad igualitaria e inclusiva que tendríamos que conseguir.

Bibliografía

- Anthias, F. (2008). Thinking through the lens of translocational positionality: An intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocation: Migration and Social Change*, 4 (1), 5-20.
- Arweck, E., Nesbitt, E. (2010a). Young People's Identity Formation in Mixed-Faith Families: Continuity or Discontinuity of Religious Traditions? *Journal of Contemporary Religion*. 25 (1), 67-87.
- Arweck, E., Nesbitt, E. (2010b). Close encounters? The intersection of faith and

- ethnicity in mixed-faith families. *The Journal of Beliefs & Values*, 31 (1), 39-52.
- Capote, A. (2011). Inmigrantes marroquíes en Andalucía: Itinerarios migratorios en distintos contextos locales de las provincias de Córdoba y Granada. *Cuadernos geográficos*, 49 (2), 33-54.
- Cheng, E.J. (2015). Islamophobia, Muslimophobia or racism? Parliamentary discourses on Islam and Muslims in debates on the minaret ban in Switzerland. *Discourses and Society*, 26 (5), 562-586.
- Cortina, C., Esteve, A., Domingo, A. (2008). Marriage Patterns of the Foreign-Born Population in a New Country of Immigration: The Case of Spain. *International Migration Review*, 42 (4), 877-902.
- Domingo, A. 2014. *Catalunya al mirall de la immigració: Demografia i identitat nacional*. Barcelona: Avenç.
- Froese, R. (2008). One family, two religions: Child belief or child grief in Christian-Muslim families? *British Journal of Religious Education*. 30 (1), 37-47.
- García Sanjuán, Alejandro. "La persistencia del discurso nacional católico sobre el medievo peninsular en la historiografía española actual" *Historiografías: revista de historia y teoría*, 12 (2016), 132-153.
- González Alcantud, J.A. (2014). De las razas históricas al racismo elegante. Nuevas perspectivas para un debate humanístico urgente. *Erebea, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 4, 325-352.
- Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, London and Thousand Oaks, CA: Sage.
- Jiménez Bautista, F. (2006). La inmigración marroquí en Granada: su imagen y percepción por los jóvenes granadinos. *Estudios Geográficos*, 67 (261), 549-578
- Martín, E. y Castaño, A. (2004). El encierro de los inmigrantes en la Universidad

- Pablo de Olavide. Sevilla. En López, B. y Berriane, M (Eds.), *Atlas de la inmigración marroquí en España* (251-252). Madrid: TEIM-UAM.
- Mateo Dieste, J.L. (2018). "Moros vienen. Historia y política de un estereotipo". Melilla: Instituto de las culturas.
- Meer, N. (2013). Racialization and religion: race, culture and difference in the study of anti-Semitism and Islamophobia. *Ethnic and Racial Studies*, 36 (3), 385-398. DOI: 10.1084/01419870.2013.734382
- Meer, N., Modood, T. (2009). Refutations of racism in the Muslims Questions. *Patterns of Prejudice*, 43 (3-4), 335-354. DOI: 10.1080/00313220903109250
- Modood, T. (1997) "Difference", cultural racism and anti-racism. En Werbner, P., Modood, T. (Eds.), *Debating cultural hybridity: multicultural identities and the politics of anti-racism* (154-172). London: Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.
- Moreras, J. (2004). Islamofobia: ¿un nuevo término en el vocabulario de la exclusión? En: *Informe Anual sobre el racismo en el Estado Español*, Barcelona: SOS Racismo-Icaria.
- Ramberg, I. (2004). Islamophobia and its Consequences on Young People. European Youth Centre Budapest, June 1-6 2004, Seminar Report. Strasbourg: Council of Europe.
- Rodríguez García, D. (2006) Mixed Marriages and Transnational Families in the Intercultural Context: A Case Study of African-Spanish Couples in Catalonia, Spain. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32(3), 403-433.
- Rodríguez-García, D. (2015) Introduction: Intermarriage and Integration Revisited: International Experiences and Cross-disciplinary Approaches. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662 (1), 8-36. DOI: 10.1177/0002716215601397
- Rodríguez-García, D. (2016) Avances en el estudio de la 'mixticidad': Contrastando la relación entre uniones mixtas e integración social. *Revista UAB Divulga: Barcelona Investigación e Innovación*, 11 de abril de 2016.

Rodríguez-García, D., Solana, M., Ortiz, A., Ballestín, B. (2019). Blurring of Colour Lines? Ethnoracially Mixed Youth in Spain Navigating Identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. DOI: 10.1080/1369183X.2019.1654157

Rodríguez-García, D., Solana-Solana, M., Ortiz-Guitart, A., Freedman, J.L. (2018) Linguistic Cultural Capital among Descendants of Mixed Couples in Catalonia, Spain: Realities and Inequalities. *Journal of Intercultural Studies*, 39 (4), 429-450. DOI: 10.1080/07256868.2018.1487388

Zapata-Barrero, R. (2006). The Muslim community and the Spanish tradition. Maurophobia as a fact, and impartiality as a desiderátum. En Modood, T., Triandafyllidou, A., Zapata Barrero, R. (Eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European Approach* (143-162). London: Routledge.