



TESIS DOCTORAL

*El impacto de la inmigración
económica en las formas religiosas
del colectivo marroquí musulmán en
Extremadura*

Rachid El Quaroui El Quaroui

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ECONOMÍA Y EMPRESA

2020



TESIS DOCTORAL

*El impacto de la inmigración
económica en las formas religiosas
del colectivo marroquí musulmán en
Extremadura*

Rachid El Quaroui El Quaroui

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ECONOMÍA Y EMPRESA

2020

Conformidad de los Directores:

Artemio Baigorri Agoiz

Domingo Barbolla Camarero

*A la memoria de mi madre Mina,
que murió víctima de una sociedad ignorante
(Marruecos de los años sesenta).*

ÍNDICE

Agradecimientos	7
Resumen	9
Palabras claves:.....	10
Summary:.....	10
Keywords:.....	12
1 INTRODUCCIÓN.....	13
Justificación	13
Objetivos.....	16
2 METODOLOGÍA.....	21
El método cualitativo.....	21
El enfoque etnográfico.....	22
La etnografía de proximidad o de lo cercano	24
El instrumento de investigación: grupo de discusión	26
La entrevista.....	28
La entrevista telefónica.....	30
Fuentes utilizadas.....	31
La selección muestral.....	34
Los fieles.....	34
Los imanes	41
3 MARCO TEÓRICO.....	45
Las migraciones en tiempos globalizados	46
Los discursos sobre la inmigración en España	51
La inmigración marroquí en España.....	52
La imagen del marroquí (el moro) en España y viceversa.....	56
La inmigración marroquí en extremadura	58
¿De dónde vienen los inmigrantes marroquíes musulmanes de Extremadura?.....	61
Zonas de concentración del colectivo marroquí en Extremadura.....	67
Estructura sociodemográfica y profesional.....	67
Religión y religiosidad en el islam	73
Componentes de la religiosidad musulmana y particularidades culturales	105
Aproximación a la identidad musulmana en Europa.....	163

El islam en España.....	217
La presencia del islam en Extremadura	218
4 ANÁLISIS EMPÍRICO DE LA RELIGIOSIDAD DEL COLECTIVO MARROQUÍ EN EXTREMADURA	221
Caracterización general del colectivo	221
Las corrientes musulmanas en extremadura	222
Características de los lugares de culto en Extremadura.....	224
Proceso de la apertura de las mezquitas en Extremadura	228
Los creyentes	231
Categorización	231
La identidad religiosa del colectivo marroquí musulmán en Extremadura	235
La vivencia de la religiosidad entre los jóvenes (la generación 1.5)	294
Los imanes	310
5 CONCLUSIONES.....	335
Nuevas vías para la investigación	345
6 REFERENCIAS	347
Bibliografía	347
Webgrafía	352
7 ANEXOS	361
ENTREVISTAS A LOS FIELES	361
ENTREVISTAS A IMANES	429

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1	Informantes.....	34
Tabla 2	Estructura de edades de la muestra	38
Tabla 3	Estructura ocupacional de la muestra.....	39
Tabla 4	Origen rural/urbano	40
Tabla 5	Nivel de estudios	40
Tabla 6	Nivel de estudios según procedencia	40
Tabla 7	Años de asentamiento en la región.....	41
Tabla 8	Origen de la inmigración en Extremadura	60
Tabla 9	Población extranjera por nacionalidad y sexo.....	61
Tabla 10	Distribución de las mezquitas en España por CCAA.....	191
Tabla 11	INFORMANTES.....	296
Tabla 12	Edad de los imanes en Extremadura.....	310
Tabla 13	Nacionalidad de los imanes en Extremadura.....	310
Tabla 14	Tipología de localidades en las que ejercen	311
Tabla 15	Zonas de procedencia en el país de origen	311
Tabla 16	Dedicación profesional	312
Tabla 17	Nivel de estudios	312
Tabla 18	Formación religiosa de los imanes	313
Tabla 19	Año de llegada a Extremadura.....	313
Tabla 20	Ámbitos en los que han ejercido.....	314
Tabla 21	Grado de dedicación de los imanes	318
Tabla 22	El salario del imam	319

Agradecimientos

A las personas que han participado de una manera u otra forma en esta investigación, sobre todo las personas de mi colectivo, que demostraron disposición para colaborar y contribuir a la elaboración de este trabajo. Sin ellos esta etnografía no hubiera sido posible. A todas y todos ellos va entonces mi más profundo agradecimiento.

A mi director Artemio Baigorri Agoiz por su gran paciencia, sus orientaciones, su acompañamiento y por todo lo que he aprendido a su lado. Mi agradecimiento al profesor y amigo Carlos Junquera por haber dedicado voluntariamente esfuerzo y tiempo para la revisión del documento. Mi agradecimiento va también al codirector Domingo Barbolla Camarero por su colaboración en la revisión del texto y sobre todo su ánimo y apoyo personal para superar este reto.

En último lugar agradecer a los amigos y compañeros Marcelo Sánchez Oro Sánchez, Teresa Alzás García y Alfonso Vázquez Atochero por sus consejos y apoyo moral, tan necesarios en los momentos difíciles por los cuales suele pasar cualquier doctorando.

Resumen

En el presente estudio se trata de cuestionar, otra vez más, la tradicional relación de odio y fascinación entre el islam y Occidente o, dicho de otra manera, lo que se denomina en la jerga de los sociólogos Euro-islam en el contexto migratorio de la Europa del siglo XXI, haciendo hincapié en la inmigración económica del colectivo marroquí musulmán en Extremadura. Es decir, la Europa multicultural, multiétnica caracterizada por la pluralidad religiosa debido a la inesperada y desprevenida presencia y crecimiento demográfico de la significativa minoría musulmana “expulsada” de sus países de origen y asentada en países como Alemania, Francia, Inglaterra y recientemente en España.

El objetivo de nuestra investigación es abordar el islam en nuestra región (Extremadura) para observar la evolución comunitaria de esta observancia religiosa dentro del colectivo musulmán cuya mayoría son marroquíes asentados desde hace tres o cuatro décadas en esta tierra, teniendo en cuenta los factores influyentes como lo es la dinámica comunitaria/ identitarios y los referentes religiosos en el país de procedencia. Es decir, describir e interpretar los rasgos sociológicos y antropológicos de la muestra objeto de nuestra investigación.

En este estudio etnográfico, se analiza la relación entre la inmigración económica y las formas religiosas del colectivo musulmán en general y el marroquí en particular en Extremadura acercándonos a dicho colectivo para conocerle directamente en sus propios contextos socioculturales cotidianos observando así, como vive su propia religiosidad contextualizada. Para explicar todo ello, hemos tratado los siguientes puntos:

- Analizar el marco de la relación entre islam y Occidente o lo que se denomina Euro-islam.

- Observar la evolución comunitaria de esta observancia religiosa dentro del colectivo musulmán tanto a nivel europeo como nacional y regional

- Analizar la dinámica comunitaria/ identitarios y los referentes religiosos en el país de procedencia, en alusión al colectivo marroquí.

- Observar el desarrollo de los espacios comunitarios, las carnicerías, las asociaciones y sobre todo las mezquitas como componente incuestionable en la configuración o, mejor dicho, en la reconstrucción de la identidad musulmana en una tierra no musulmana.

- Analizar los componentes que han contribuido en el proceso de la construcción de la identidad musulmana en Extremadura como son los medios de comunicación, la enseñanza y los medios de comunicación etc.

En este marco cabría hacer una serie de preguntas que nos han permitido retomar el hilo conductor del estudio y aclararnos un poco el camino.

¿Qué es lo que ha cambiado en la inmigración musulmana a nivel europeo, nacional y regional? ¿Por qué la mayoría preponderante del colectivo musulmán en la zona son marroquíes? ¿Sigue la situación igual que antes? ¿Por qué vienen? ¿Cuáles los aspectos socioculturales y económicos en el país de origen? ¿Cuáles son los componentes de los rasgos antropológicos y sociológicos de la muestra? ¿Cuál es el límite de lo religioso y lo cultural en la identidad colectiva de los musulmanes marroquíes de la zona? ¿Hasta qué punto podríamos considerar los factores de la identidad y la religiosidad (islam) como factores integradores o desintegradores en el contexto migratorio? ¿Cómo se manifiesta el factor género en este contexto? ¿El asociacionismo dentro del colectivo musulmán? ¿Qué papel desempeñan los medios de comunicación? ¿Qué influencia tiene la crisis económica en el proceso de la descomposición o la consolidación de la presencia del colectivo en la zona? ¿Las actitudes de la

población autóctona respecto al colectivo a raíz de los ataques terroristas y viceversa? ¿Qué lectura se daría a la construcción de las mezquitas y las reacciones de tanto la población local como las Instituciones a ello? ¿Qué tipo de relación existe entre la institución y “sus” inmigrantes musulmanes: integración, acomodación o marginación? ¿Y “el mito” del milagro de la convivencia? ¿Qué futuro está esperando a dicho colectivo ante estos cambios?

En el estudio, se utiliza, metodológicamente, una herramienta válida para poder cumplir con las exigencias de un trabajo etnográfico concerniente la descripción de nuestro colectivo de pertenencia en Extremadura. Es decir que se utiliza la observación participante que consiste en observar los hechos que nos interesan en nuestro estudio, las entrevistas en profundidad, grupos de discusión, a los miembros de la comunidad musulmana marroquí (53), así como a los imanes (17) de las diferentes comunidades en la región. Además de la documentación escrita consistente en diferentes estudios se ha utilizado grabaciones directas y telefónicas etc. Otra herramienta que nos ha facilitado, sin duda, nuestro trabajo consiste en el idioma sobre todo el marroquí que sin ello no creemos que íbamos a ser capaces de comunicarnos con el colectivo y entender las expresiones con connotación semiótica que conlleva significaciones que tiene su importancia en el contexto cultural musulmán.

Todo ello, nos ha de ayudar a alcanzar, relativamente, nuestro objetivo, es decir, la descripción del proceso de la reconstrucción de una identidad musulmana en un entorno no musulmán, primero en un contexto europeo, segundo nacional haciendo mayor hincapié en lo regional que ha sido objeto de nuestro trabajo de campo.

Palabras claves:

Occidente, Inmigración económica, colectivo marroquí, islam, identidad, religiosidad.

Summary:

The present study tries to question, once again, the traditional relationship of hatred and fascination between Islam and the West or, in other words, what is called in the jargon of Euro-Islam sociologists in the migratory context of the Europe of the 21st century, emphasizing the economic immigration of the Moroccan Muslim collective in Extremadura. That is, the multicultural, multiethnic Europe characterized by religious plurality due to the unexpected and unguarded presence and demographic growth of the significant Muslim minority "expelled" from their countries of origin and settled in countries such as Germany, France, England and recently in Spain .

The objective of our research is to address Islam in our region (Extremadura) to observe the community evolution of this religious observance within the Muslim community, whose majority are Moroccans settled three or four decades ago in this land, taking into account influential factors such as it is the community dynamics / identities and the religious referents in the country of origin. That is, to describe and interpret the sociological and anthropological features of the sample object of our research.

In this ethnographic study, we analyze the relationship between economic immigration and the religious forms of the Muslim community in general and the Moroccan in particular in Extremadura approaching this group to know them directly in their own daily sociocultural

contexts observing, as he lives his own religiosity contextualized To explain all this, we have addressed the following points:

- Analyze the framework of the relationship between Islam and the West or what is called Euro-Islam.

- Observe the community evolution of this religious observance within the Muslim community at European, national and regional level

- Analyze community dynamics / identities and religious references in the country of origin, in reference to the Moroccan collective.

- Observe the development of community spaces, butcher shops, associations and especially mosques as an unquestionable component in the configuration or, rather, in the reconstruction of the Muslim identity in a non-Muslim land.

- Analyze the components that have contributed to the process of the construction of the Muslim identity in Extremadura such as the media, education and the media

In this framework we could ask a series of questions that have allowed us to take up the thread of the study and clarify a bit the way. What has changed in Muslim immigration at European, national and regional levels? Why are the predominant majority of the Muslim community in the area Moroccan? Is the situation the same as before? Why do they come? What socio-cultural and economic aspects in the country of origin? What are the components of the anthropological and sociological features of the sample? What is the limit of religion and culture in the collective identity of Moroccan Muslims in the area? To what extent could we consider the factors of identity and religiosity (Islam) as integrating or disintegrating factors in the migratory context? How is the gender factor manifested in this context? The associationism within the Muslim collective? What role do the media play? What influence has the economic crisis on the process of decomposition or consolidation of the presence of the collective in the area? The attitudes of the autochthonous population with respect to the collective as a result of the terrorist attacks and vice versa? What reading would be given to the construction of mosques and the reactions of both the local population and the institutions to it? What kind of relationship exists between the institution and "their" Muslim immigrants: integration, accommodation or marginalization? And "the myth" of the miracle of coexistence? What future is waiting for this group before these changes?

In the study, methodologically, a valid tool is used to be able to fulfill the demands of an ethnographic work concerning the description of our collective of belonging in Extremadura. In other words, participant observation is used, which consists of observing the facts that interest us in our study, in-depth interviews, discussion groups, members of the Moroccan Muslim community (53), as well as magnets (17) of the different communities in the region. In addition to the written documentation consisting of different studies, direct and telephone recordings have been used. Another tool that has facilitated us, without a doubt, our work consists of the language, above all Moroccan, without that we do not believe that we would be able to communicate with the collective and understand expressions with semiotic connotation that entails meanings that have their importance in the Muslim cultural context. All this has helped us to achieve, relatively, our objective, that is, the description of the process of the reconstruction of a Muslim identity in a non-Muslim environment, first in a European context, secondly national, placing greater emphasis on the regional aspect that has been the subject of our fieldwork.

Keywords:

Occident, economic immigration, Moroccan collective, Islam, identity, religiosity.

Justificación

“Sobre la presencia del islam en Europa se ha dicho y se ha escrito mucho, incluso demasiado; tanto que podemos hablar de la existencia de un islam “de papel” en el que los musulmanes han sido ampliamente descritos, categorizados, seccionados, representados..., pero poco, o nada, nos dicen sobre sus condiciones de existencias reales, sobre el islam “de carne y hueso” (Allievi, 1996 en Madonia, p. 19).

Nuestro interés de investigación etnográfica sobre la religiosidad del colectivo marroquí musulmán en Extremadura estriba en un doble motivo. Por una parte, contribuir con nuestro grano de arena a las aportaciones científicas sobre el conocimiento del islam como religión y como vivencia cotidiana trasplantado en una sociedad ajena, cultural y religiosamente a través de los movimientos migratorios en tiempos globalizados. Dicho estudio se inscribe en un campo de conocimiento que la Antropología social y cultural lleva años debatiendo.

Por otra parte, como suele pasar en la mayoría de las investigaciones, el interés, hemos de reconocerlo, no es ajeno ni neutro de lo personal. Es decir, lo que fue el motivo que nos impulsó a elegir el objeto de indagación con la finalidad de explicar y describir un fenómeno social dinámico que ha sido y es un punto de interés por parte de los sociólogos y los antropólogos. Por tanto, se trata de una investigación de naturaleza etnográfica, que no pretende confirmar o rechazar hipótesis de trabajo, porque “aun cuando partamos de un problema y acariciemos una hipótesis, en la verdadera investigación etnográfica éstos deben quedar relegados a un segundo lugar para dejar que la realidad que investigamos nos hable más por sí misma y no la distorsionamos con nuestras ideas, juicios, hipótesis y teorías previas. “(Martínez, 2005, p. 8).

Esta investigación se sitúa temporalmente en los años 2008/2009 una vez acabados los cursos de doctorado en el antiguo sistema, es cuando he empezado en pensar, lógicamente, en elegir el tema de la tesis que se escogió, es decir “la religiosidad del colectivo marroquí musulmán en Extremadura”.

La elección de indagar la religiosidad de este colectivo es en el mismo tiempo investigar nuestra propia trayectoria e identidad como investigador siendo uno más del grupo étnico. Somos conscientes de los posicionamientos y los debates desde la antropología que han reflexionado sobre la pertinencia o no de que un etnógrafo indaga la sociedad y la cultura de su propio grupo, problemática que hemos tratado en un apartado de la tesis. El planteamiento epistemológico al respecto oscila entre la tendencia que defiende la postura teórica ya tradicional que estriba en la génesis misma de la propia disciplina de antropología que consiste en estudiar al “otro” como cultura y sociedad, por lo tanto, la obligación de mantener una distancia entre el investigador y el objeto de estudio para poder alcanzar la objetividad y el rigor que deben caracterizar lo mismo.

Dicho planteamiento que ha dominado durante muchos años el campo antropológico sobre todo en los principios del siglo XIX y XX produjo una literatura etnográfica marcada, en muchísimos casos, por el etnocentrismo Occidental. Es la razón por la cual se planteó el estudio de las creencias, pautas culturales, es decir la cosmovisión del grupo étnico del propio investigador porque ahorra tiempo y esfuerzo por el hecho de conocer la cultura, la lengua y tener la empatía del mismo grupo sin perder la actitud crítica hacia el objeto de estudio.

Por ello, entre otros motivos, elegí investigar a mi colectivo asumiendo todos los riesgos que conlleva la elección porque antes de todo soy un miembro más del colectivo que comparte con ellos las mismas idiosincrasias identitarias y culturales, así como la misma dolorosa trayectoria migratoria, el mismo espacio geográfico, Extremadura. No solo esto, sino también es un valor añadido la convivencia durante largos años con los mismos en distintos puntos de la región, Cáceres, Badajoz, Navalmoral de la Mata y Talayuela como un compatriota y agente social puesto que he trabajado muchos años en Instituciones públicas como la Junta de Extremadura (Observatorio permanente de inmigración), Servicios sociales del Ayuntamiento de Navalmoral y de Cáceres ciudad, además de los Ong's como Cáritas Diocesana de Coria Cáceres y la Cruz Roja de Talayuela, sin olvidar decir que he sido promotor y presidente de varias asociaciones de inmigrantes marroquíes en la zona incluso, obligado por motivos de la investigación, hemos llegado a ser vicepresidente de la asociación "Averroes" para los musulmanes de Extremadura.

Ello añadido a nuestra colaboración con las comunidades musulmanas de la región, aunque no soy practicante, puesto que no existen prácticamente asociaciones cívicas fuera de las mezquitas. Aquí abro un paréntesis para contar un antecedente que me ocurrió personalmente para consolidar el argumento del arraigo religioso del colectivo. Hace años he sido presidente de la asociación de inmigrantes marroquíes en Extremadura de índole cultural y social, es decir no tiene nada que ver con la religión.

La hemos creado para contraponer el avance de la cultura religiosa dominante en la zona y dar cabida a la mujer, la juventud etc. El Ayuntamiento de Cáceres, después de múltiples contactos, nos cedió un local para desarrollar las actividades de nuestra asociación. Como el colectivo marroquí de la ciudad es practicante, se quedaron con la sede aprovechando mi traslado a Badajoz por motivo de trabajo y lo convirtieron en Mezquita.

Retomando el tema decir que dicha colaboración nos permitió visitar en infinitas ocasiones los lugares de culto para ayudarles en la elaboración de Estatutos de la Comunidad y formar los órganos de las juntas directivas puesto que la mayoría de los miembros del colectivo es analfabeta o en lo mejor de los casos no domina el castellano sobre todo el lenguaje administrativo. Todo esta experiencia personal y laboral nos permitió conocer de cerca los entresijos de este colectivo de la zona y, por lo tanto, facilitarnos mucho el trabajo de campo debido al establecimiento de vínculos con los informantes que gracias a ellos este trabajo se ha realizado.

Más allá de los factores subjetivos, lo que explica nuestro interés es la observación empírica, 23 años, desde que llegué en 1996 a la zona hasta la fecha la evolución de esta población que empezó con un perfil específico de hombres solteros que trabajaban las temporadas de tabaco y espárragos durante meses y volver a sus familias en el país de origen. Con el establecimiento de la reagrupación familiar como derecho de los trabajadores para poder vivir con sus familias en el país de acogida, factor que ha sido decisivo para explicar el proceso de asentamiento estable del colectivo en varias localidades de la región. Lo que contribuyó en el crecimiento cuantitativa y cualitativamente el número de personas que se han instalado en el territorio.

Esto se confirma, como indicador a tener en cuenta, con la compra de casas y la apertura de oratorios en todos los pueblos hasta donde haya apenas familias. Es decir, Mezquitas o bien compradas o locales alquilados que se han sometido a reformas que han llegado a la cifra de 23 oratorios en toda la zona. Esta multiplicación de las mezquitas además de las tiendas de alimentación Halal en poco tiempo ha sido para nosotros un indicador irrefutable para llegar a la conclusión de que dicho colectivo manifiesta cada vez más su arraigo religioso sobre todo la primera generación de los padres.

Al contrario de la segunda generación que manifiesta otras actitudes y conductas que hemos tratado en un capítulo aparte. Puesto que el objeto de nuestra observación es la religiosidad del colectivo marroquí inmigrante nos hemos visto obligados a analizar también la tipología y las características de los imanes de las mezquitas por sus papeles relevantes en los lugares de culto.

Hemos de destacar y reconocer que nos hemos lanzado a la “aventura” investigadora sin estar conscientes de la complicada tarea y responsabilidad de abordar un tema sobre lo cual no había y no hay ningún material bibliográfico excepto la única tesis doctoral del Profesor, nuestro co director, Domingo Barbolla “Inmigración marroquí en la zona de Talayuela (Cáceres) 1992-1996” que apenas trato el factor religioso (5 páginas), tema de nuestro interés.

Sí, es cierto que el estudio sobre la inmigración económica procedente del tercer mundo es abundante desde diferentes disciplinas, la Antropología, la Sociología y la Geografía Humana, lo que ha puesto el foco sobre este fenómeno en los últimos años y sus implicaciones culturales, económicas y sociales en la sociedad receptora, España en nuestro caso. Ello permitió a muchos antropólogos (a) ahorrar tiempo y esfuerzo, es decir que aquellos grupos y culturas que antes había que ir a lugares lejanos para estudiarlas ya los tenemos cerca, en casa, pero envueltos en otros contextos socioculturales.

Estando consciente de la multitud de las investigaciones al respecto desde diversas disciplinas lo que me interesaba no era aproximar el fenómeno en su aspecto macro, sino que me centré en estudiar una muestra específica y sus vivencias religiosas, como lo viven en una zona de inmigración precisa, es decir desde lo micro.

Esta tesis doctoral surge como una aportación con la curiosidad de describirnos la religiosidad de un grupo étnico y como práctica su vivencia religiosa día a día a través del discurso de los propios actores o informantes en cuestión para escucharles en sus contextos como grupo religioso y culturalmente minoritario.

Estamos ante una reconstrucción de la musulmanidad del colectivo marroquí contextualizado y su evolución a través de una descripción de la manera, o las maneras, de vivir la religiosidad haciendo hincapié en lo que se consideran referentes imprescindibles en este constructo cultural que son la mezquita, la figura del imán, la alimentación, la segunda generación, el asociacionismo, los medios de comunicación, la crisis económica, la mujer, la administración, el entorno social, la vecindad etc. (etc.) Es decir, se ha intentado abordar todos los aspectos que afectan al musulmán marroquí en su entorno inmediato.

Objetivos

El tema objeto de nuestra investigación, el Islam en Extremadura, a pesar de que se ha planteado de manera tardía en la institución académica extremeña¹, es un tema ligado a la emergente y cada vez más visible religión musulmana en el Occidente (Europa) con todas las implicaciones culturales, identitarias y geopolíticas que ello conlleva.

El objetivo de nuestro trabajo, al fin y al cabo, es cuestionar, otra vez más, la tradicional relación de odio y fascinación entre el islam y Occidente o, dicho de otra manera, lo que se denomina en la jerga de los sociólogos Euro-islam en el contexto migratorio de la Europa del siglo XXI, haciendo hincapié en el colectivo marroquí musulmán en Extremadura. Es decir, la Europa multicultural, multiétnica caracterizada por la pluralidad religiosa debido a la inesperada y desprevenida presencia y crecimiento demográfico de la significativa minoría musulmana “expulsada” de sus países de origen y asentada en países como Alemania, Francia, Inglaterra y recientemente en España (Alsayyad y Castells, 2003).

Sí bien el pasado ha contribuido en forjar el destino de esta relación que ha sido históricamente tan trágica y violenta, también lo ha es el presente a través de una serie de sucesos y acontecimientos: guerra del golfo, conflicto palestino/Israelí, 11S y el 11M, o los recientes atentados de París (noviembre 2015) y de Catalunya (agosto de 2017), que han agudizado este desencuentro reconfigurando así el molde del imaginario colectivo occidental que sigue siendo marcado por los prejuicios y los estereotipos hacia el “otro” musulmán y por consiguiente, la emergencia de fenómenos como la islamofobia y la morofobia. Para parafrasear a Dassetto-Bastenier, Europa parece ser la nueva frontera del islam, o como argumentaba Huntington “las fronteras con el islam son sangrientas”.

Es bien sabido que nuestro tema de debate no es totalmente nuevo puesto que muchos orientalistas lo abordaron desde los siglos XIX y XX respectivamente, es decir desde la época pre colonial del Medio Oriente como los estudiosos de la escuela anglosajona cuyos pioneros son Bernard Lewis, Samuel Huntington, John Voll y John Esposito. Sí bien éstos intentaron aproximarse al islam como pensamiento, civilización y cultura, otros lo abordaron desde un prisma diferente, es decir como problemática sociológica e inquietud antropológica que consiste en el trasplante del islam en Europa por diversas vías, o bien por el arraigo histórico de dicha religión en el continente (Turquía y los Balcanes) o bien a través de la masiva y reciente inmigración musulmana a los países europeos.

En este marco se inscribe las aportaciones de la escuela francesa encarnada en las aportaciones de Gil Kepel, Olivier Roy, Bruno Etienne etc., o las contribuciones de algunos ensayistas españoles como Jordi Moreras, o las emergentes investigaciones de lo que se denomina la nueva intelectualidad musulmana sobre todo las obras del prolífico, mediático y polémico Tariq Ramadan nieto del fundador de los Hermanos Musulmanes de Egipto Hassan El Banna.

A decir verdad, la heterogeneidad de la bibliografía sobre el Islam Europeo nos ha conducido a distinguir entre tres tipos de discursos: un discurso desde Occidente, otro desde el islam y otro científico que busca analizar la realidad objetiva de dicho islam (Islam), lo que nos ha puesto ante una empresa prudente, minuciosa y difícil consistente en hacer una lectura

¹ Últimamente se ha observado que existe un destacado interés por parte de tanto la Facultad de Derecho de la Universidad de Extremadura como del departamento de Antropología de la misma para indagar sobre el Islam en Extremadura

más allá, capaz de entender lo que se esconde en los entresijos ideológicos, políticos y epistemológicos de dicho discurso respecto a la construcción del islam como objeto de interrogación en el seno de la sociedad europea.

Hemos también de centrar nuestra atención en el desarrollo de los espacios comunitarios sobre todo la mezquita como componente incuestionable en la configuración, o mejor dicho, en la reconstrucción de la identidad musulmana en una tierra no musulmana.

Como veremos más adelante detalladamente, la presente investigación se basa en el trabajo de campo y la observación participante llevada a cabo en las localidades donde hay asentamiento del colectivo marroquí musulmán, con que compartimos rasgos lingüísticos y culturales, lo que nos ha puesto en una situación privilegiada que nos facilitó contactar con los informantes y recopilar información (entrevistas formales e informales) apoyándonos en la observación participante y la visión *única*.

Como un experimentador en activo, para parafrasear a (Lison, 2000), que ha combinado dos posiciones, la de actor y la de agente social, he podido observar de cerca estas vivencias religiosas, apoyándome en mi condición de marroquí, culturalmente y no culturalmente musulmán y en mi perfeccionamiento lingüístico de la lengua materna, no la árabe sino la marroquí que nos ha servido como herramienta útil y operativa para poder descifrar códigos culturales psicológicos y semánticos respecto a las formas de sentir, pensar y actuar de mi grupo de pertenencia.

Es de lamentar la ausencia de esta inquietud en el campo de investigación sociológica y antropológica extremeño. Excepto la tesis de (Barbolla, 2001), no hemos encontrado prácticamente ninguna referencia bibliográfica que pudiera satisfacer nuestra curiosidad indagadora en el tema.

Por ello, hemos recurrido a la materia prima, el campo etnográfico, a base de la observación participante que hemos adquirido durante los veintitrés largos años de residencia en la zona como actor, agente social en varias entidades de Ongs y administraciones públicas, conferenciante en varios foros académicos y como miembro de equipos de investigación de la Universidad de Extremadura. Aquí, me refería exclusivamente a Extremadura

La tesis se estructura en dos partes, una parte teórica y otra práctica que se dividen en 5 capítulos.

El capítulo 1º consiste en una introducción que incluye la justificación sobre para qué esta investigación y los motivos personales y científicos que están detrás de su desarrollo. Hemos empezado por delimitar el objeto o el marco general en lo cual se inscribiría la investigación donde se realiza un análisis exhaustivo cuya línea evoluciona de lo general a lo particular, haciendo hincapié en la trasplatación o la inserción del islam migratorio en (el) Occidente intentado tratar el marco europeo en general en lo cual se enmarca el islam migratorio tomando como muestra al colectivo marroquí musulmán en Extremadura, como ya veremos más adelante.

El capítulo 2º, incluye la metodología que responde inicialmente a una metodología cualitativa y descriptiva, donde tratamos las herramientas utilizadas en el trabajo de campo de índole etnográfico como el presente. Es decir, la observación participante y otras técnicas como el grupo de discusión, la entrevista en profundidad, así como la entrevista telefónica. Además, como es evidente, los datos e información recopilada de las distintas fuentes bibliográficas consultadas. Acto seguido, hemos tratado las características o tipología de la muestra y los criterios que han determinado la selección de los informantes.

Todo ello, desde un prisma o enfoque etnográfico, entendiendo por etnografía “el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo

la perspectiva de comprensión global de la misma” (Baztán, 1995, p: 3). O como decía Lévi-Strauss definiendo el concepto de etnografía, como etapa de la investigación cultural:

etnografía, etnología y antropología no constituyen tres disciplinas o tres concepciones distintas de los mismos estudios, son en realidad, tres etapas o momentos de una misma investigación y la preferencia por uno u otro de estos términos, sólo expresa que la atención esté dirigida en forma predominante, hacia un tipo de investigación, que nunca puede excluir a los otros dos (Baztán, 1995).

Puesto, como hemos señalado anteriormente, que la investigación se va a desarrollar desde el enfoque “emic”, es decir desde el punto de vista del nativo, hemos pensado en dedicar un apartado a lo que se denomina “etnografía de proximidad” citando a varios antecedentes dentro y fuera de Marruecos haciendo hincapié en los problemas y los debates epistemológicos que plantea este tipo de etnografía.

Con el objetivo de acercar algunos conceptos totalmente ajenos al campo cultural del lector occidental hemos dedicado unos párrafos, usando una pedagogía amena, los conceptos que consideramos de interés para ubicar al lector sobre todo occidental, en el contexto epistemológico y jurídico musulmán, así como la posibilidad de familiarse con el contexto antropológico de nuestra investigación. Se trata de términos como Fatwa, Halal, Haram etc.

El capítulo 3º lo hemos consagrado al marco teórico que engloba diferentes puntos. Puesto que el marco de nuestra investigación es muy amplio y el proyecto es muy ambicioso de manera que supere los límites de nuestra aproximación, sin embargo somos conscientes que al abordar el islam en nuestra región (Extremadura) para observar la evolución comunitaria de esta observancia religiosa dentro del colectivo musulmán cuya mayoría son marroquíes asentados desde solamente hace tres o cuatro décadas en esta tierra, se quedaría incompleto sin tener en cuenta el contexto global haciendo hincapié en el marco europeo.

Por ello hemos consagrado unas páginas al análisis del proceso migratorio en general y los mecanismos de introducción e inserción de estas minorías a través de la inmigración haciendo un repaso panorámico de este fenómeno.

Dicho punto nos llevó a otro consistente en las consecuencias del fenómeno migratorio en España que se manifiestan en el discurso mediático, los sondeos y la opinión pública al respecto que generalmente se caracteriza por la hipocresía y los estereotipos negativos que se basan en una información ficticia que se contrasta con los datos reales.

Pasando de lo general a lo particular, retomando el hilo de nuestro tema de investigación, la religiosidad del colectivo marroquí en Extremadura, hemos abordado las características del colectivo marroquí en España, Es decir el perfil socioeconómico y su distribución territorial haciendo de esta manera una radiografía y diagnóstico de lo mismo.

No solo esto sino también hemos tratado, igual que en el párrafo anterior, la imagen, tal vez del marroquí . En España construida y remodelada a través de una larga historia de amor y odio que ha sido en la mayoría de los casos tensa debido a factores históricos y geográficos, es decir la vecindad. Al contrario de la imagen del español en el imaginario marroquí que es generalmente positiva.

Todo lo que hemos adelantado anteriormente nos desemboca en el meollo de la investigación, es decir la inmigración marroquí en Extremadura tratando las características de este colectivo tal vez en nuestra región, haciendo lo mismo respecto al colectivo en España. Hemos hecho hincapié en la procedencia geográfica en el país de origen, así como su distribución geográfica en Extremadura y las características socioeconómicas del perfil en cuestión ilustrados con mapas y gráficos.

Antes de aproximar la religiosidad de este colectivo, hemos hecho una introducción sobre la religión y las migraciones para explicar cómo el campo religioso inmigrado o “expulsado” más allá de las fronteras, debido a la inmigración, conoce procesos de transformaciones debido a la influencia de factores locales de la sociedad occidental de acogida.

Es decir que se trata de una religión globalizada puesto que ya en su expansión pasa de lo nacional a lo transnacional. Hemos de señalar que, si la exportación de las religiones estaba asociada, históricamente, a la dominación colonial, en la actualidad el proceso de globalización de lo religioso ha trascendido las fronteras en todas las direcciones y no, como en el pasado, cuando se limitaban en una sola dirección sur/norte.

No se entiende entrar de lleno en analizar la religiosidad del colectivo marroquí en Extremadura sin, a nuestro juicio, explicar la dialéctica, pero complicada relación entre los conceptos de religión y religiosidad que pueden significar para el lector no especializado lo mismo. De ahí viene la necesidad de aclarar dicha ambigüedad sobre todo en el pensamiento sociológico y antropológico occidentales y los debates derivados de ello para tratar un campo tan amplio como lo religioso.

No nos hemos limitado solamente en definir dicha relación, religión/religiosidad, en general, sino también hemos investigado esta dicotomía en el campo religioso musulmán en general, así como en el islam marroquí siendo un islam que adquiere sus propias particularidades.

Por ello, he de destacar que hemos consagrado un apartado analizando las corrientes mayoritarias en el islam como el campo religioso marroquí desde las ciencias sociales desgranando los componentes de esta religiosidad marroquí : (,) ritos, oración, sacrificio, creencias, representaciones, mitos, dogmas etc., han estado en el centro de estos estudios sobre la religión. Es decir, como las diferentes escuelas, la francesa, la anglosajona y últimamente la nacional, indagaron en el tema de la religión o, mejor dicho, en el islam marroquí analizando así las características de dicho islam.

Nuestro interés por la religiosidad del marroquí nos llevó a investigar el perfil cultural o mejor dicho antropológico de dicho grupo puesto que la religión musulmana de nuestro perfil es al fin y al cabo (es) parte orgánica de la cultura general del marroquí que no se puede entender sin tener en cuenta el Islam en su versión popular en lo cual se mezcla lo religioso, lo mitológico, lo mágico, lo sexual, sobre todo lo sagrado, este último factor lo hemos dedicado un apartado específico por su importancia en la mentalidad, la cultura y la práctica religiosa del marroquí. Por ello, en este apartado nos hemos hecho paradas, desde el análisis, en categorías como el Marabutismo, los Mawasim, la Mezquita, los Ulema, los Shorfa etc.

Antes de abordar la religiosidad del colectivo marroquí en Extremadura, el tema principal de nuestro interés, hemos considerado coherente aproximar dos elementos, es decir la identidad musulmana en Europa y el islam en España como marco o contextos generales en los cuales se inserta dicha práctica religiosa del marroquí en Extremadura. En un proceso de globalización, caracterizado por el desplazamiento masivo de individuos de las antiguas colonias a los países de los antiguos colonizadores, origina grandes polémicas a propósito del problema del islam y la identidad musulmana en la Europa cristiana.

De ahí, surgió el debate entre las asimilacionistas y los multiculturalistas respecto a los musulmanes de Europa. Es decir, los primeros les consideran unos ciudadanos más porque las generaciones posteriores a la primera generación asimilan una gran parte de la cultura predominante. En cuanto a los segundos, defienden la diversidad cultural y la herencia de la multiplicidad étnica que las consideran inevitable y beneficiosa en nuestros tiempos globalizados.

En el capítulo 4º hemos analizado la religiosidad del colectivo musulmán en general y el marroquí en particular en Extremadura. Con la finalidad de indagar la religiosidad y el proceso de reconstrucción de la identidad del colectivo musulmán en un entorno migratorio, haciendo hincapié en el colectivo marroquí en Extremadura.

Quisiéramos demostrar cómo el espacio de la religiosidad popular adquiere una potencia y capacidad de conservar los componentes de la identidad y reforzar el sentimiento de pertenencia. En nuestro contexto, consideramos que está comprobado empíricamente, como la identidad religiosa se convierte en factor de legitimación social de la minoría musulmana en un contexto social y culturalmente dominante.

Hemos seguido una línea que hemos considerado lógica para indagar y analizar las diversas facetas respecto a la evolución y el asentamiento de dicho colectivo en la zona, manifestando su presencia identitaria a través de lo ritual, lo religioso, lo simbólico, lo educativo y lo mediático, con la finalidad de explicar el génesis de esta observancia religiosa y sus manifestaciones en el país de origen, para intentar analizar empíricamente el traslado de dicha observancia religiosa a un entorno inmigratorio no musulmán y el proceso de reconstrucción de esta identidad en nuestra zona.

A través del desarrollo de la investigación en esta identidad nos llamó la atención la existencia de factores o pilares en la praxis religiosa musulmana en la región consistentes en la Mezquita, la figura del Imam y la alimentación Halal, así como hemos descrito y analizado otras prácticas religiosas que merecían tratar como los ritos funerarios, el asociacionismo, los medios de comunicación, la identidad musulmana y la enseñanza religiosa en Extremadura.

En la segunda parte, la práctica se trata del trabajo de campo en el cual hemos analizado tanto la tipología como las entrevistas a grupos de discusión de una muestra de 53 informantes y 17 entrevistas a Imanes siguiendo los guiones diseñados para este fin. Hemos hecho una categorización a las categorías para definir las conforme al contexto de la realidad estudiada. A continuación, hemos analizado el discurso de los grupos de discusión a base de la percepción y la práctica de la religiosidad de los informantes. También analizar el discurso de los imanes como actores de mayor relevancia en este proceso. Ello sin olvidar de dedicar un apartado específico, por su importancia, a la generación 1.5 o la segunda generación para poder detectar la diferencia en las percepciones de la religiosidad entre la primera y la segunda generación.

El capítulo 5º, finalmente, presenta las conclusiones. En ellas recogemos los resultados de esta investigación etnográfica sobre la religiosidad del colectivo musulmán en Extremadura haciendo hincapié en el colectivo marroquí para dar a conocer a la particularidad y la realidad de este colectivo, así como las transformaciones que le han afectado en el proceso de su trasplante en un entorno ajeno cultural y religiosamente debido a la inmigración.

Se incluye una bibliografía, utilizando para la realización de este trabajo traducciones propias del francés al español y del árabe al español, y una relación de páginas Web. Así como un anexo que muestra los guiones y transcripción de entrevistas y grupos de discusión.

El método cualitativo

Antes de todo nos parece oportuno hacer unas líneas para definir lo primero el concepto metodología como lo han definido algunos autores. Según el Diccionario sociología de Gubert “el término metodología no siempre tiene significado unívoco, no obstante, los estudios metodológicos se pueden situar entre el polo de la epistemología y el polo del estudio de las técnicas de investigación social, con oscilaciones pendulares hacia uno u otro polo según la formación (filosofía o no) del metodólogo, de la tradición cultural en la que está inserto, etc. Giner define la metodología como el estudio sistemático de los métodos que utiliza una ciencia, incluyendo el análisis lógico del proceso de investigación y la valoración crítica de sus supuestos fundamentales.

El método, advierte Goode y Hatt, es algo más general que la técnica. Se entiende por método antropológico la aplicación al campo antropológico de los principios fundamentales de la ciencia, mientras que la técnica es “un procedimiento específico con el que el antropólogo reúne y ordena sus datos” De una forma más amplia Philips se refiere al método de adquirir y elaborar informaciones”. (Gubert, en Diccionario de Sociología, en Barbolla y Buezas, 2006, p. 551).

A juicio de otro autor, la metodología es:

un paso previo de reflexión para determinar el método o métodos de investigación de un hecho social. En su *Diccionario de métodos cualitativos en ciencias humanas y sociales...* Una vez definido “previamente” la necesidad de un método, se ha de pasar a definir la técnica o el conjunto de técnicas que se han de poner en marcha para comprender el fenómeno social estudiado. Estas técnicas abarcan el espacio de recogida de datos de análisis de los mismos, diferenciando lo que son técnicas de “recogida de datos” técnicas de “análisis de datos. (Mucchielli. 2001 en Barbolla y Buezas, 2006, p, 552)

Thomas Barfield, define los métodos cualitativos como

procedimientos para el análisis de datos consistentes en palabras o imágenes más que en números. Estos datos brutos pueden ser preexistentes, como en los documentos históricos, o creados por el proceso de investigación, por ejemplo, a través de entrevistas (Barfield, 2001, p. 422).

Añade

en la investigación cualitativa, la recogida de datos y los métodos de análisis no están estandarizados, sino que son singulares, a menudo con recurso a una gran variedad de métodos que se aplica de modo iterativo y ajustados a las particularidades del problema investigado (Barfield, 2001, p. 422).

El autor nos explica que dentro del método cualitativo se puede hablar de métodos informales como la observación participante y las entrevistas abiertas y las metodologías formales de recogida de datos que abarcan las entrevistas estructurada y las tareas de categorización,

además del análisis textual, las gráficas conceptuales y los modelos inferenciales basados en reglas o en árboles de decisión y sistemas expertos de base informática.

El autor Barfield (2001), en alusión a la evolución del método de nuestro interés, confirma que:

la investigación cualitativa en ciencias sociales empezó en forma de narrativa de viajes de las exploraciones que hacían uso de los métodos clásicos de observación participante en antropología y de entrevista informal de la sociología (p.423).

El enfoque etnográfico

Esta investigación se inscribe dentro del enfoque cualitativo y más concretamente se trata de una investigación dentro del marco del método de análisis etnográfico, entendiendo por etnografía

el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma (Baztán, 1995, p: 3).

Como hemos señalado anteriormente Lévi-Strauss, decía definiendo el concepto de etnografía, como etapa de la investigación cultural

etnografía, etnología y antropología no constituyen tres disciplinas o tres concepciones distintas de los mismos estudios, son en realidad, tres etapas o momentos de una misma investigación y la preferencia por uno u otro de estos términos, sólo expresa que la atención esté dirigida en forma predominante, hacia un tipo de investigación, que nunca puede excluir a los otros dos. (Baztán, 1995, p:3)

El estudio etnográfico conlleva un proceso que corresponde al trabajo de campo desarrollado a través de la observación participante durante un tiempo determinado.

A juicio de Barbolla

como parte de la de investigación, el etnógrafo confía en la situación de observación, necesita confiar también en su capacidad de estar ahí observando (Barbolla y Buezas, 2006, p:568).

Otro antropólogo, Galindo (1998) en (en Barbolla y Buezas, 2006), confirma:

con un siglo de experiencia, ha ido depurando instrumentos y atención en el oficio más delicado de las ciencias del comportamiento, el de la mirada y el sentido. El oficio depende del observador, ahí su enorme riqueza y su limitación (p, 568).

El autor Galindo (1998) en (en Barbolla y Buezas, 2006) añade:

la percepción es el corazón del trabajo etnográfico, por ello el lenguaje es tan importante, todo el universo semiótico configura el cosmos visible del etnógrafo [...] El otro rostro del oficio es el visible, el que los demás ven, el resultado, el producto texto de la indagación, la llamada etnografía de tal o cual grupo o segmento socio-cultural. Ese texto es la vida pública de lo etnográfico, es, en principio algo parecido a un relato, a un informe; Aparece por escrito y con algunas fotos y gráficas, pudiendo llegar a formatos complejos de medios de comunicación, de multimedia. Pero en lo central es sencillamente capacidad de expresión. (p, 569)

El antropólogo Lisón (2000) describe el trabajo de campo (etnografía) como:

el placer de esos pequeños descubrimientos y las continuas sorpresas epifanías nos hacen comenzar de nuevo y mejor, volver a cuestionar, preguntar de otra manera, replantear lo dicho, lo escrito y sabido y abandonar la ortodoxia. Vivencia e imaginación son *sine qua non* en nuestro particular quehacer (p.21).

Teniendo como referencia estos conceptos y en base a la investigación realizada, consideramos relevante la definición de Martyn Hammersley y Paul Atkinson (2004) que conceptualiza la etnografía como:

Una referencia que alude principalmente a un método concreto o a un conjunto de métodos. Su principal característica sería que el etnógrafo participa, abiertamente o de manera encubierta en la vida diaria de las personas durante un periodo de tiempo, observando qué sucede, escuchando qué se dice, haciendo preguntas; de hecho, haciendo acopio de cualquier dato disponible que sirva para arrojar un poco de luz sobre el tema en que se centra la investigación (...) todos los investigadores sociales son observadores participantes y, por lo tanto, las fronteras de la etnografía no pueden ser nítidas. (pp. 15-16)

Hemos de señalar que existen claras divergencias entre los etnógrafos a la hora de tratar la preparación o, mejor dicho, la fase preliminar del trabajo de campo. A veces se plantea como si fuera una acción o un método tan sencillos como lo describen los autores anteriormente citados refiriéndose a un antropólogo norteamericano como Nader que contaba cómo fue su primera experiencia al respecto

Antes de abandonar Harvard fui a ver a Kluckhohn. A pesar de la experiencia que ya tenía como estudiante de Harvard, esta Última sesión me dejó completamente frustrado. Cuando pregunté a Kluckhohn si tenía algún consejo para darme, me contó la historia de un estudiante de posgrado que había planteado a Kroeber la misma pregunta. Como respuesta, se dice que Kroeber cogió de su estante el libro de etnografía de mayor tamaño y grosor y le dijo: “Vete y hazlo así”. (p. 38) viene citado también en (Barbolla y Buezas,2006, p.570)

Sin embargo, otros como Baztán (1995), insisten en que el proceso consiste en las etapas siguientes:

1.Demarcación del campo de estudio, o sea la elección de la comunidad objeto de estudio

-Redacción del proyecto definido, objeto, tiempo, lugar etc.

2.Preparación de la documentación y la bibliografía requeridas

-Fuentes orales

-Preparación física y mental

3.Investigación

-Llegada

-Informantes

-Registro de datos

-Observación participante

4.Abandono del campo y conclusiones. (p.6)

Son, históricamente, cuatro etapas utilizadas en la investigación etnográfica tradicional que trataba a comunidades pequeñas primitivas. En la actualidad la etnografía ha evolucionado convirtiéndose más bien a urbana aplicándose a temas como los barrios, la inmigración etc. como lo es nuestro caso de investigación. Hay otros que hablando del proceso como Rosenblatt (1991) que confirma:

si se miran las descripciones de las experiencias de campo de los antropólogos, resulta muy común que la reacción inicial incluya comparaciones con manifestaciones de sorpresa o atención ante lo esperado (...) algunos antropólogos “aconsejan servirse de la sorpresa, lo inesperado y de la sensación de una diferencia como indicios para definir lo que hay que estudiar (Agar Michael en Clifford y otros, 2003, p.123).

Agar (2003) concluye al respecto que por diversas razones, “la etnografía “definitiva” no existe” (p.123).

La etnografía de proximidad o de lo cercano

Hemos de señalar que la antropología contemporánea ya no tiene como objeto de estudio el otro lejano, aquel portador de una alteridad absoluta. Actualmente se habla de la etnografía *at home o indígenas, native anthropologist, anthropologist at home*. Nos hemos apoyado en algunos antropólogos y etnólogos que nos han contado sus experiencias, entre el antropólogo marroquí Hassan Rachik (2012). Nos confirma él, que es un buen conocedor del terreno de la antropología en la sociedad marroquí, que después de la colonización las sociedades que eran objeto de investigación por parte de antropólogos coloniales se han convertido a campo de estudio por parte de antropólogos indígenas u originarios.

Ello ha hecho que las diferencias culturales y lingüísticas desaparezcan entre el investigador y los investigados a la hora de empezar a estudiar a las sociedades de origen del etnógrafo. De ahí surgieron denominaciones como el antropólogo en su país o indígena etc. Otros como Baztán lo denomina endoetnografía (Rachik, 2012), como la etnografía que propugnan los “localistas” o “nacionalistas”. Para explicar las ventajas de esta postura etnográfica, Baztán (1995) nos cuenta la experiencia de un etnógrafo a través de una conversación con su maestro (Barandiarán y Wundt) “Wundt me ofreció un programa de acción, hablándome en estos términos:

¿Tiene usted problemas? ¿Problemas de carácter social? Pues, la mejor manera de estudiar científicamente el comportamiento de los grupos humanos, es que usted se dedique a estudiar el grupo humano a que usted pertenece. Usted tiene en su país un pueblo con una lengua y una cultura propias; Usted debería de estudiar la cultura de este grupo humano. Usted está perdiendo el tiempo dedicándose a la investigación libresco que no les garantiza el acceso a las fuentes. Sin embargo, si usted se centra en el estudio de la cultura de su pueblo estará en condiciones de recoger datos con el sentido original que les corresponde en su contexto. Este contexto solo lo puede ofrecer una persona que haya crecido en el medio cultural que trata de analizar. Usted tiene ese contexto, porque la ha vivido. Me convenció (p.91).

Baztán (1995) Añade:

pues solo un endoetnógrafo sabe lo que significan las palabras y las cosas...no hace falta interpretación, ya que la cultura habla desde dentro, desde sí misma. Solo hay que explicar las cosas a los de fuera. (p.91)

Rachik, formuló la pregunta de otro colega (Iakhsasi) de la manera siguiente: ¿Hasta qué punto el etnógrafo por el hecho de compartir aspectos culturales con el grupo objeto de estudio incluso por el hecho de pertenecer al mismo colectivo cultural le permite tener una ventaja en comparación con un investigador extranjero? La respuesta ha sido que ni la lengua ni la cultura ni otros elementos comunes no le sirvieron en comunicarse con sus informantes. Llegó a la conclusión de que tanto la identificación cultural excesiva como las divergencias excesivas ambos forman obstáculos en la comunicación entre el etnógrafo y sus actores (Rachik, 2012).

Otro etnólogo (Skoutni) que estudió su tribu natal, observó que debido a la familiarización y la identificación con su grupo tribal hizo que las respuestas de los informantes fueran breves porque éstos consideraban que el investigador sabía todo sobre la vida rural por el hecho de haber criado en la misma tribu. Por parte del investigador mismo y por el hecho de identificarse con su cultura lo puede llevar a no dar importancia o estar indiferente a costumbres y conductas que se ha acostumbrado a vivirlas. (Rachik, 2012).

En el mismo contexto, el autor ha señalado que el hecho de que el etnólogo fuera local no significa que ello le va a liberar de lo que se denomina “la fatiga cultural”, es decir, el esfuerzo que suele hacer el antropólogo extranjero para entender una cultura ajena, porque el investigador marroquí en este caso no aprende todo en el campo. Si bien existen elementos culturales comunes entre él y el grupo estudiado, dichos elementos en la mayoría de los casos, son superficiales, si no fuera así, hubiera podido abandonar el trabajo de campo y conformarse con el trabajo de despacho como campo y con la introspección como técnica de interpretación, con lo cual el hecho de pensar que la familiarización con la cultura local es total y que es una ventaja absoluta que ofrece al etnógrafo marroquí una situación superior que el extranjero, es incierto (Rachik, 2012).

Hemos de reconocer que nuestra investigación etnográfica se inscribiría en este marco y comparte elementos comunes de reflexión. La etnografía de la proximidad como postura que nos permite abordar un fenómeno cultural de lo cual tengo un conocimiento parcial puesto que soy nativo e hijo legítimo de esta cultura que es al fin y al cabo la cultura de mi grupo de pertenencia objeto de mi investigación guardando una mirada distanciada del objeto de estudio instalado en un territorio donde llevo residiendo más de 23 años. Estoy de acuerdo con Kessler-Bildhauer que esta proximidad geográfica o espacial del investigador añadido a la red o un colectivo que suele frecuentar tiene sin duda un efecto tranquilizador que otros etnólogos, que tienen el campo de trabajo lejos, no suelen disfrutar. (Bildhauer, 2017).

Hablando de la proximidad y mientras el proceso del trabajo de campo avanzaba algunos informadores, a pesar de mi condición de marroquí, de cultura musulmana, me preguntaron de donde soy de Marruecos, donde vivo aquí o en qué Universidad trabajo. Digo esto porque la región o la tribu de pertenencia es un factor importante a la hora de hablar de la simpatía y las sensibilidades regionalistas del país o porque soy un “Ghirribu”, Gharb, para los informantes del oeste de Marruecos, es decir, para ellos, soy el “otro” marroquí. Pero, menos mal, que el peso de la contigüidad cultural, religiosa y lingüística prima en el imaginario colectivo y, por lo tanto, fue un garante de confianza para mí como investigador. Concluyendo, se puede decir que ser nativo que comparte territorio, identidad y cultura y como próximo social, lingüística, y religiosamente han constituido elementos de inclusión e identificación con el grupo de informantes.

El instrumento de investigación: grupo de discusión

Hemos destacado este instrumento (grupo de discusión) porque es la herramienta que hemos utilizado en nuestro trabajo de campo. Para hacer una breve introducción sobre la evolución histórica del término nos hemos apoyado en el artículo de Feijóo y Paré (2013). Después de remontar a los años cuarenta del siglo XX para buscar los orígenes de la utilización del técnico por los sociólogos Paul Lazarsfeld y Robert K. Merton, llegan a la década de los ochenta cuando se redescubrió dicha técnica a la hora de aplicarla en el estudio de los mercados, la salud, la educación y la comunicación y más tarde en la psicología. Para los autores “el grupo de discusión es una técnica de investigación cualitativa que adopta la forma de una discusión abierta basada en una guía de preguntas con el fin de obtener percepciones e ideas sobre un tema de interés a partir de la comunicación entre sus participantes” Fabregues y Paré (2013). Añaden:

Es una técnica focalizada, en la medida en que incorpora una discusión colectiva alrededor de un conjunto reducido de cuestiones. Y es también interactiva, en cuanto que la información generada surge de las dinámicas de grupo entre los participantes, aquí es precisamente donde reside el mayor potencial de los grupos de discusión como instrumento de investigación (P. 7).

Los autores han limitado la definición y los usos del grupo discusión en seis puntos acompañados con ejemplos, pero nosotros nos vamos a limitarnos a exponer solamente los puntos debido a la extensión de los textos:

- 1- Obtener un marco general de información sobre un tema de interés a partir de las visiones, las actitudes, los pensamientos, las respuestas, las motivaciones y las percepciones propias de los participantes.
- 2- Estimular la generación de ideas más elaboradas y/o nuevas y de conceptos creativos, a partir de las sinergias que emergen de la situación de grupo.
- 3- Investigar fenómenos controvertidos y temáticas complejas y sensibles.
- 4- Tener acceso al lenguaje particular y a los mundos conceptuales de las personas participantes en la investigación.
- 5- Servir de base para la generación de ítems de un cuestionario que será implementado en una segunda fase del estudio.
- 6- Diagnosticar los problemas potenciales asociados al diseño y la implementación de servicios (dentro del campo de la evaluación de programas. (Fabregues y Paré, 2013, pp:8-9)

Los grupos de discusión constituyen una técnica de recogida de datos de naturaleza cualitativa que ha sido ampliamente utilizada en diferentes campos de la investigación tanto sociológica como antropológica por los investigadores. Según Gil (1993):

Kruger delimita los grupos de discusión de otros procesos grupales, en base a una serie de características que los definen: constituyen una técnica de recogida de datos de naturaleza cualitativa, que reúne a un número limitado de personas (generalmente entre siete y diez) desconocidas entre sí y con características homogéneas en relación con el tema investigado, para mantener una discusión guiada en un clima permisivo, no directo. (p.201)

El autor añade:

la literatura anglosajona recoge esta técnica con denominaciones de “focus group” o “group interview” (...) sin embargo autores como Watts y Ebbut (1987) reconocen la singularidad de los procesos que tienen lugar en grupo de discusión, en el que, en realidad, se trata de “establecer y facilitar una discusión y no entrevistar al grupo (Gil, 1993, p. 201).

A juicio de Barbolla y Buezas, (2006), los autores que abordaron este concepto son pocos. Precisan que no superan una decena de autores citando a todos con los títulos de los trabajos publicados al respecto. Los ha dividido en tres categorías:

1. Terminológicas: Mucchielli (entrevistas de grupo), Ibáñez (grupos de discusión) y Krueger (Focus Group) o grupos focalizados.
2. Teórica: Para fundamentar por qué funciona el grupo de discusión
3. Práctica: Ibáñez y Krueger utilizan el término como técnica de recogida de información mientras que Mucchielli lo plantea como técnica de intervención en sí misma (Barbolla y Buezas, 2006, p. 647).

Barbolla y Buezas (2006), en sus obra han vuelto a recopilar la misma de Krueger que hemos citado anteriormente. Los autores explican que existen otros tipos de técnicas de grupos de discusión distintas a los tradicionales grupos focalizados. Apoyándose en Morgan, (1988) y Stewart and Shamdasan (1990) se referían a las siguientes técnicas: Técnica del grupo nominal, Técnica Delphi o Delfos, La tormenta de ideas o brainstorming y los grupos de discusión sin moderador, o lo que se denomina leaderless discusión groups

A juicio de Martínez

aunque se considera factible su uso en la investigación de campo (field research) las entrevistas grupales tipo grupo focalizado tendrán escasa utilidad como técnica de campo, sociológica o antropológica (Martínez, 1999, p, 287).

En la clasificación elaborada por Ibáñez se distingue entre dos perspectivas paradigmáticas en la investigación social; la perspectiva distributiva, donde se encajan los sociólogos cuantitativos que suelen acceder a transformar los textos en matrices. En cuanto a la perspectiva estructural conserva su forma lingüística. Dicho esto, Ibáñez hizo hincapié en la doble vertiente analítica que se aplica en el análisis de contenido. Se refiere al análisis cuantitativo del contenido manifiesto y el análisis cualitativo de contenido latente. A partir del año 1990 el autor publicó escritos en los cuales presentando nuevos elementos para clasificar de manera completa los procedimientos del análisis cualitativo que se resume en el cuadro siguiente:

- A-Análisis mediante grupos:
- El cuadrado o los grupos de Klein (se produce un fragmento de su utilización en la obra de Lévi-Strauss (1976) (Mitologías)
 - El grupo de Piaget (fragmento de la obra de Piaget (1970) Epistemología genética).
 - El cuadrado semiótico (tal como lo definen Greimas y Courtés en (1982) Semiótica.

B) Análisis mediante redes:
-Teoría general de redes sociales (se producen varios fragmentos de diferentes escritos de Narciso Pizarro).
- La teoría de redes de Petri
-El q-análisis de Atkin

Martínez, ha citado a otro tipo de clasificación de análisis cualitativo, la de Renata Tesch donde la autora trata los orígenes interdisciplinarios de los estilos de investigación cualitativa. Para Tesch los dos grandes ejes del análisis cualitativo consiste lo “estructural” y “interpretacional”. Tesch, distingue entre dos tipos de estructuras:

1. Las estructuras o relaciones de interacción (en las cuales aparecen ubicados los analistas del discurso).
2. Las estructuras o relaciones lógicas/cognitivas (aquellas estudiadas por los etnociéuticos o antropólogos cognitivos, los etnógrafos estructurales y los analistas de las secuencias de eventos). (Martínez, 1999, pp. 382-383 y siguientes)

La entrevista

En nuestra investigación y trabajo de campo se ha utilizado no solo el método de grupo de discusión sino también la entrevista en profundidad como herramienta del método cualitativo que consiste en

encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras (Taylor y Bogdan, 1997, p. 101).

Otra definición que han introducido los autores, que es aplicable a nuestro caso

la entrevista de investigación es una conversación entre dos personas, un entrevistador y un informante, dirigida y registrada por el entrevistador con el propósito de favorecer la producción de un discurso conversacional, continuo y con una cierta línea argumental-no fragmentado, segmentado, pre codificado y cerrado por un cuestionario previo del entrevistado sobre un tema definido en el marco de una investigación. (Alonso, 1999, en Barbolla y Buezas, 2006. p.636)

Estamos totalmente de acuerdo con la definición de Alonso que en la entrevista en profundidad

cada entrevistador realiza una entrevista diferente según su cultura, sensibilidad y conocimiento particular del tema y, lo que es más importante, según sea el contexto espacial, temporal o social en el que se está llevando a cabo de una manera efectiva (Alonso, 1994., en Martínez, 1999, p. 195).

Aquí, se nos presenta el caso de nuestra investigación en cuanto a los entrevistados, Es decir, los imanes.

En nuestro trabajo, hablando siempre de las entrevistas en profundidad que hemos utilizado como método de trabajo de campo con los Imanes sobre todo en lo que se refiere a la

elección del entrevistado que pueda cumplir con los objetivos de la investigación. Se ha elegido a personas o entrevistados que sean claves, especiales y representativos. Golden, (en Martínez, 1999) se refería en *especial* a los informantes importantes para los objetivos del estudio por su situación o posición específica en la comunidad por sus informaciones debido a su estatus y su posición de observación y actuación añade. Son “voces autorizadas” y representativas.

En cuanto a los pasos preparatorios de la entrevista, en nuestro caso, hemos de reconocer que respecto a los Imanes de la provincia de Badajoz no tuvimos demasiadas dificultades a la hora de contactar con los imanes de las mezquitas de los pueblos de la zona puesto que muchos de ellos participaron en la otra parte de los grupos de discusión. El resto no pusieron ninguna oposición sino al contrario demostraron plena disponibilidad para colaborar y participar en la entrevista, pero siempre con el contacto o el apoyo previo de los presidentes de la junta directiva de la Mezquita. Respecto a la experiencia de la provincia sobre todo la zona de Talayuela, Jaraíz, Plasencia y el Campo Arañuelo no ha sido tan fácil debido a que la mayoría de entrevistas de grupo de discusión las hemos hecho en la provincia de Badajoz y solamente dos en la provincia de Cáceres.

Por ello tuvimos que buscar los primeros contactos con los imanes de la zona a través de nuestras redes sociales, asociativos y laborales, puesto que mi primer lugar de llegada en 1996 a España ha sido Naval moral de la Mata donde he residido un año antes de trasladarme a Cáceres capital y donde he desarrollado experiencias laborales varios años en el Observatorio Permanente de Inmigración de la Junta de Extremadura, Servicios sociales del Ayuntamiento de Navalmoral así como la Cruz Roja de Talayuela. Con lo cual mi relación con varios miembros de las juntas directivas de las Mezquitas de la zona remonta a aquellos años.

Hemos de reconocer que aquella época no hubo ninguna mezquitas. Por lo cual no conozco a ningún imán de los actuales, solo uno de Naval moral que me permitió gracias a sus relaciones con todos los imanes de los pueblos, por su condición de imán y por ser originario de la misma zona de origen de la mayoría de los imanes de las mezquitas de la zona, o sea

Taourirt en la cual ha trabajado muchos años supervisando 18 Mezquitas de la zona como me confesó en la entrevista. Además de contar con este Imán amigo que tuvo que hacer decenas de llamadas a los demás imanes para pedirles el favor de dejarse entrevistarse conmigo.

Es decir, que me ha servido como un importante aval a la hora de ponerme en contacto con sus colegas en esta zona. Cuando ya me allanaba el terreno me avisaba facilitándome el teléfono del imán X o Y, así durante semanas, en cada semana pude entrevistar a uno o dos como mucho. Una vez que conseguí el número de teléfono de un Imán, después de haberle entrevistado, aquí el factor simpatía y la lengua, es muy importante, porque te permite ganar la confianza del informante y, por lo tanto, te facilita el teléfono de otro.

Así conseguí entrevistar a todos los imanes de las mezquitas de la zona 17 de 23. Los que me faltaron era por ser pequeños, sin importancia en población y en el perfil del imán. Menos uno, de Plasencia, que tanto insistir en llamarle no me contestaba hasta que un día me cogió el teléfono para decirme que no podía facilitarme la entrevista porque la junta directiva le dijo que fuera mejor no meterse en este tipo de historias.

Hemos de señalar que dichas entrevistas a los imanes, por lejanía, la dispersión de las mezquitas, por sus tareas laborales porque la mayoría trabajan y desarrollan sus papeles en la mezquita voluntariamente, además que yo tengo una gran debilidad que es que carezco de medio de transporte, peor aún, no tengo ni siquiera carnet de conducir; con lo cual hemos encontrado en la entrevista telefónica una herramienta y un bálsamo para nuestras dificultades.

Los informantes (imanes) nos citaron, para hacer la entrevista, siempre después de la oración del crepúsculo (al Magreb) sobre las 19h aproximadamente, salvo algunos que nos citaron después de la última oración del “isha”, que en el verano coincidía con las 23h30 de la noche o bien un domingo. Cada llamada duró aproximadamente un promedio de 40/60 minutos o un poco más en algunos casos dependiendo del informante que quería extenderse en su respuesta y de que a veces nos pedían explicarse mejor etc. Menos mal que tengo contratado una oferta para llamadas ilimitadas, lo que me abarató el coste de los servicios telefónicos.

La entrevista telefónica

Entre los autores que han mencionado esta técnica están Briones (2001), Ruiz (1999) y Hernández (2003). Esta técnica no está muy utilizada de la misma manera que la tradicional, cara a cara. Todos estos autores consideran la entrevista telefónica como herramienta válida para obtener información directamente del informante aplicando una guía de preguntas solo con la diferencia que este proceso no es cara a cara sino a través de la línea telefónica Castañeda y otros (2007). Esta técnica permite obtener información de tipo cualitativo, por lo cual está ampliamente usada en la actualidad por las ciencias sociales. Su eficacia consiste en su capacidad de recolectar información desde lugares dispersos y de manera rápida.

Muntanyola y Romero confirman que:

Una entrevista telefónica permite una conversación en la que tanto el entrevistador como el entrevistado comparten el mismo marco temporal: la sincronidad lleva la interacción más cerca de una conversación real cara a cara que los intercambios de correo electrónico, donde no hay copresencia. Utilizando el concepto de Giddens (1984) de la distancia espacio-temporal, sólo el espacio separa los que participan en una encuesta telefónica o una entrevista. (Muntanyola y Romero (sin fecha, p. 4)

El primer paso en la entrevista telefónica lógicamente consistía en una breve presentación sobre el entrevistador, nombre, ciudad de residencia además de dar una explicación sobre el por y el para qué de la entrevista. Conforme al guión de la entrevista las primeras preguntas han sido sobre el perfil socio económico, geográfico y académico de la persona entrevistada. El hecho de preguntarle sobre su zona de origen en el país de origen y aquí en Extremadura empezábamos a hablar de personas o conocidos en común, ello generaba un clima de confianza en el informante.

Castañeda y otros (2007) señala con razón que la elaboración de una estrategia y una dinámica para facilitar el diálogo y la conversación como el tono de la voz y la manera receptiva de saludarle, y utilizar expresiones como “esto es muy importante, lo que estás diciendo” o “siga por favor”, en nuestro caso lo hemos utilizado. También para que el informante se anime y que hubiera fluidez, cuando se le dice que “eres de los pocos que dominan este punto u otro” o “tienes un conocimiento exhaustivo del islam o la realidad religiosa de la zona “etc., o al llegar a preguntas muy sensibles sobre su posicionamiento respecto al terrorismo. Por ser una entrevista grabada por teléfono hace que el entrevistado se queda un poco perplejo y pensativo antes de responder, o sea que media mucho sus palabras.

Hemos de reconocer, como subrayan los autores, Castañeda y otros, que la entrevista telefónica plantea dificultades a la hora de interpretar a los gestos, la mirada y lo físico del informante.

El rostro es rico con potencialidad comunicativa y ocupa un lugar primordial en la comunicación de los estados emocionales, asimismo refleja actitudes interpersonales, proporciona retroalimentaciones no verbales, por lo que junto en el habla humana es la principal fuente de información (Kanapp, 2003, en Castañeda, 2007. p. 154).

Fuentes utilizadas

Después de haber hecho una revisión bibliográfica queda claro que tanto la metodología como los métodos utilizados (la metodología como a los instrumentos utilizados) en nuestro trabajo de campo son los más que se ajustan al objeto de investigación. Es decir, el método cualitativo y el grupo de discusión. Es bastante obvio que hemos de describir y explicar el procedimiento por lo cual hemos podido establecer los contactos previos a la formación de los grupos de discusión que se materializaron en doce grupos de discusión a lo largo y ancho de toda Extremadura. Diez con la que se denomina la primera generación, los que vinieron en la primera ola migratoria en los años 70 y 80 incluso los 90 del siglo pasado y las dos con la segunda generación, los que nacieron aquí o vinieron en el marco de la reagrupación familiar en edades muy tempranas.

En este sentido, a pesar, aunque parezca mentira, de nuestra condición de marroquí que lleva residiendo 23 años en la región, que ha sido actor social en instituciones y Ongs en localidades como Talayuela y Campo Arañuelo, además de promotor de varias asociaciones a nivel de la región tanto en la provincia de Cáceres como de la de Badajoz, el primer contacto con los miembros de los grupos no ha sido tarea fácil. Ha sido una empresa bastante ardua debido a varios factores relacionados con el propio perfil del informante sobre todo el que se da en la primera generación.

La gran mayoría son de origen rural o campesino, sin estudios o en la mayoría de los casos adquiere estudios de secundaria o de formación islámica en la escuela coránica salvo casos o excepciones de formación universitaria pero contados con los dedos de la mano. Este perfil de la primera generación cuya mayoría nació en los años 60 y 70, o sea procede de una época de la historia de Marruecos que se denomina “los años de plomo” cuando el país estaba gobernado por Hassan Segundo y su temeroso Ministro de interior Driss Basri que dirigía todo el país a base de un sistema de autoridad apoyado en el control sobre todo en el mundo rural donde gobernaba “el Caíd” como representante del gobierno, además de la dominación del analfabetismo que afectaba casi al 80 % de esta población que sufre un alarmante nivel de desigualdad social respecto de la ciudad. De ahí la percepción de la autoridad de este perfil que la identifica con el miedo, la injusticia y la corrupción.

Esta generación se ha socializado en este ambiente psicológico marcado por el autoritarismo, que ha dejado secuelas en el imaginario colectivo de toda una generación, con lo cual todo lo que es entrevista que conlleva preguntas sobre su perfil socio demográfico o sobre sobre opiniones respecto a la mezquita y el terrorismo le suenan interrogatorio que lo pueden perjudicar y crear problemas con las autoridades.

Por ello, he de buscar a amistades/referentes que gozan de características del buen musulmán practicante y que fuera miembro “líder” de la junta directiva de la mezquita o de la comunidad musulmana en las localidades que pudiera convencer, a través de sus redes informales y étnicas, que nos ha servido como tarjeta de presentación ante los miembros del grupo de discusión de qué se trataba de una tesis doctoral de un “hermano” marroquí musulmán

que es profesor de la Universidad. Esta etiqueta o categoría que se considera un gran prestigio en el país de origen y aún más para una población casi analfabeta.

Además de mi labor en el pasado y todavía al servicio del colectivo cara a las instituciones españolas y el Consulado marroquí, así como los medios de comunicación. No cabe duda que sin estos factores las entrevistas seguramente no hubieran sido posibles. Hemos de señalar que la fase previa de las entrevistas tenía que ir preparando los contactos haciendo muchísimas llamadas durante toda la semana para poder organizar la cita y asegurarse de la presencia de los miembros de los grupos para evitar cualquier fallo y desplazarse para nada, además que tengo un agravante más es que no tengo ni coche ni carnet de conducir, lo que dificulto todavía más la tarea obligándome a adaptarse a los horarios de los medios de transporte públicos,

En la mayoría de los casos ha sido el uso del tren en pleno verano para llegar a las 16h a los pueblos de Badajoz y esperar hasta las 17h30 o 18h a los entrevistados porque la mayoría trabajan en los mercadillos o tienen tiendas o en el campo, se levantan temprano y llegan a sus casas tarde, tenían que comer y echar la siesta, algunos se quedaban después de haber rezado en la Mezquita porque lo consideraban como una obligación prioritaria.

Las citas solían ser los domingos porque es el día de descanso para algunos. Con lo cual en la mayoría de las citas tenía que esperar en una terraza o dentro de un bar huyendo del calor sofocante del verano extremeño de los pueblos desiertos en esta hora de la tarde. Esperaba con mi bocadillo y mi medicina (insulina) ante la mirada de los pobres sociológicos que suelen frecuentar los bares para tomar los “chatos” de pitarra fijándose en mí llevando una mochila y con rasgos de extranjero la llegada del amigo mediador que me llevaba en su coche al lugar de la cita.

Ahora bien, hemos encontrado muchísimas dificultades en el tema de género, o sea a la hora de buscar y ponerse en contactos con miembros de los grupos de discusión femeninos para poder completar la cosmovisión del colectivo porque creemos que número de mujeres marroquíes musulmanes es bastante elevado. Para ello hemos contactado con los mismos informantes de la zona para facilitarnos este tipo de contactos, pero en vano. A título de ejemplo, (nos) hemos contactado con un miembro de la junta directiva de la comunidad de Don Benito, una persona abierta, liberal, es decir un musulmán moderado. Me dijo que habló con el padre de una chica para pedirle el favor que su hija pudiera participar en el grupo, porque tiene que ser así, cualquier acto o consulta tiene que pasar por el consentimiento o la presencia del varón, sea padre o esposo.

El padre le preguntó de qué se trataba y si el investigador, siendo marroquí musulmán, quería pedirle la mano. Cuando el intermediario le dijo que no, que se trataba de una investigación el padre se negó y le dijo que dejara a su hija en paz. Hemos intentado lo mismo en Almendralejo con varios mediadores amigos, a pesar de que me avisaron desde el principio que iba a ser imposible conseguir el objetivo y que hasta ellos le cuesta pedir este favor a un padre o a un esposo por el pudor y el conservadurismo dominante en el colectivo.

Hemos de destacar, lo que yo esperaba, que alguien de ellos se ofreciera a animar a su esposa a participar. La búsqueda de las mujeres me causo un quebradero de cabeza en contactos y en llamadas. Tuve que esperar dos meses hasta que un día me encontré con una chica universitaria que conocía de vista, de 22 años de edad, en el autobús urbano (18), le pare en la calle y me presente, le explique un poco de qué iba el tema, se animó y me facilitó su teléfono. Más tarde, ante mi extrañeza, me di cuenta que la chica que me ayudó mucho en formar el grupo de mujeres, el único, en el trabajo de campo, está casada con un español y que una defensora del feminismo musulmán.

Este caso de las universitarias no es aplicable para todas, o sea que el nivel de formación no es un criterio del grado de conocimiento del mundo académico y científico tampoco de cambio de mentalidad. Prueba de ello, el caso de una chica de Almendralejo que está haciendo el MIR en Badajoz que me facilitó el teléfono su tío sin que se enterara su padre. A la hora de ponerme en contacto con ella se puso nerviosa, se notaba en (de) su voz, me dijo que ella no sale, no participa, no conoce a nadie, que solo se dedica a su carrera, que a la hora de hablar se corta y se pone nerviosa, además no iba a poder asistir en ninguna hora o día.

Hemos de destacar que, en nuestro caso, al contrario de los investigadores o etnógrafos extranjeros, hemos ahorrado el trabajo para conocer el contexto social, cultural y religioso del colectivo en la zona, que se suele hacer como técnica tradicional en el trabajo de campo debido al hecho que llevamos 23 años de residencia en los diferentes puntos geográficos de la región en contacto permanente con el colectivo. Hemos estado en mezquitas compartiendo fiestas o ayunos en Ramadán, hemos intervenido varias veces para resolver conflictos de juntas directivas de mezquitas, elabora proyectos al Ministerio de Justicia hasta crear y tramitar la documentación de varias comunidades islámicas y organizar y asistir a encuentros del colectivo marroquí musulmán. Es decir, podemos presumir que conocemos los entresijos del contexto anteriormente mencionado y admitir que los ámbitos de la observación han sido diversos, lo que nos permitió familiarizarse con el objeto de estudio y conocerlo en profundidad que hubiera sido difícilmente valorado con las técnicas cuantitativas.

En cuanto a la herramienta de análisis hemos utilizado los procedimientos manuales o artesanales y no la tecnología informática. Martínez, (1999) apoyado en Bogdan y Tesch, ha destacado cuatro tipos de sistemas análisis de la información cualitativa. Resumiendo, son los siguiente:

1. El método de recortes y las carpetas que consiste en hacer varias copias de documentos originales y recortar y archivar los fragmentos de texto, clasificándolos en carpetas.
2. El método de extraer los fragmentos textuales en fichas, pero extractan cada fragmento relevante en una ficha y luego clasifican las fichas. La ventaja de esta variante procedimental está en que las mismas fichas pueden usarse primero, para generar y desarrollar las categorías; luego, para almacenar los fragmentos de texto de acuerdo con las categorías resultantes, aplicándolas en una caja o fichero con fichas índice tantas como categorías. Para Tesch el mayor inconveniente se encuentra en la laboriosidad del proceso de extracción de fragmentos en fichas.
3. El método de las fichas. Este es un sistema de trabajo que funciona de modo similar a un índice de referencias. Consiste en numerar cada documento, y cada línea, página por página, como tarea preparatoria. Cada línea puede representarse por tres números: el del documento, el de la página y el de la línea. Luego, el investigador codifica los textos mediante fichas”.
4. El método de fichas perforadas. Consiste en fichas más grandes que las anteriores, en las que a veces se transcriben directamente los textos. Tienen agujeros en los márgenes que pueden perforarse. Cada agujero tiene un número o letra y puede designarse para representar una categoría. Las fichas pueden almacenarse en cualquier orden y se recuperan selectivamente, a través de un documento parecido a un agujero de hacer punto. (Martínez, 1999, p. 392)

La selección muestral

La búsqueda y la selección del perfil del informante que nos interesa fueron los siguientes:

Nacionalidad: como hemos anunciado desde el principio el objeto de nuestra investigación era el colectivo inmigrante marroquí musulmán procedente precisamente de Marruecos siendo éste el mayoritario en Extremadura dentro de todos los colectivos musulmanes en la zona, asiáticos, subsaharianos etc. Dicho colectivo se caracteriza, aunque comparte el atributo musulmán con el resto de los musulmanes, por ser seguidor de la escuela Maliki o Malikita, corriente moderada del imán Anass Ibn Malik y adoptada desde hace siglos por los monarcas alauitas en Marruecos siendo éstos comendadores de los creyentes.

Sexo: hemos de reconocer, como hemos adelantado anteriormente, que no hemos podido realizar nuestro deseo de incluir a informantes del sexo femenino por motivos culturales y religiosos que impiden que una mujer se enfrenta o se siente con un varón “extranjero a la familia y mucho menos si la mujer está casada. Por ello (que nos vamos a observar la mayoría,) casi todos los informantes menos cuatro, un grupo, son varones.

Estudios: es muy significativa la formación, porque no se puede comparar un informante universitario o con bachillerato con otro que nunca pisó la escuela o autodidacta. Esto se nota en la expresividad de las opiniones y la percepción de cada uno. A nosotros nos interesa esta mezcla o los diferentes grados de formación para reflejar la propia realidad y estado de la muestra.

Profesión: es muy importante este criterio porque afecta a la práctica religiosa, o sea explica el porqué de poder asistir o no a las cinco oraciones del día y la misa del viernes por la ocupación laboral.

Años de residencia o asentamiento en España y en Extremadura: es muy oportuno elegir a los informantes que están asentados o llevan un tiempo residiendo en la localidad donde tienen arraigo para poder averiguar el grado de integración en el entorno en general y con el mundo de la mezquita y el colectivo marroquí musulmán en particular.

Tenemos dos tipos de informantes: los imanes, y los fieles. A continuación, se señalan las características sociodemográficas de ambas categorías

Los fieles

Como podemos observar en la tabla siguiente, la composición numérica de la muestra es de 53 personas de ambos sexos. Todos procedentes de Marruecos salvo un caso que nació aquí. Se reparten entre 49 hombres y 4 mujeres, de entre 20 y 65 años de edad, todos profesan la religión musulmana.

Tabla 1 Informantes						
SEXO	EDAD	ESTADO CIVIL	ORIGEN/ LOCALIDAD	FORMACIÓN	AÑOS DE RESIDENCIA	PROFESIÓN
V	48	Casado	Beni Meskin	Lic. Derecho	11	Venta ambulante
V	44	Divorciado	Belaksiri	Bachillerato	9	Peón agrícola

Tabla 1 Informantes						
SEXO	EDAD	ESTADO CIVIL	ORIGEN/ LOCALIDAD	FORMACIÓN	AÑOS DE RESIDENCIA	PROFESIÓN
V	35	Soltero	Fkih Ben Saleh	Primaria	17	Peluquero
V	49	Casado	Beni Meskin	Sin estudios	17	Parado
V	38	Casado	Sale	Secundaria	13	Comerciante
V	32	Casado	Fkih Ben Saleh	Lic.Est Islámicos	meses	Imán
V	49	Casado	Bruy (Settat)	Secundaria	12	Comerciante
V	54	Casado	Beni Meskin	Secundaria	28	Parado
V	39	Casado	Rabat	Bachillerato	20	Venta ambulante
V	59	Casado	Fkih Ben Saleh	Primaria	Más de 30	Venta ambulante
V	53	Casado	Fkih Ben Saleh	Bachillerato	Aprox 30	Venta ambulante
V	38	Casado	Gharb	Graduado escolar	15	Comerciante
V	38	Casado	Marrakech	Universitarios	Aprox 12	Comerciante
V	40	Casado	Fkih Ben Saleh	Universitario	Aprox 17	Comerciante
V	37	Casado	Sale	Universitario	Aprox 12	Auxiliar de enfermería
V	44	Casado	Marrakech	Secundaria	Aprox 10	Técnico de seguros
V	40	Casado	Ben Guerir	Secundaria	Aprox 11	Peón agrícola
V	20	Soltero	Oujda	Secundaria	14	Alumno
H	25	Soltera	Sale	Universitaria	14	Parada
H	26	Casada	Fkih Ben Saleh	Secundaria	20	Parada
H	24	Soltera	Fkih Ben Saleh	Universitaria	20	Estudiante
H	20	Soltera	Cáceres	Módulo superior	20	Estudiante
V	23	Soltero	Bruy	2º de ESO	18	Parado
V	22	Soltero	Fkih Ben Saleh	2º de ESO	19	Venta ambulante
V	21	Soltero	Fkih Ben Saleh	4º de ESO	19	Venta ambulante
V	25	Soltero	Fkih Ben Saleh	Secundaria	18	Estudiante
V	45	Divorciado	Gharb	Bachillerato	11	Peón agrícola

Tabla 1 Informantes						
SEXO	EDAD	ESTADO CIVIL	ORIGEN/ LOCALIDAD	FORMACIÓN	AÑOS DE RESIDENCIA	PROFESIÓN
V	37	Soltero	Fkih Ben Saleh	Secundaria	6	Peón agrícola
V	48	Casado	Fkih Ben Saleh	Secundaria	18	Mecánico
V	43	Casado	Casablanca	Bachillerato	13	Multiempleo
V	35	Soltero	Fkih Ben Saleh	Secundaria	14	Peón agrícola
V	43	Casado	Beni Meskin	Secundaria	28	Comerciante
V	43	Casado	Beni Meskin	Secundaria	19	Venta ambulante
V	28	Soltero	Beni Meskin	La ESO	10	Venta ambulante
V	38	Casado	Beni Meskin	Sin estudios	15	Peón agrícola
V	56	Casado	Jerada	Sin estudios	23	Peón agrícola
V	40	Casado	Taurirt	Universitario	5	Peón agrícola
V	35	Casado	Taurirt	Escuela coránica	14	Imán
V	48	Casado	Taurirt	Escuela coránica	14	Supervisor en matadero
V	52	Casado	Tetuán	Bachillerato	25	Traductor interprete
V	65	Casado	Rabat	Primaria	40	Comerciante
V	60	Casado	Sale	Bachillerato	15	Parado
V	41	Casado	Taroudant	Secundaria	30	Empleado
V	45	Casado	Casablanca	Secundaria	20	Comerciante
V	55	Casado	Ulad Rghiaa	Bachillerato	29	Venta ambulante
V	54	Casado	Khouribga	Lic. Biología	16	Venta ambulante
V	41	Casado	Fkih Ben Saleh	Bachillerato	23	Locutorio
V	45	Casado	Sale	Secundaria	16	Comerciante
V	42	Casado	Oujda	Universitario	15	Técnico agrícola
V	57	Casado	Oujda	Secundaria	11	parado
V	39	Casado	Ouazzane	Secundaria	14	Obrero
V	38	Casado	Oujda	Universitario	16	Técnico de antenas

Tabla 1 Informantes						
SEXO	EDAD	ESTADO CIVIL	ORIGEN/ LOCALIDAD	FORMACIÓN	AÑOS DE RESIDENCIA	PROFESIÓN
V	47	Casado	Oujda	Primarias	17	Carnicero

La mayoría de estos informantes proceden de los pueblos 41 de los 53 aunque algunos de ellos dicen que son de Oujda, pero se refieren a la periferia, los pueblos, de la ciudad y no la capital. Hemos de señalar también hasta los informantes que dicen que son de Casablanca o sale que son emigrantes de zonas rurales como Doukkala o Beni Meskin. Así que informantes que son de origen urbano hay dos mujeres de toda la muestra.

Se puede observar también que hay una representación de todos los niveles de formación académica o educativa desde de los que no tienen estudio hasta aquellos que tienen formación universitaria. En cuanto al estado civil 39 de ellos están casados, dos divorciados y el resto son solteros. La mayoría de ellos, 41 residen en los pueblos y solo 12 viven en las capitales de Extremadura.

Creemos que esta red de informantes ante la pluralidad de situaciones, de edades, el nivel educativo, sexo y estados civiles, practicantes y no practicantes, aunque todos tienen como denominador común el atributo musulmán, nos puede permitir llegar a generalizaciones.

Hemos de señalar que la recogida de los datos empíricos objeto de interpretación se han llevado a cabo utilizando procedimientos metodológicos adecuados y ajustados a la naturaleza de este tipo de investigación. Con esta información ya transcrita y una vez solventados los problemas metodológicos que hemos mencionado nos queda por enfrentar la tarea de ordenar todo el material empírico que hemos recopilado a lo largo de las entrevistas de grupos de discusión dividiendo las narraciones o el discurso de los informantes en categorías o temas sacadas del trabajo etnográfico, discurso que refleja las percepciones de sus vivencias religiosas desde un punto de vista emic, o sea desde el punto de vista del propio actor social sobre la praxis religiosa, el islam, en una sociedad culturalmente ajena.

Nuestra pretensión es describir e interpretar, como exige el proceso de la investigación antropológica, la implantación no de un colectivo inmigrante en general sino de un colectivo con rasgos culturales y religiosas particulares que es el colectivo marroquí musulmán en Extremadura explicando y describiendo los componentes de su práctica religiosa y su cosmovisión así como las percepciones de dicho colectivo, desde un islam popular, a sus propias prácticas religiosas y hacia la sociedad de acogida puesta de la boca de los propios informantes. No solo esto sino también explicar el proceso de reconstrucción de una identidad colectiva basada en el islam en un entorno cristiano.

Después de haber mantenido los contactos con los informantes cada grupo con su fecha, lugar y hora. Lo digo porque cada grupo eligió un sitio diferente porque yo aclare al mediador que eligiera un sitio cómodo y sin ruido para que discusión y la grabación se desarrollaran en el ambiente adecuado para un grupo de discusión. Así a la hora de grabar algunos nos llevaron a un hotel, otros en la terraza de bares, otros en la tienda misma del negocio un domingo de descanso y otros a las mezquitas, aunque no estaba de acuerdo sobre el sitio por dos razones, la primera era para evitar que llegara la gente a rezar y al terminar algunos curiosos se quedan ahí para intrigar, y segundo que yo no puedo sentarme encima de una alfombra cruzando las piernas, esta postura me causa un dolor terrible.

Hemos de destacar que, a la hora de pagar las consumiciones en todos los casos, o bien el camarero me decía que ya estaba pagado o bien se levantaba alguien y juraba por Alá que pagara él. En la mezquita también el presidente de comunidad trajo de su casa té, pan tradicional, dulces, avellanas etc. Todo ello tiene un significado consistente en un valor casi sagrado en la sociedad árabe musulmana en general que es la hospitalidad y la generosidad.

A continuación, y antes de proceder a la grabación, tenía que tranquilizar al grupo de qué iba el tema, que los nombres son anónimos, que la información es confidencial, que era para una tesis doctoral y no para la policía ni los servicios secretos. Tenía que llevar conmigo el trabajo de Barbolla sobre “la inmigración marroquí en Talayuela” que lleva una foto en la portada de un marroquí del mismo perfil del informante para enseñarles que va a ser como este libro. Al nombrar los servicios secretos, todos empezaban a reírse, algunos a carcajadas porque les tocó el punto débil que es la desconfianza y el miedo que trajeron con ellos desde el país de origen como hemos adelantado anteriormente.

Luego se procedió a la grabación y más tarde a la transcripción literal del contenido del contenido de las entrevistas, sobre las cuales hay que decir que se realizaron en árabe dialectal marroquí de los nativos y que nos planteó alguna que otra dificultad a la hora de la transcripción sobre todo algunas expresiones o palabras, jerga diría yo que era muy difícil encontrarla sinónimo o la mismo significado en el contexto español.

A continuación, sintetizamos las características sociodemográficas y socio profesionales de la muestra

Tabla 2 Estructura de edades de la muestra		
EDAD	NÚMERO	%
20/30	10	19,23
30/40	14	26,41
40/50	20	38,46
50/60	7	13,46
60/70	2	3,84
Total	52	100

Se deduce de la Tabla 2 que la muestra, objeto de estudio se caracteriza por la variedad de edades. Es decir que abarca informantes de la primera generación que forman el grueso de la muestra (82,17) del total, puesto que son la mayoría de la población del colectivo marroquí musulmán que más años de residencia llevan en Extremadura. En cuanto a la franja de edad entre los 20 y 30 años forman el 19,6 % del total. Esta parte de la población se denomina, sociológicamente, segunda generación o la generación un punto y medio (1.5). Es decir, los hijos que llegaron en el marco de la reagrupación familiar en edades tempranas de 6 y 8 años. Hemos de señalar que la elección de la muestra seleccionada, variada, ha sido intencionada para poder cubrir todas las franjas de edades existentes.

Respecto al género, la mayor parte de la población objeto de estudio son hombres (92,45), lo que explica o refleja, primero, la pirámide poblacional del colectivo marroquí de la zona

que se caracteriza por la dominación y la alta tasa de la masculinidad. Segundo, se explica por el factor cultural, como lo hemos mencionado en el capítulo en lo cual hemos tratado la segunda generación, me refiero al patriarcalismo dominante en las familias marroquíes, que nos impidió cualquier contacto con las mujeres sean hijas o esposas por el hecho de que el varón marroquí tradicional considera que cualquier contacto de un hombre extranjero a la familia y soltero como lo es mi caso, como una violación a su honor. De ahí viene la dificultad de formar más grupos de mujeres.

Tabla 3 Estructura ocupacional de la muestra		
PROFESIÓN	NÚMERO	%
Sector agrícola	13	24,52
Cuenta ajena	6	11,53
Autónomo	25	48,08
Estudiante	5	9,62
Desempleado	4	7,70
Total	53	100

Se desprende de la Tabla 3 que existe una diversidad sectorial de la muestra. Dicha diversidad refleja la dominación de los sectores profesionales a los cuales se dedica tradicionalmente los inmigrantes marroquíes. Es decir, la agricultura que absorbe una gran parte de la mano de obra del colectivo (24,52), sobre todo en la baja Extremadura, tierra de Barros etc., zona en la cual hemos buscado la mayoría de los miembros de los grupos de discusión, 10 de 12, y la venta ambulante o el comercio que representa el mayor porcentaje (48,08) en los mercadillos o en bazares en los núcleos urbanos.

En cuanto a los estudiantes (9,62) representa la franja de edad entre 20/25 años, es decir la segunda generación que emigró en el marco de la reagrupación familiar. Algunos han podido llegar a la Universidad o a módulos superiores y otros sobre todo los varones, abandonaron la escuela y se integraron en el mercado laboral igual que los padres (agricultura y venta ambulante). El resto de los sectores como el trabajo por cuenta ajena (11,53) es insignificante puesto que el inmigrante marroquí encuentra dificultades en penetrar este sector (servicios, industria, la construcción), dato que se ha empeorado todavía con la crisis. El 7,70% que representan los desempleados son casos de hombres mayores que viven de las ayudas sociales o mujeres amas de casa.

La Tabla 4 refleja la estructura de la población inmigrante marroquí en Extremadura en la cual domina la procedencia rural (71,70%) puesto, como hemos adelantado, son de Oujda, Nador, Berkane, Yerada, Taourirt, Figui (noreste) que abarcan 116 comunas (25 urbanas y 91 rurales), Tadla y Azilal (suroeste) dentro de 92 comunas sólo 19 son urbanas (Mounir y Kerzazi, 2004, pp.150- 172). Lo que explica la ruralidad de la estructura poblacional del colectivo marroquí en Extremadura (70,59%).

Tabla 4 Origen rural/urbano		
Origen de procedencia	Número	%
Rural	38	71,70
Urbano	15	28,30
Total	53	100

Las Tablas 5 y 6 recogen la caracterización de la muestra según el nivel de estudios alcanzado. Como puede observarse, la mayoría de los informantes tienen el grado de Educación secundaria casi (56%) cuya gran parte son de origen rural que no han podido llegar al ciclo superior. Solo 7 de los 35 casos de origen rural han alcanzado la Educación universitaria, mientras casi iguala la proporción de origen urbano (7) aunque son minoría, 16 en total de toda la muestra. Ello se explica como bien dice Akkari (2011) que los principales factores que obstaculizan el acceso a la escolarización de la población en el medio rural del Magreb son: “la pobreza, la ausencia o distancia de las escuelas, la implicación de los niños en las tareas agrícolas o domésticas (p.46).

Tabla 5 Nivel de estudios		
Nivel de estudios	Número	%
Sin estudios	3	5,76
Educación Primaria	5	9,43
Educación Secundaria	29	55,75
Educación Universitaria	14	26,92
Escuela Coránica	2	3,85
Total	53	100

Tabla 6 Nivel de estudios según procedencia					
Procedencia	Sin estudios	Escuela coránica	Primaria	Secundaria	Superior
Rural	2	2	4	21	7
Urbano	1	...	1	8	7
Total	3	2	4	29	13

Hemos considerado oportuno y significativo seleccionar la muestra a base de los años de residencia en la zona prefiriendo, mayoritariamente, a informantes ya asentado en Extremadura y no aquellos que residen en ella de manera circunstancial. Ello, para poder ofrecer información adecuada respecto a temas relacionados con la integración, vecindad y la vivencia religiosa desde la observación y la experiencia que requieren tiempo de permanencia en la región.

Como se observa en la Tabla 7, por una parte, la mayoría de la muestra, 66,03% lleva entre 10 y 20 años de residencia en la zona, es decir llegaron al principio del año 2000, año que ha conocido la presencia masiva de los flujos migratorios. Por otra parte, sólo el 7,7 % que llevan menos de 10 años que coincide con la recesión o la crisis económica de 2007.

Tabla 7 Años de asentamiento en la región		
Años de residencia en Extremadura	Número	%
0-10	4	7,70
10-20	35	66,03
20-30	11	21,15
30-40	3	5,76
Total	53	100

Los imanes

Se han entrevistado a 17 imanes, correspondientes a las siguientes mezquitas: Almendraejo (3 de dos mezquitas), Cáceres, Casa tejada, Don Benito, Jaraíz de la Vera, Montijo, Majadas de Tiétar, Navalmoral (2) Rosalejo, Saucedilla, Talayuela, Torre mejía, Villanueva de la Serena y Zalamea de la Serena. La edad oscila entre los 30 y los 60 años.

Aclarando los conceptos

Hemos introducido este apartado donde abordamos o, mejor dicho, explicamos algunos términos específicos del campo religioso musulmán que consideramos presentan dificultades para el lector occidental por ser conceptos ajenos a sus referentes culturales. En el campo jurídico e intelectual musulmán el debate sobre los hechos o acontecimientos que revisten un aspecto novedoso que nunca tuvo antecedentes en la tradición o la historia social y política de las sociedades musulmanas. Siempre la masa (**la amma**), “la gente común o la masa al contrario de la Jassa que significa la élite” (Laroui,1980, p,112 y siguientes).

Dejaba la resolución del asunto entre las manos de **los Fukaha** (plural de *fakih*, es el docto o el erudito en el islam y la sharía) para pronunciar un dictamen o **fatwa** (una sentencia pronunciada por los fukaha sobre un tema que no ha tenido antecedentes en la tradición musulmana) respecto al asunto objeto de la controversia. En este contexto la sentencia a su vez dependerá de la argumentación y la escuela jurídica de la cual abrevan los **Ulema**. El tema, al fin y al cabo, reside en el juego de la difícil tarea de la hermenéutica. Por ello, en los

palacios de los Califatos, los Sultanes y Reyes en el mundo musulmán, la figura de los **Ulema** era y lo es todavía un componente imprescindible y obligatorio en los cortes y en los Consejos Consultivos del Estado árabe musulmán tradicional.

Pues, el tema de la inmigración al occidente, fue también un debate polémico de mayor calado en los círculos de los **Fukaha**. La problemática consistía en si el musulmán pudiera emigrar a un país europeo cristiano, y en qué condiciones. De ahí, surgieron dos categorías antagónicas que son “**Dar al Harb**” y “**Dar al islam**”, términos que fueron largamente discutidos entre los **Ulemas** tanto de entonces como los actuales.

Ramadan (2002), nos advirtió desde el principio que estos conceptos, para aplicar un lenguaje contemporáneo, geopolíticos no existen en las fuentes del islam, ni la sunna ni el Corán trataron esta delicada contienda, sino que surgió a partir del siglo tercero de la hégira cuando los Ulemas han ido dando cuenta de la nueva realidad geográfica del mundo de entonces. Sin entrar en los detalles y las circunstancias que engendraron este debate que se inscribiría en el derecho público musulmán, se puede resumirlo en lo siguiente: *Dar al harb* (tierra de guerra): Son aquellos territorios donde no están obligatoriamente en estado de guerra sino donde domina un sistema y un Gobierno (Leyes y política) no musulmanes.

Los Ulemas han llegado en este caso a una definición de la categoría *Dar al harb* insistiendo en que el territorio de guerra no es aquel que está fuera del dominio de los musulmanes sino también es aquel en lo cual no se aplica y no se respetan la *Sariá*. Por ello, en la actualidad, los no creyentes en Alá y su profeta Muhammad están en guerra permanente con los rigoristas que declaran “la guerra por el camino de Alá” contra el infiel, o sea los Yihadistas o los salafistas que consideran que los pilares del islam no consisten solamente en cinco sino en seis, en alusión a la yihad.

Al fin y al cabo, el debate se inscribe en el marco del Estado musulmán y sus competencias. En este contexto el ensayista El Gnaoui (2008)), agrega que fue el imam *Abu Hanifa* (150 de la herira-767 c) fundador de la corriente *Hanafi* en el islam, quién estableció los principios y los mecanismos políticos y jurídicos basados en *la sariá* para organizar las relaciones internacionales del islam de aquella época.

El autor, se pregunta con razón, si cabe todavía la posibilidad de seguir con la dicha terminología en un mundo cambiante en lo cual muchos musulmanes se ven obligados a emigrar por motivos políticos, económicos, de conflictos bélicos o para estudiar en las universidades del Occidente. Peor aún, como se puede plantear las relaciones internacionales del islam en el Occidente en estos términos con carga semántica provocativa mientras que el mismo mundo musulmán establece relaciones diplomáticas a través de los convenios y los tratados, así como todos los países musulmanes casi son miembros de la ONU.

En este contexto nos gustaría, exponer opiniones de dos contemporáneos críticos al respecto que son Ramadan y el marroquí el Jeque Yassin líder del grupo “Justicia y Caridad”.

Yassin, apela a los *Fukahas* a establecer y anunciar una ruptura dentro del *Fikh* (doctrina del islam), entre la doctrina histórica y otra novedosa que se adapte a la nueva realidad mundial. Por ello, Yassin defiende una tesis reconciliadora consistente en la división de los habitantes de la tierra a *umma* (comunidad) de obediencia, que son los musulmanes, y *umma da 'awa* (predicación) que son el resto de la humanidad que le debe tratar a base del diálogo y la fuerza de la razón.

En cuanto a Ramadan (2002), éste aboga por el rechazo activo de esta dicotomía bélica porque, a su juicio, no aporta nada más que conflictos entre los musulmanes residentes en (el) Occidente y los autóctonos. En este marco Ramadan ha “inventado” un término, en lugar

de “Dar Al harb” que es “*Dar achahada*” o sea Territorio del testimonio, en lo cual los musulmanes podrían ejercer sus derechos religiosos en plena libertad y con el testimonio de los occidentales.

3

MARCO TEÓRICO

A la hora de abordar el marco teórico, nos hemos encontrado ante un abanico diverso y complejo de teorías antropológicas, sin embargo, nos hemos quedado convencidos que dentro de todo el marco teórico, lo que más nos daría respuestas a nuestras interrogantes sería la perspectiva emic/etic, perspectiva tan experimentada en campos antropológicos de la mano de figuras punteras de antropólogos como Marvin Harris, Malinowski, Leach y otros. Antes de llegar, últimamente, a un acuerdo teórico entre las dos corrientes, emicistas y eticistas, hubo una disputa académica entre ambas consistente en la autonomía de la cultura como sistema de creencias, símbolos, ritos, códigos mentales y valores, por una parte y el sistema sociocultural que, al fin y al cabo, está influenciado por los factores tecno económicos y ecológicos por otra parte. Por lo que cada corriente defendía una perspectiva u otra según el interés académico anunciado de los investigadores.

Los historiadores del pensamiento antropológico, confirman que los estudios o las investigaciones en el campo antropológico siempre han necesitado ambas escuelas tanto étic como émic para poder estudiar la cultura, así como las estructura socio económica que sostiene a esta, aunque reconozcan la libertad legítima de cada investigador de adoptar la perspectiva que le parezca conveniente dependiendo de las preferencias teóricas e ideológicas de cada cual.

Los mismos estudiosos Buezas y Barbolla (2006) añaden que, a pesar de las críticas dirigidas de unos a otros, al final ambos, en alusión por ejemplo a dos veteranos de dichas perspectivas como los son Marvin Harris y Goodenough, reconocieron la importancia y la necesidad de los dos análisis étic/émic. Malinowski utilizó, en su estudio del Kula, la perspectiva émic/étic relacionando las implicaciones culturales y socioeconómicas observadas a pesar de las críticas de Harris.

Nuestro tema de investigación como hemos adelantado anteriormente, consiste en aproximar etnográficamente al colectivo musulmán en general y el marroquí en particular en Extremadura. Hemos de señalar ante todo que la presencia de dicho colectivo se enmarca en el contexto de las migraciones o el desplazamiento humano a nivel planetario por motivos económicos, por lo cual, hemos de constatar que nuestra muestra objeto de estudio se estableció en esta región atraída por el trabajo y la necesidad de mano de obra que necesitaba el sector agrícola, sobre todo el sector tabaquero y otros como el espárrago, pimientos etc.

Es decir, que han sido las condiciones o la infraestructura económica que provocó la llegada de este colectivo a la zona. Dichas condiciones de asentamiento fueron acompañadas, puesto que se trata de la vida social humana, de manifestaciones culturales y sociales que estriban en los comportamientos socioculturales de este colectivo que abarca lo religioso lo ritual, lo simbólico, lo asociativo etc. Por ello, nos hemos encontrado, por la fuerza de las cosas, seducidos por la perspectiva émic/étic y el materialismo cultural de Harris debido a la compatibilidad, a nuestro juicio, de dicho marco teórico con nuestro objeto de observación.

El motivo que está detrás de nuestra opción o postulado teórico estriba en que el materialismo cultural, inspirado en el marxismo, adquiere una capacidad de vincular dialécticamente la infraestructura, estructura y superestructura como componentes socioculturales. Otra ventaja que puede subrayar en los planteamientos étic/émic, es de orden ético más bien, consiste en la prudencia de los participantes y el control que ejercen sobre las interpretaciones que se dan de sus historias y la reconstrucción de sus modos de vida, lo que obliga a los antropólogos

a demostrar recelos antes de cualquier empresa investigadora para evitar ser tachados de expropiadores, a juicio de Harris, del patrimonio y la memoria de otros pueblos.

Creo que este planteamiento, además de consolidar nuestra perspectiva, en nuestro caso nos libera de este prejuicio por parte de del participante puesto que somos en el mismo tiempo observador y participante, siendo consciente de los peligros de subjetividad que conlleva.

Las migraciones en tiempos globalizados

El economista, de la Dehesa (2008), confirma que las migraciones son fruto de la globalización del trabajo que va conociendo últimamente un crecimiento rápido. Los mismos añaden que el siglo XXI va a ser también otro siglo de grandes migraciones como lo ha sido la segunda mitad del siglo XIX y la primera década del XX. Ello debido esencialmente a causas fundamentales como el crecimiento demográfico y la alta tasa de natalidad que conoce algunas regiones del mundo, así como la desigual distribución de la renta en el planeta.

Los historiadores del fenómeno (la globalización), además de algunos sociólogos de la economía (de la Dehesa, 2008) remiten, en sus explicaciones a este proceso, a varios factores que se podría considerar como origen de dicho fenómeno de lo cual se puede destacar dos factores esenciales.

1. El desarrollo tecnológico que ha servido como soporte o canal para que la circulación de las mercancías, las ideas, el capital y el conocimiento sean más rápidos, eficaces y de bajo coste.

2. La adopción de una política abierta y anti proteccionista por parte de los gobiernos, en algunos casos voluntariamente y en otros de manera impositiva, para que se integraran en el proceso globalizador de la economía mundial.

Estos expertos, de la escuela anglosajona, parten de un planteamiento meramente economicista y acaban creyendo que detrás de todo este proceso no hay más que el trabajo y por lo tanto las personas, dado que todo bien o producto de importación o exportación adquiere una determinada dosis del trabajo, del capital y de la tecnología. Es decir, que esta operación de import/export de cualquier producto conlleva la importación o la exportación de la fuerza de trabajo que, detrás de ella, existe una persona.

Según los mismos economistas, existe un segundo canal de producción y de la explotación de la mano de obra a bajo coste que consiste en lo que se denominó, en los años setenta, ochenta y noventa “la deslocalización”. Es decir que los países desarrollados fueron a buscar la fuerza de trabajo barata en su origen donde tanto la oferta de los terrenos como la mano de obra son excesivas y de muy bajo coste.

La tercera vía, añaden, consiste en la inmigración, o sea el traslado de la fuerza de trabajo, la persona, de un país a otro para producir el mismo producto o servicio que tiene mucha demanda en el mercado, pero carece de mano de obra para producirlo.

Esta última vía se aplica también en el caso de los países subdesarrollados que poseen una tasa de fertilidad y de población activa muy elevadas que está desempleada por falta de capacidad de absorción del mercado de trabajo local o por falta de políticas de educación o formación adecuadas para cubrir las ofertas del mercado, con lo cual a los gobiernos de dichos países les interesa deshacerse de esta “sobra” humana exportándola fuera del territorio nacional, primero para invertir en ella como capital humano en el extranjero para desempeñar trabajos sucios, peligrosos y difíciles (dirty, dangerous and difficult job DDD) y mandar remesas al país de expulsión. Segundo para evitar problemas sociales como las manifestaciones

y los disturbios en protesta contra el desempleo duradero o crónico que conoce las economías de dichos países cuyos poderes políticos son precarios.

Las personas inmigrantes representan unos 220 millones. Estamos actualmente ante una cifra del 3,5 % de la población mundial. Sin embargo, los historiadores de la globalización insisten que ha habido otros anteriores procesos de globalización en los años 1850 y 1913, respectivamente, que afectaron a más de 1.400 millones de personas, lo que llevó a estos expertos a deducir que los últimos 63 años solo unos 120 millones de personas emigraron fuera de sus países de origen de la Dehesa (2008).

La diferencia entre ambas olas globalizadoras estriba en que en la primera el origen consistía en el factor “tierra” que necesitaba mano de obra para trabajar aquellas tierras exentas en el sur de África, América y Oceanía sobre todo en el primer sector, que dio unas oportunidades laborales para la población europea y asiática que necesitaba huir y escapar de las sucesivas hambrunas por ejemplo aquella de Irlanda entre 1845 y 1849.

Al contrario, actualmente, estamos ante el factor “trabajo” que consiste en la oferta de mano de obra que, en las dos últimas décadas, se multiplicó por tres.

La novedad en este último proceso, es que el factor trabajo se ha convertido en el factor determinante puesto que los países desarrollados padecen un decrecimiento en mano de obra, el envejecimiento de su población, la baja tasa de fecundidad y una esperanza de vida larga. Al otro lado, es decir los países subdesarrollados o en desarrollo, un exceso de población activa.

A partir de los años ochenta el proceso de la globalización conoció un ritmo acelerado debido a la caída de los costes de transporte de los bienes, ideas y de diferentes servicios por el creciente desarrollo de las nuevas tecnologías y los nuevos soportes de la comunicación e información. Proceso que ha hecho que la fuerza laboral efectiva se multiplicó por cuatro.

Según los mismos economistas

Ha sido Asia, particularmente China que aportó con otros países vecinos casi el 50% la mayor fuerza de trabajo al mercado global. Actualmente, la población activa potencialmente exportable ha crecido un 400% sobre todo entre los años 1985 y 2005. (De la Dehesa, 2008, p. 23).

Los países desarrollados podrán acceder a esta mano de obra global por medio de las vías que anteriormente hemos mencionado. Es decir, la importación, la deslocalización o recurrir a la inmigración.

Los demógrafos confirman que a causa de este suceso (la hambruna), la inmigración alcanzó una subida brusca de hasta 1,2 millones al año. En este contexto nos gustaría subrayar la observación de dos demógrafos respecto a esta época cuyo contenido es lo siguiente:

Al erradicarse la esclavitud en la década de 1880, los flujos europeos llegaron a ser mayores que los de los esclavos africanos (Barry, Chiswick, y Hatton, 2003 en de la Dehesa, 2008, p. 72).

Según el autor, la primera ola migratoria ha sido más amplia que la actual, puesto que el número total de los inmigrantes registrados es solo 3,5% de la población mundial (220 millones), según sus cálculos un 60% menos que el porcentaje alcanzado por la primera ola migratoria causada por el primer proceso globalizador de hace un siglo.

De la Dehesa (2008), sigue desarrollando su tesis hablando de “choque laboral” global de la oferta de mano de obra que va a tener consecuencias a lo largo de nuestro siglo, pero tal vez procedente de zonas que han sido en el siglo XIX zonas receptoras de inmigrantes como América latina o nuevos destinos como los países del medio oriente productoras de petróleo

(68% de la población de Emiratos Árabes Unidas es extranjera, en Arabia Saudita esta mano de obra forma el 49% de la población total) y también a India, o algunos países que no tenían ningún peso al respecto como Israel.

Sin embargo, a la hora de comparar los movimientos de personas con los de los bienes, servicios y capitales encontramos que los segundos superan a los primeros. Esto encuentra su explicación en las restricciones impuestas a la entrada de mano de obra, o sea los inmigrantes.

Desde un punto de vista puramente macroeconómico, los economistas confirman que tanto las importaciones de bienes intensivos en mano de obra como la importación de inmigrantes tienen los mismos efectos o llevan a los mismos resultados sobre el país que padece una escasa mano de obra para fabricar dicho producto. La única diferencia, es que, en el primer caso, el trabajador que produce este producto no se desplaza o no emigra, pero exporta su fuerza de trabajo. En el segundo, el propio trabajador emigra físicamente y produce el mismo producto en el país de destino.

Para ello, el debate actual está enfocado en la posibilidad de liberalizar la inmigración con la creación de un organismo internacional que la gestione igual que el GATT o la OMC en el tema del comercio internacional.

Algunos optimistas (Rodrik, 2002 en de la Dehesa, 2008), adivinan que con la liberalización de las migraciones las ganancias de los países serán mucho mayores que la liberalización de los capitales. Según (Moses y Bjorn 2004, en De la Dehesa, 2008) estiman que dichas ganancias podrían alcanzar el 10% del PIB al año. El mismo sigue preguntando ¿Sí la OMC ha tenido éxito liberalizando el comercio, por qué no se adaptan los mismos principios a la migración?

La respuesta a este interrogante estriba en:

1. Que la comparación no es posible dado que la inmigración no se puede considerar como si fuera solo una fuerza de trabajo o un mero producto como lo es el comercio sino su naturaleza misma afecta a las sociedades y las culturas de los países receptores.
2. La inmigración es permanente y no un flujo como lo es el comercio.
3. El rechazo que podría generar la inmigración por los autóctonos a la hora de compartir los espacios públicos y, por lo tanto, su posible influencia en el mapa político nacional.
4. La ausencia del lobby político que pueden formar fuerzas de presión a los gobiernos para se abran a la inmigración.
5. La falta de derecho al voto de los propios inmigrantes para poder defender sus propios intereses.

Si estas respuestas parecen razonables, existen otros que argumentan (De la Dehesa 2008) que con la caída rápida de los costes de transporte de las personas en el futuro ya el inmigrante podría entrar y salir de su país frecuentemente, o sea se va a convertirse atemporal y así puede evitar cualquier tipo de conflicto o rechazo en los países de acogida. Además, que las remesas que son cada vez mayores van a convertirse en fuente muy importantes en muchas economías de países subdesarrollados o en desarrollo.

Borjas (1999) en de la Dehesa (2008), conocido por su larga investigación en la inmigración en EE. UU, posee un planteamiento diferente respecto a los movimientos poblacionales o migratorios basándose en factores casi mecánicos que consisten en el factor *atracción* (pull), que quiere decir la demanda de mano de obra existentes en el país de destino, y el

factor *expulsión* (push) que significa la oferta de fuerza de trabajo excesiva en el país de origen.

Para el autor estos movimientos, a través de un mecanismo dialéctico, se dan siempre cuando existen unas condiciones económicas, políticas, sociales, étnicas y naturales insoportables para la población joven que está desempleada o recibe salarios insuficientes para poder subsistir o mejorar sus niveles de vida.

Borja (1999) en de la Dehesa (2008) añade que existen otros factores que ayuden a que la operación pull/push funcione como la existencia de las redes de inmigrantes en el país de acogida de la misma familia o la misma etnia o nacionalidad o región que apoyan al candidato a la inmigración en asentarse buscándole trabajo, vivienda etcétera.

Las conclusiones del autor se basan en la historia de las migraciones en los siglos XIX, XX desde Irlanda, Italia y España hacia EE. UU y América del Sur o desde África del Norte, Subsahariana y Turquía hacia Europa. Podemos decir de nuestra parte que la tesis de George Borja se podría aplicar a nuestro caso de estudio que vamos a tratar más adelante sobre la minoría marroquí musulmana de Extremadura.

En este contexto se podrían surgir algunas críticas pertinentes que hacen el hincapié en las políticas migratorias actuales machacándonos la imprudencia a la hora de tratar la realidad migratoria y las políticas de control actuales que tienden a ser más restrictivas por parte de países de destino, políticas que consisten en las cuotas o el nivel de cualificación.

Los expertos en el tema migratorio confirman que estas medidas restrictivas acabarán en el fracaso por los siguientes motivos:

- La diferencia salarial o de renta entre los países de destino y de origen. Cuando mayor es la diferencia mayor incentivo a emigrar.
- El factor demográfico que consiste en la diferencia de la población en edad de trabajar entre el país emisor y el receptor sobre todo la franja de edades entre los 15 y 29 años. Cuando este sector de población es menor en el país receptor y mayor en los países de emisión más posibilidades que el segundo acaba emigrando al primero.
- La existencia del factor *llamada* ligado con las redes migratorias establecida en el país de destino. Según los demógrafos, de uno por cada mil personas que aumenta el stock de inmigrantes de un país receptor, aumenta la inmigración en 23 inmigrantes al año.

Nair (2006), al contrario de este enfoque economicista, defiende otro planteamiento que estriba en que los motivos de la inmigración no son, obligatoriamente, condicionados por solo los mecanismos del mercado laboral global sino, más bien, por las condiciones sociopolíticas del país emisor de la mano de obra como la alimentación, la educación, la vivienda, el trabajo y la libertad de expresión.

El autor añade preguntando cómo un continente como el africano puede cubrir estas necesidades primarias mientras que su PIB, durante un siglo no superó el 0,6.

Nair confirma que:

la riqueza circula primero entre los países ricos puesto que dichos países reciben la mayor parte de las inversiones, factor indispensable para la creación de empleo, el 75%. En el mismo año la renta del 20% de estos países, según el Banco Mundial, superó el 70% de la riqueza producida a nivel mundial, mientras el mismo porcentaje de los países pobres disminuyó hasta llegar al 1,4%. No solo esto sino también las estructuras de

producción que siguen basándose en la agricultura lejos de los procesos de modernización técnica. El 33% del PIB en África procede de la agricultura frente al 2% en los países industrializados. En América Latina y Asia el trabajo en el campo se triplicó. (Nair, 2006, p.34)

La situación ha empeorado en la actualidad, como bien reza el informe del Ministerio de Asuntos Exteriores Unión Europea y Cooperación (Las Migraciones en África, 2018)

las principales causas de la migración no voluntaria en África son la pobreza (africanos son 36 de los 41 países del grupo de más bajo nivel de desarrollo humano según el IDH PNUD), el cambio climático (las sequías afectan al 22% de la población africana, inundaciones, calidad de tierras), la falta de paz y seguridad (el número de refugiados en el continente se redujo entre 1995 y 2014 pero se ha duplicado a partir de 2015 y hoy hay 6 millones de refugiados africanos el 26% de los refugiados del mundo; la mayoría de las misiones de paz de NNUU están en África) y el desempleo especialmente juvenil y femenino. Pero la mayor de todas las causas son las limitadas oportunidades económicas para desarrollar una vida digna en los países de origen. (El Ministerio de Asuntos Exteriores Unión Europea y Cooperación, (Las Migraciones en África), 2018, pp. 1-6)

Las cifras del informe auguran una situación pesimista a medio y largo plazo, prueba de ello es que

África ha pasado de 477 millones en 1980 a 1.250 en 2017 y alcanzará los 2.500 millones en 2050. La población entre 15-24 años se doblará de 231 a 461 millones. En términos mundiales mientras el resto de regiones bajan su porcentaje de participación en la población mundial, África lo doblará del 13% actual al 27% en el 2050 y en 2100 alcanzará ya a Asia aportando cada una de ellas el 40% de la población mundial. CNUCD-UNCTAD considera que el PIB per cápita africano aumentará de 2.008 dólares en 2016 a 3.249 en 2030 a un ritmo del 3,5% anual (no aclara si los cálculos son a paridad de poder de compra) (el informe del Ministerio, 2018, pp. 1-6)

Lo mismo se puede decir respecto a las infraestructuras de comunicación y la tecnología de la información hasta el punto que un sociólogo como Manuel Castells tacho al continente africano como “el continente más desconectado por excelencia”.

Todo ello añadido a las enfermedades endémicas, conflictos étnicos y tribales y la ausencia del estado de derecho y la democracia.

Todas estas razones llevan a pensar que los flujos migratorios van a aumentar. Según las estadísticas de la ONU, en 1965 había 75 millones de inmigrantes, en el año 1975 había 85 millones de inmigrantes, en 1990, 120 millones de inmigrantes y a actualmente son ya 200 millones o 258 millones según otras fuentes (la ONU, Migración, 2017).

Todos estos motivos anteriormente mencionados desembocan en una salida que es la inmigración a través de tanto las vías legales como las clandestinas.

Este fenómeno migratorio generó un gran debate a nivel internacional como nacional tanto en la opinión pública como en los medios de comunicación en los cuales se refleja como preocupación e inquietud para los Gobiernos.

Los discursos sobre la inmigración en España

La inmigración ha sido y es un tema que está en el corazón del debate nacional en España. La preocupación de la opinión pública por el fenómeno está marcada por una cierta hipocresía al respecto. Cualquier seguimiento a las encuestas sobre todo del CIS confirmaría lo anteriormente dicho, ello se puede comprobar con la simple lectura de los resultados de las encuestas que entre 2000 y 2006, periodo de mayores flujos de inmigrantes y un periodo también de bonanza económica, la inmigración se sitúa en el tercer o cuarto punto de las preocupaciones de la opinión española.

A partir del final del año 2004 la inmigración ha vuelto a ocupar el primer lugar entre las preocupaciones de los españoles después del paro, vivienda y terrorismo debido al aumento del desempleo entre la población autóctona y actualmente con la crisis.

Zapata (2012), confirma que las actitudes de los españoles hacia la inmigración no se basan en la mayoría de las veces en hechos socio económicos como el paro o la delincuencia sino en el proceso del montaje y el “collage” entre la relación de las noticias negativas de los medios de comunicación y los resultados de los barómetros del CIS. Es decir que los medios de comunicación no solo se limitan en trasladar la los hechos como ocurrieron, sino que los interpretan para influir en la opinión pública manipulando, así, las conciencias colectivas (Zapata, 2012) a juicio de (Giró, y Jarque, en Zapata y Van Dijk, 2007)

la contribución de los diarios a la construcción de la imagen social de los inmigrantes y las migraciones repercute sobre el grado de inclusión o exclusión con que se encuentran las personas implicadas (Giró, y Jarque, p. 17, en Zapata y Van Dijk, 2007).

Wood y King (2001) afirman que “a veces actuando como portavoces de partidos políticos u otros grupos poderosos los discursos de la media se ha demostrado que son inmensamente influyentes en la construcción de los migrantes como los otros y a menudo también como “delincuentes” o “indeseables”” (Wood y King, 2001, p. 1-2, en Giró y Jarque, 2007).

Otros factores también que contribuyeron en moldear la conciencia del votante medio y permitieron que la inmigración entre en la agenda social y política del país, pero de forma negativa. Aquí, me refiero a los sucesos del Ejido, Lorca, los encierros de la Iglesia en Barcelona, las manifestaciones de la gente de la construcción de las mezquitas en Premiá de mar, Reus, Talayuela, etc.

El autor concluye que el debate sobre la inmigración es antes de todo un debate mediático y que una de las fuentes que genera este debate no estriba en la realidad sino más bien en el trato y la percepción del discurso oficial del Gobierno.

Barrero y Van Dijk (2007) afirman que en España estamos ante un debate no sobre el discurso de la política sino la política del discurso que se basa en un *ellos* negativo y un *nosotros* positivo

Teu van Dijk (2007), añade en su argumentación que los discursos cotidianos y científicos sobre la inmigración se centran solamente en la inmigración y no en nosotros olvidando así un aspecto fundamental del tema que es el racismo de la sociedad de destino.

El autor confirma que la ideología del discurso racista hacia la inmigración y las minorías se apoya en tópicos como los siguientes:

Énfasis de tópicos negativos sobre *ellos*: delincuencia, violencia, drogas, ilegalidad, terrorismo, falta de adaptación cultural, etc.

Mitigación de tópicos negativos sobre *nosotros*: racismo, discriminación, prejuicio, etc.

Énfasis de tópicos positivos sobre *nosotros*: *nosotros* somos modernos, avanzados, tolerantes, democráticos, ayudamos a *ellos*, etc.

Mitigación de tópicos positivos sobre ellos: no se habla ni se escribe sobre sus contribuciones culturales, económicas. Etc...de *ellos*. (Zapata y Van Dijk, 2007, p. 11)

Lo que se puede destacar, esencialmente, en este contexto es que se hace el énfasis en la polarización entre *nosotros* y *ellos*, en las denominaciones (moro, sudaca) o en las expresiones de amenaza (invasión, oleada, avalancha de inmigrantes), también a la hora de citar el número de los llegados y nunca se habla de los quienes se marchan, los estereotipos (se habla repetidamente de las pateras, los cayucos, aunque la realidad es que la mayoría vienen por avión por Barajas y por la frontera con Francia.

Van Dijk (2007), concluye que la forjadura de esta imagen negativa basada en una ideología racista se aprende a través de los discursos dominantes en la sociedad, desde los discursos políticos pasando por los medios mediáticos hasta los discursos educativos (los manuales escolares). Este discurso se consolida con otros de las elites políticas que, en sus maniobras populistas, culpan a los inmigrantes de todos los problemas de la sociedad.

En un estudio, otro especialista, Antonio M. Bañón Hernández, quiere dejar claro que el actual discurso de los medios de comunicación, así como aquel de los políticos y los parlamentarios son marcados por sus tendencias negativas hacia la inmigración (Bañón, 2007 en Barrero y Van Dijk, 2007).

La inmigración marroquí en España

Es de sobra sabido que España hasta hace poco era un país de emigración, todavía existe un buen número, dos millones según algunas fuentes, que sigue residiendo en Europa y América Latina.

Solo a partir de los años ochenta se ha convertido a un país de inmigración. Si bien los inmigrantes representaban el 2,5% de la población total en el año 2000, actualmente, el total de los inmigrantes en España es aprox 4.719.418, el 16,3% son marroquíes siendo esta nacionalidad la comunidad la más numerosa con 769.050 de habitantes (El País del 24/04/2018). Por sexo, de todo el inmigrante en general, el colectivo femenino es mayoritario 51% que los varones 49%. En el colectivo marroquí cada 3 de 4 nuevos residentes son mujeres, aunque todavía los varones superan la cifra de las mujeres por 90.000 individuos.

Los orígenes

La primera ola de inmigrantes marroquíes a España empezó en 1974 con un grupo de inmigrantes de confesión judía para instalarse en ciudades como Barcelona, Madrid y Málaga. Primero, por el cierre de las fronteras de países de Europa como Francia, Bélgica y Alemania. Segundo, para mejorar sus nivel de vida y tercero huyendo de las consecuencias de la guerra árabe-israelí de 1973. Eran familias procedentes de ciudades como Tetuán, Essaouira, Casablanca y Tánger conocidas por su antigua e intensa presencia de este colectivo.

Después, empezaron a llegar los primeros musulmanes del Rif procedentes de ciudades como Nador, Uxda, Alhucemas, Larache, Tánger, Tetuán y Chauen para ampliarse y cubrir otras zonas como Agadir, Rabat y Casablanca. Los periódicos de entonces hablaban de 100.000 marroquíes que Vivían clandestinamente en España. (El diario 16 del 6 de julio de 1977). Para tener una idea aproximada de la evolución acelerada de este colectivo, en 1990

eran 16.665 residentes, en el año 2001 ese número saltó a 234.937 personas para llegar actualmente a 706.520 residentes.

El anuario Estadístico de Inmigración indica que dentro del total de los extranjeros con tarjeta de residencia o trabajo el colectivo mayoritario es el marroquí con 676.000, seguido por el rumano con 543,721 es decir el 10% del total. Así, el colectivo marroquí con una representación de 16,3% del total de los inmigrantes es el más numeroso de todas las nacionalidades, seguido por el rumano.

El conjunto del colectivo es mayoritariamente masculino, aunque la presencia femenina últimamente ha evolucionado mucho desde principio de los 90 y ha experimentado un cambio cualitativo por convertirse a una inmigración individual y autónoma. Es decir, es un perfil que no está vinculado con ningún proceso de reagrupación familiar sino un nuevo proyecto de mujeres solteras o divorciadas a veces casadas con o sin hijos que emigran para mejorar su nivel de vida.

Distribución de la población marroquí en España

Hemos de partir de una observación que nos llama la atención es que, si comunidades como las de Madrid y Barcelona eran las únicas que superan los 1500 marroquíes en el año 1991, en la actualidad son ya más de 52 municipios en el país que supera esta cifra. Respecto a las estadísticas de 2003, viene en la cabeza El Ejido con 8000 y Cartagena, Murcia y Terrassa con 6000. Estas cifras resultan muy modestas en comparación con la realidad demográfica del colectivo marroquí en España que ha conocido una evolución muy destacada al respecto. Según los datos facilitados por la Secretaría de Estado de Migraciones, estadísticas del 31-12-2018, en la actualidad, Barcelona viene a la cabeza de las ciudades españolas con más marroquíes residentes 123.591, el 15,8 % del total de todo el colectivo marroquíes residente en España, seguida por Murcia con 85.181, el 10,9 % y Madrid viene la tercera con 77.144 marroquíes, el 9,9% del total.

Por sexo, el 44% son mujeres y el 56% son hombres según el Ine 2018 en el informe de la inmigración en España del Consejo económico y social de España (2019). Según la edad, la franja entre 16 y 65 años es la mayoritaria con el 71,6 %, seguida por la franja entre 0 y 15 con el 26,1%. Al final viene la franja de edad de más de 65 años con 2,2%.

En cuanto al nivel de estudios, el 35,2% posee primaria o inferior, el 33,2% Secundaria 1º etapa, 43,1% Secundaria 2º etapa y 39,9% Terciarios (Blázquez y Herrarte, 2017).

Los marroquíes y el mercado laboral español

En 2003 el colectivo marroquí representa el 1,1% de la población activa en España. Según las estadísticas unos 200.000 obreros marroquíes se incorporaron al mercado de trabajo, precisamente 211.000 activos, en términos de género son 174.000 varones (1,6%) y 37.000 mujeres (0,5). Según las mismas fuentes unos 171.000 de ellos en situación regular y otros 40.000 sin papeles. La estructura poblacional de este colectivo es muy joven, entre 20 y 40 años.

Según el Anuario Estadístico de Inmigración de 2006, hasta la fecha del 11 de enero de 2007 el número de trabajadores extranjeros afiliados en la Seguridad Social asciende a 1.930,266, hay un incremento de 9,86% respecto al 12701/2006.

Por continentes, el 19,68% de los trabajadores extranjeros en enero de 2007 son procedentes de Europa Comunitaria, el 15,04% son de Europa no comunitaria mientras que los africanos representan el 19,99%, los Américos latinos el 38,49% y los asiáticos el 6,39%.

Según la misma fuente, hasta la fecha del 11-01-2007, el colectivo ecuatoriano ocupa el primer lugar con 277,6775 afiliado, los marroquíes vienen en segundo lugar con 273,497, los rumanos son unos 175,817, los colombianos 143,311. Las cuatro nacionalidades representan el 45,205 del total de trabajadores con alta en la seguridad social.

Según las estadísticas del INE Blázquez y Herrarte (2017), en 2015, el colectivo marroquí ocupa el 14,3% de la población activa en todos los inmigrantes en España, 68% son hombres. En cuanto a la tasa de empleo en población activa entre 2005/2015, se observa que ha bajado de 57,7 en 2005 a 36,2 en 2015 debido a los efectos de la crisis económica.

Los trabajadores marroquíes por sector de producción:

Según las fuentes de la Seguridad Social de 2003 dentro de los afiliados en la Seguridad Social el colectivo marroquí representa el 1% del total en España.

En cuanto a las estadísticas del anuario de inmigración de 2006 (Ministro de Trabajo e Inmigración) con fecha de enero de 2007, los extranjeros dados de alta en Régimen General representan el 73,58%, Empleadas de Hogar (9,49), En Régimen Especial de Trabajo Autónomo (8,519 El Régimen Agrario el (8,81), El (o, 20% dados de alta en Régimen especial de Trabajadores de Mar y el 0,045 en Minería y Carbón.

Según los datos del Atlas de la inmigración marroquí en España que maneja estadísticas del año 2002 que el colectivo marroquí representa el 54,30% en Régimen General, el 35,60% el Agrario, el 0,40% en el Mar, el 4,90% en el servicio doméstico y el 4,80% como autónomos.

Según el informe (Blázquez y Herrarte, 2017) entre 2008-2015, el 25,9% de los marroquíes se dedican al sector agrícola, el 8,4% a la industria, el 10,3% a la construcción, el 17,3% al Comercio y reparación, el 1,4% al transporte y el almacenamiento, el 15,7% a hostelería, el sector Administración y servicios aux 2,1%, Hogares y personal doméstico 6,0% y el resto de servicios el 6,8 .

Distribución laboral por Comunidad Autónoma, provincia, continente y nacionalidad:

En la cabeza de la lista se encuentra Madrid, Valencia, Cataluña, Andalucía y Castilla la Mancha con el 76,60% de trabajadores no comunitarios. Por continente, los africanos representan el 28,53% en Cataluña seguida por Andalucía, Madrid, Valencia y Murcia.

El 30,94% del Américo latino en Madrid y el 21,245 en Cataluña.

Respecto a las provincias se encuentra primero Madrid con 23,27% de trabajadores extranjeros, Baleares con el 15,95%, Valencia el 5,475 el 5,17% en Murcia y 55 en Alicante. En base de los datos del mismo anuario que merece subrayar es que el 95% de los africanos están ubicados en Melilla, el 89,85% en Ceuta y el 53,22% en Cáceres.

En la actualidad (Blázquez y Herrarte, 2017), la situación ha cambiado puesto que la población activa inmigrante (no comunitaria) que nos interesa más es mayoritaria en Cataluña (20,3%), Madrid (20,1%), Valencia (12,8%), Andalucía (12,3%), Canarias (5,6%), Murcia (4,4%) y Extremadura viene como última con (0,6%).

Los inmigrantes marroquíes ante la economía sumergida y la discriminación del mercado laboral

Aunque no existen estadísticas oficiales sobre la medición de la economía sumergida, diversas estimaciones para el caso español la sitúan por encima del 20% del PIB. Una aproximación habitual –pero con limitaciones– para medir el número de trabajadores irregulares se realiza a partir de la diferencia entre el número de ocupados EPA y los afiliados a la Seguridad Social.

Cachón (2004), apunta que, según algunas estimaciones, existe al menos unos 40.000 marroquíes en activo (datos de 2002) pero sin poseer permiso de trabajo, lo que quiere decir que este número de personas no le va quedar más remedio que “buscarse la vida” en el mercado sumergido. Dicha economía que ya se considera como un componente estructural en el mercado laboral español podría afectar y causar cambios en el funcionamiento de la economía nacional en general como prevenía el mismo experto.

En cuanto al trato que se da a los marroquíes a la hora de seleccionar (a) mano de obra extranjera se ha detectado que este colectivo sufre unos tipos de discriminación o bien institucional o empresarial. A título de ejemplo el 44% de ellos declara que se ha sentido discriminado en el trabajo o a la hora de buscar trabajo, para más inri, los jóvenes marroquíes semicualificados tenían un rechazo 3,5 veces superior al de los jóvenes españoles contratados.

En el año 2002 se incrementó el número de contrataciones al colectivo polaco en detrimento del marroquí que era hace poco mayoritario en los campos onubenses en la campaña de recolección de la fresa. Esto, debido al cambio de la política del gobierno central hacia Marruecos a raíz de los sucesos de la isla del Perejil o Leila además de los hechos del 11S y las concentraciones de los magrebíes en contra de la Ley de Extranjería. Todo ello, convirtió a la mano de obra marroquí a chivo expiatorio de la situación. En este caso se trata también de una sustitución étnica que refleja las preferencias a la hora de elegir a los trabajadores.

Martínez (2001), afirma que si la mayoría de los estudios e investigaciones, a la hora de tratar la discriminación laboral, suelen fijarse en la discriminación salarial, la mayor parte de las discriminaciones se comete en el reclutamiento, cuando se opta por la elección de un trabajador según criterios étnicos y su lugar de procedencia.

En este contexto Cachón (2004) añade que la situación de los inmigrantes marroquíes en el mercado de trabajo en España refleja no solo un proceso de *etnoestratificación* sino proceso de división étnica del trabajo.

No hemos encontrado datos actualizados respecto a la población marroquí sino datos que abarcan a toda la población extranjera. La información de la cual disponemos remonta a 2014 (Blázquez y Herrarte, 2017), “el porcentaje de extranjeros no comunitarios que, figurando en la estadística de la EPA, no está dado de alta como afiliado a la Seguridad Social ascendería al 21,7% del total, mientras que para los extranjeros comunitarios el porcentaje se reduce al 13,1%, y al 1,4% en el caso de los españoles”.

Esta discriminación que sufre la mano de obra marroquí a la hora de la contratación o la selección de los trabajadores a lo que se refiere Cachón, (2004) se achaca en una gran parte a la imagen del “moro” en el imaginario colectivo en general y empresarial en particular.

La imagen del marroquí (el moro) en España y viceversa

Hemos de destacar no solo el desplazamiento físico o geográfico de un país a otro sino más bien hacer el énfasis en el tránsito simbólico o cultural que es el religioso en nuestro contexto. O sea, si hubo ruptura con la religión de origen al llegar a otro lugar o pequeñas transformaciones o adaptaciones al nuevo entorno a la hora de los momentos de fuertes contrastes, es decir, a la hora de reubicación cultural y socialmente en nuevos contextos.

Creemos que el hecho de ser inmigrante “moro” musulmán de ambos sexos se considera ya por sí un obstáculo en una sociedad con prejuicios históricamente arraigados en el imaginario colectivo respecto al islam y los musulmanes. El historiador confirma que:

España es el único Estado europeo occidental que, en buena parte de su territorio, en el transcurso de ocho siglos, según regiones, perteneció- política, social y culturalmente- al ámbito de los países islámicos, que los cimientos de los reinos peninsulares que la devolviera al redil europeo se forjaron en la lucha “contra el infiel y que, a su vez, en una especie de desquite histórico mantiene durante cinco siglos una presencia controvertida en el norte africano. (Bernal, 2002, p.17)

El autor añade:

Han sido ocho siglos de historia que poco a poco encuentran reacomodo en la “general historia” de España y reemplazan los imaginarios forjados desde la mixtificación y los prejuicios, aunque todavía resulte difícil desterrar la tentación latente de manipulación partidista, con fines políticos, de aquella historia, incluso con finalidades de presente [...] las dicotomías Bueno/malo, amigo/enemigo, denigrado/ensalzad, temido/humillado, galante o asqueroso han prevalecido en todos los tiempos en el imaginario moro de los españoles... la construcción de este imaginario ambivalente fue un producto histórico más de esa historia. (Bernal, 2002, p.18)

Otro historiador confirma que:

En efecto, la imagen de los musulmanes en España de los siglos XVI al XX, aunque negativa en líneas generales, experimentó cambios de importancia a lo largo de los siglos. Cambios provocados por una doble evolución: la de las relaciones hispano-musulmanas, con sus periodos de enfrentamientos bélicos, dominio colonial, coexistencia pacífica, etc., y las variaciones en la escala de valores imperantes en cada momento en la sociedad hispana. La decadencia moral y cívica en épocas de tiranía y dictadura favoreció en líneas generales una percepción de los marroquíes o muy negativa o muy impregnada de paternalismo. (Corrales, 2002, p. 23)

Corrales argumenta que:

No es extraño el éxito mediático de Samuel P. Huntington y su *choque de civilizaciones*, ni el Giovanni Sartori con su obra sobre los inmigrantes en Europa, ambos con planteamientos cuyas raíces se hunden en los inicios del Renacimiento expresivo europeo de fines del siglo XV. En todo caso, el periodo transcurrido desde entonces hasta la actualidad parece haber pasado en vano: en Europa desarrollada sigue imperando la desconfianza, el recelo y el desconcierto con respecto a los vecinos musulmanes. (2002, p. 25)

La imagen negativa del “moro” y su configuración en el imaginario colectivo español le ha influido varios acontecimientos y procesos históricos

La larga reconquista medieval, la frustrada expansión hispánica en el continente africano, la incómoda vecindad con los moriscos, el sempiterno enfrentamiento corsario, las guerras en los Balcanes, los asedios a los presidios españoles del norte de África, la guerra de África de 1859-1860, la de Melilla (...) la participación de unidades marroquíes en la guerra civil española, la precipitada salida española de Marruecos en 1956, la guerra de Sidi Ifni-Sahara de 1958-1959, la frustrada descolonización del Sahara con la Marcha Verde incluida, los conflictos derivados del tráfico de hachís y de la creciente presencia de los inmigrantes marroquíes en territorio español, así como los miedos y recelos que Occidente ha despertado el denominado fundamentalismo islámico. (Corrales, 2002, p.247)

En sus libro *la imagen de España en Marruecos* los autores Affaya y Guerraoui (2006) recalcan con razón que

parece que los términos utilizados por los europeos, a través de largos periodos de una conflictiva historia, para designar al marroquí, al oriental y al musulmán en general, están empeñados de muchísima virulencia. Pues se recurre a todo tipo de descrédito en el léxico para insistir, en cada instante, en la distancia entre dos mundos (p.49).

Los autores ñaden:

Todos los investigadores europeos se muestran unánimes en considerar que la imagen del marroquí en la mentalidad del europeo es sinónimo de rechazo [...] el marroquí fue endiablado, animalizado y reducido a representaciones de una peculiar crueldad fruto de un sentimiento de superioridad y de una cultura eurocéntrica que no podía ver al otro en su alteridad (Affaya y Guerraoui, 2006, pp. 49-50).

Ello, ha sido fruto de los acontecimientos conflictivos que conoció esta relación y que hemos mencionado anteriormente y que todavía están en las calles y las miradas del español basadas en los estereotipos la violencia, la inmoralidad, la pereza, la avaricia, la superstición, la mentira, la suciedad o la impostura.

la imagen del marroquí es una presencia permanente en el imaginario español. Sea a través de la ocupación árabe de la península Ibérica, de la ocupación española de las ciudades y presidios marroquíes, o de los relatos de viaje de los españoles (...) una producción de una gran importancia que deja constancia, según las épocas y las peripecias de la historia, de la valoración de la imagen del marroquí en el inconsciente colectivo español. (Affaya y Guerraoui, 2006, p. 50)

A pesar de que nuestro historiador Corrales en prestigiosa obra confirma que existía y sigue existiendo en la cultura española un conflicto entre la morofobia y la morofilia, pero concluye que al final dicho conflicto ha acabado en

una victoria evidente de la imagen negativa de los musulmanes en general y de los marroquíes en particular (al árabe, agarenos, sarracenos, mahometanos, berberiscos, turcos, moros, magrebíes, islamistas) (corrales, 2002, p. 242).

Affaya y el Guerraoui (2006), concluyen que:

se trata de una lucha histórica y cultural que comienza en el siglo VIII con la conquista de España por los árabes y llega a los atentados de Madrid del 11 de marzo de 2004. Una larga epopeya de contactos, de guerras, de convivencias de reacciones y de vaivén en el contexto conflictivo entre la cristiandad latina y los musulmanes (p. 51).

La importancia de la obra de Affaya y Guerraoui (2006) estriba en que además de exponer la imagen que tienen los españoles respecto a los marroquíes también han realizado un estudio sociológico cuantitativo basado en encuestas para poder sondear la opinión o la imagen cruzada de los marroquíes hacia los españoles. En dicho estudio descartan que la imagen que tienen los marroquíes de España es positiva para el casi el 70% de los encuestados. 71,9% entre hombres y 63,1 entre mujeres en contra del 25,5% de los encuestados que tienen una idea negativa de España. El resto, o sea el 5,1% de las personas entrevistadas han contestado positiva y negativamente al mismo tiempo (p. 95).

Lo que nos llamó la atención en este estudio es que las zonas de procedencia de la mayoría de nuestra muestra en Extremadura, es decir, Beni Mellal y Oujda tienen una imagen positiva de España, 73,5 y 79,7 respectivamente. Casablanca 57,3, Marrakech 54,5 y Rabat 62,2.

En cuanto a la edad las personas nacidas antes de la independencia son las que tienen una opinión positiva de España, una porción relativamente más importante puesto que su porcentaje alcanza

el 80,2 % en la franja de edad entre 50 y 60 años y el 74,2% entre los encuestados de más de 60 años. En cambio, la porción más importante de los encuestados que tienen una Imagen negativa de España pertenece a la franja de edad de los jóvenes, los que tienen menos de 20 años y los que tienen entre 20 y 30 años con un porcentaje de 30,7 y el 38,1%. (Affaya y Guerraoui, 2006, p. 98).

Según los investigadores los motivos de esta reacción de la juventud se puede atribuir a las dificultades impuestas para conseguir el visado y también a la posición hostil respecto a la integridad territorial, o sea el Sahara.

Hemos introducido estos párrafos de varios expertos, historiadores, economistas y filósofos, que han indagado esta relación de odio y amor que existe entre las dos orillas a través de la historia sobre todo entre Marruecos y España haciendo énfasis en los factores que han contribuido en la construcción de imaginarios colectivos marcados por el rechazo hacia el musulmán marroquí. Hemos introducido esta argumentación histórica y psicológica con la intención de servirnos como trasfondo histórico y social que nos pudiera explicar el discurso de nuestros informantes respecto a varios aspectos de sus vidas social y religiosa en Extremadura.

La inmigración marroquí en extremadura

Antes de todo, nos gustaría advertir al lector de la escasez bibliográfica respecto al fenómeno inmigratorio en general y el marroquí en particular. La ausencia de tal cúmulo en la materia de estudios e investigación sobre este tema precisamente nos causa una asfixia extremadamente aguda a la hora de buscar respuestas o explicaciones a una serie de interrogantes que les exige la naturaleza del mismo proceso de la indagación.

Podríamos encontrar unas excusas forzadas a esta “pereza” y falta de interés por parte de los investigadores en las ciencias sociales, sobre todo los sociólogos y antropólogos, en el tamaño reducido de este colectivo en nuestra región respecto a otras zonas, o por la falta de integración o preocupación de la Universidad en Extremadura por su entorno, o también, debido a la reciente (recién) creación de esta última, o, por ende, quizás, la explicación reside en la esterilidad de los entornos académicos en nuestros centros de docencia superior.

A la hora de empezar a (en) elaborar una lista bibliográfica sobre el asunto para conocer de primera mano la situación en su aspecto multidimensional, me encontré (encuentre) con 4 o 5 trabajos: una tesis doctoral con título (La inmigración marroquí en Talayuela 1992- 1996) de nuestro profesor Barbolla (2001), Un estudio bajo el título de “La inmigración en Extremadura” publicado por el Consejo Económico y social de Extremadura, una publicación de los trabajos del Congreso organizado por la Consejería de Educación sobre la educación e interculturalidad y para terminar un estudio: “La Inmigración Extranjera en Extremadura” elaborado por el círculo de investigación sociológica de Extremadura, además de algunos artículos publicados en revistas nacionales.

El denominador común de la mayoría de estos trabajos, menos lo de Barbolla, adquieren un contenido totalmente cuantitativo, me da la impresión que se han elaborado con urgencia o, mejor dicho, bajo la demanda.

Aquí me gustaría, otra vez, añadir que si el trabajo de Barbolla apareció en un momento de auge inmigratorio en Extremadura (1992) sobre todo que coincidió con la llegada masiva de los marroquíes a la zona de Tiétar y pedanías, es decir, que ha sido fruto de un interés que abarca lo epistemológico, lo sociológico y lo antropológico para contribuir en asentar las bases académicas para posibles estudios cara al futuro.

El resto, a mi entender, no ha sido nada más que el reflejo del *boom* que ha conocido el “reclamo” de la investigación en el mundo de la inmigración, sin olvidar los hilos o las intenciones de tinte político que suelen, en muchos casos, dirigir y patrocinar, indirectamente, las conclusiones que lleva a cabo la investigación, puesto que la gran parte están subvencionadas por la Administración Autónoma de Extremadura.

Después de esta atrevida y sucinta observación, retomamos el hilo conductor del tema que nos acerca al objetivo de esta aproximación al colectivo marroquí musulmán de Extremadura.

Se sabe de sobra en toda la literatura que aborda el fenómeno migratorio en Extremadura que esta tierra ha sido en los años sesenta, debido al desencadenamiento de la crisis económica, zona exportadora de mano de obra hacia Europa, América latina, además de regiones internas como Cataluña y sobre todo Madrid hasta el punto que el refrán extremeño refleja todavía esta realidad (Extremadura son tres, Cáceres, Badajoz y Leganés). Pero la movilidad poblacional en Extremadura en las últimas décadas se ha realizado dentro de la misma región desde los pueblos, las comarcas, hacia las capitales.

Esta situación no se explica sólo por los factores socioeconómicos sino también por otros de índole demográfica que consisten en el envejecimiento de la población, la tasa de mortalidad y el éxodo de la población activa.

A partir de los años noventa Extremadura empezó a recibir mano de obra extranjera procedente de varios continentes para desempeñar trabajos sobre todo en la agricultura

En la actualidad, de los 1.072.059 habitantes de Extremadura (a 1 de enero de 2018 del Padrón Continuo del Instituto Nacional de Estadística) el 97,1% tienen nacionalidad española y el 2,9% extranjera (31.400), una tasa inferior al conjunto de España (10,7%) a fecha del 1 de enero de 2019. La población inmigrante es escasa en proporción a otras regiones españolas, dada la escasa oferta de empleo. De hecho, en los últimos años, como ocurrió en otras épocas, Extremadura presenta sistemáticamente saldos migratorios negativos, afectando también a la población autóctona.

Pero, aun así, la existencia de determinados trabajos que la población autóctona rechaza (especialmente trabajo temporero en el campo, trabajo en el hogar, etc.) ha provocado la presencia de un cierto volumen de inmigración, procedente fundamentalmente de Europa del Este y el Magreb, aunque también de origen latinoamericano.

Es un número que se viene reduciendo: en el padrón de 2018 un 0,7% respecto al año anterior. La mayor parte procede de Europa del Este, básicamente de Rumania (8.236), siendo la segunda región el Norte de África, correspondiendo casi la totalidad a Marruecos (7.176). Los siguientes países en importancia son Portugal, China y Brasil (Tabla).

Tabla 8 Origen de la inmigración en Extremadura	
Regiones y países	Población
Total Europa del Este	9276
- Rumanía	8236
Total Magreb	7374
- Marruecos	7176
Total Latinoamérica	6515
- Brasil	1387
- Colombia	928
Resto del Mundo	8235
- Portugal	3188
- China	1706

Su distribución en la región ha cambiado sustancialmente a lo largo del tiempo. Aunque no disponemos de datos actualizados a nivel municipal, algunos estudios previos y los datos a nivel provincial del INE evidencian que mientras en origen la mayor parte de la inmigración marroquí se concentraba en las zonas de regadío del Norte de la región, especialmente en torno a Talayuela (donde de hecho se fundó la primera mezquita).

Aunque el estudio del fenómeno ya cuenta con algunos hitos, desde (Barbolla, 2001), no hay estudios recientes sobre la ubicación localizada. CES (2003) y Campesino y Campos (2004) incluyen el análisis municipal más reciente, y por tanto están ya desactualizados. Aun así, nos permiten mostrar el desplazamiento que se ha dado desde las vegas del Norte al conjunto del territorio extremeño.

El abundante trabajo agrícola en las Vegas del Guadiana, el policultivo en Tierra de Barros (olivo y viñedo), y sobre todo la existencia de ciudades más grandes, en las que no sólo hay trabajo temporero como en las zonas rurales, ha hecho que la provincia de Badajoz haya adquirido más peso. Si Campesino y Campos (2004) estiman que el asentamiento era de carácter rural (75%), hoy probablemente los datos nos dirían algo distinto.

La Tabla 9 recoge la distribución de la población marroquí por provincias y sexos.

Es interesante señalar de partida que la inmigración marroquí presenta, a pesar de la cercanía geográfica y por tanto las mayores facilidades para el reagrupamiento familiar, una tasa de feminidad muy inferior al de otros países de origen.

Tabla 9 Población extranjera por nacionalidad y sexo			
	EXTREMADURA	Badajoz	Cáceres
TOTAL EXTRANJEROS			
TOTAL	31.400	18.732	12.668
HOMBRES	15.465	8.970	6.495
%	49	48	51
MUJERES	15.935	9.762	6.173
%	51	52	49
TOTAL MENOS MARRUECOS			
TOTAL	24.224	16.870	7.354
HOMBRES	11.430	7.986	3.444
%	47	47	47
MUJERES	12.794	8.884	3.910
%	53	53	53
MARRUECOS			
TOTAL	7.176	1.862	5.314
HOMBRES	4.035	984	3.051
%	56	53	57
MUJERES	3.141	878	2.263
%	44	47	43
Fuente: INE, Estadística del Padrón Continuo. Datos provisionales a 1 de enero de 2018			

¿De dónde vienen los inmigrantes marroquíes musulmanes de Extremadura?

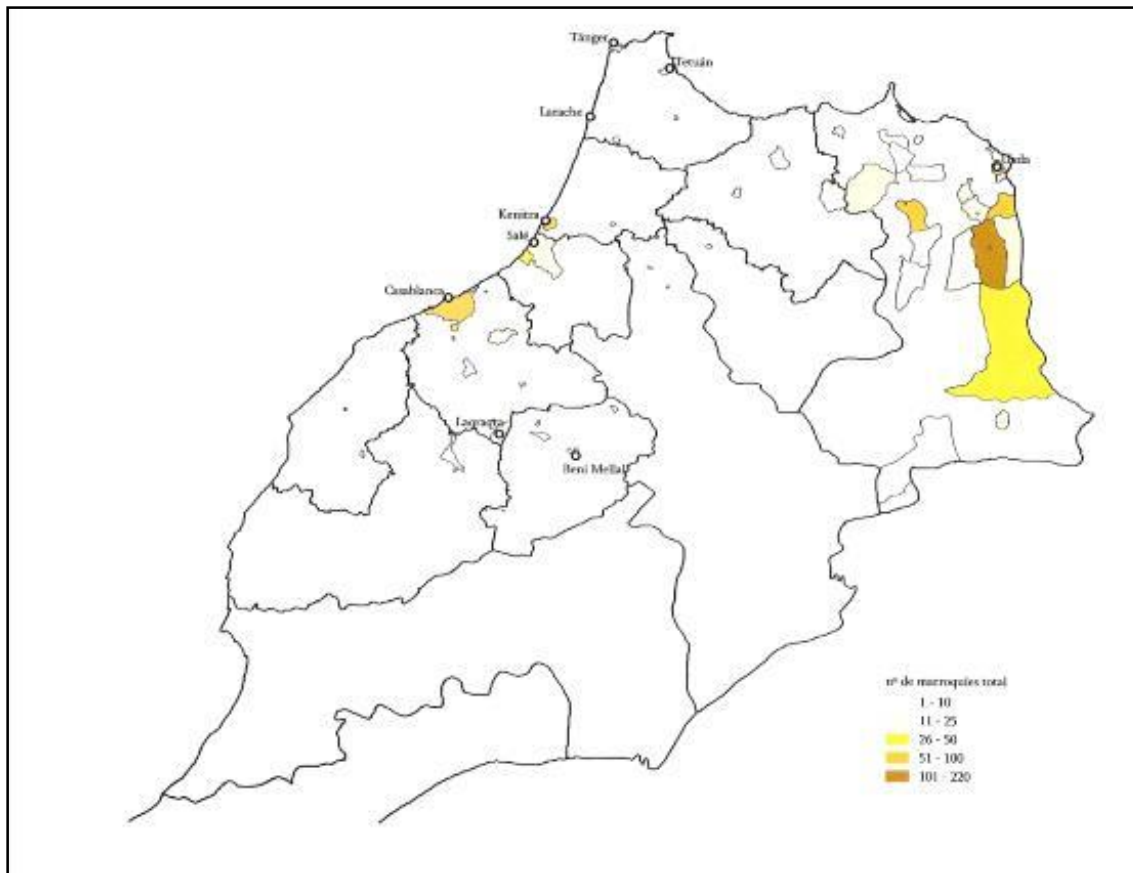
Al principio, en lo que concierne esta parte del trabajo, es de extrañar porque la mayoría de los investigadores que tratan la inmigración marroquí musulmana en Extremadura no abordaron los factores socioeconómicos internos que influyen en el subdesarrollo de la infraestructura de las zonas “exportadoras” de la inmigración hacia la región extremeña

¿Ha sido por razones puramente socioeconómicas, ¿Es decir, por la ausencia de política de desarrollo local? ¿Por motivos históricos relacionados con la política intencionada de marginalización y aislamiento del mundo rural adoptada durante décadas por *el Majzén*? o ¿por la persistencia de la estructura arcaica de la distribución de la propiedad cuyos beneficiarios eran *los Caíd* de la época del protectorado francés y sus herederos de la época de la independencia de hoy en día? ¿O bien debido al modelo de la política de gobernación patriarcal que impide la participación de la sociedad en la gestión de lo público en un marco de transparencia y democracia?

Últimamente, se formó un equipo que llamó nuestra atención liderado por el profesor García Bernabé López especializado en la sociología del Magreb, sobre todo en Marruecos. Hace años este equipo en colaboración con una élite de economistas, sociólogos, antropólogos y geógrafos marroquíes publicaron un Atlas sobre la inmigración marroquí en España que se

considera una cantera de información al respecto. Esta importante herramienta, con otras investigaciones, lógicamente, nos han servido mucho a la hora de elaborar esta parte de nuestro trabajo.

FIGURA 1: Las zonas de los flujos migratorios marroquíes hacia Extremadura:



Fuente: Atlas de la Inmigración Marroquí en España

En los años treinta del siglo pasado, Rey (1937) (en Harrami y Mahdi, 2011), autor de la primera tesis doctoral sobre la inmigración marroquí en Europa, constataba que la mayor parte de los flujos migratorios procedentes de marroquíes era originaria de las tribus bereberes de la zona Sur del país. Había que esperar hasta los años setenta del siglo pasado para poder detectar un cambio en las zonas de “expulsión” de los inmigrantes marroquíes hacia Europa cuya casi totalidad eran de capas sociales instaladas al margen del sistema educativo del país que se consideraba como factor relevante en la movilidad social.

Entonces, para el imaginario social del marroquí, la inmigración adquiere una representación negativa porque dejar el país para ir a la búsqueda de un trabajo en Europa tenía un sentido peyorativo que significaba fracaso social y tarea que corresponde a los marginados que se marchan para “servir a los Nsara” (denominación local que se refiere a los europeos). Había que esperar hasta la década 1980/90 para poder observar una destacada configuración respecto de dicho imaginario colectivo que ya reconocía la inmigración como éxito social.

En este marco de movilidad internacional que afectó a Marruecos, la región de Tadla Beni Mellal se consideraba y se considera un foco migratorio de gran importancia sobre

todo hacia países como Italia y España hasta el punto que, en mediados de los años 80, contribuyó profundamente en la modificación de la morfología de las estructuras socioeconómicas y espaciales de la zona. Hemos de destacar en primer lugar, la ciudad de Fkih Ben Salah situada a 40 km al noroeste de Beni Mellal y otros municipios como lo son los pueblos de Bradia, Beni Chagdal, Beni Oukil, Hel Merbaa y Krifat. Dentro de estos núcleos Fkih Ben Salah se considera el Municipio con más peso demográfico puesto que abarca el 40% de la población de la zona.

A pesar de que no nos disponemos de datos y estadísticas fiables respecto al número de inmigrantes procedentes de esta zona se puede decir, según algunas estimaciones que se apoyan en las declaraciones de los Mokaddams y los chiujs (auxiliar de la autoridad local) al menos cada familia puede contar con un miembro inmigrante. Otras encuestas que datan de los años 90 confirman que el 70% de las familias de Fkih Ben Salah y el 60% de otros aduares de la periferia cuentan con por lo menos un inmigrante en el seno de su familia.

La amplitud de esta dinámica migratoria en la zona se debe a factores como, por ejemplo, la circulación de información a través de redes instaladas entre Marruecos y la diáspora que posibilitaron la inmigración de otros miembros de la misma tribu como Beni Meskin y Beni Chagdal ya conocidas históricamente por su tradición migratoria a Europa.

El segundo factor de atracción consiste en los signos de riqueza ya manifestados en el nivel de vida y comodidad económica en colectivos inmigrantes retornados que ocupaban, antes de emprender el proyecto migratorio hacia Europa, escalas socioeconómicas; a nivel local, muy bajas. Todo ello, se consideraba, para los nuevos posibles candidatos a la inmigración, prueba irrefutable de la existencia de un paraíso en la otra orilla del mediterráneo.

A juicio de los mismos investigadores (Harrami y Mahdi, 2011), dicha red instalada en el extranjero no constituye solo y únicamente un objeto de atracción hacia Europa sino también desempeña un papel de intermediación y facilitadores de contratos y otros documentos para los nuevos candidatos que aspiran a cruzar el estrecho.

El endurecimiento de la Comunidad Europea, a partir de los años 80, de las medidas de la obtención de los visados, ha contribuido en crear un mercado negro y el encarecimiento de las operaciones de la compraventa de contratos, visados así como la organización del negocio de la inmigración clandestina, por lo cual el perfil del candidato a la inmigración ha cambiado de manera que, para poder afrontar los altos gastos de la inmigración, exige un perfil que posee importantes recursos económicos, es decir que el nuevo candidato a la inmigración se ha convertido a un miembro de familias propietarias de terrenos o ganaderas, (etc.) capaz de financiar tal proyecto migratorio. En la zona periférica de Fkih Ben Salah, más del 87% de las familias de inmigrantes posee terreno agrícola.

En cuanto al nivel educativo, si bien la mayoría de las primeras olas del colectivo inmigrante de esta región fue en su totalidad analfabeto menos algunos individuos que pasaron por la escuela coránica o en lo mejor de los casos alcanzaron los niveles de primaria o secundaria, la segunda generación migratoria, como observa el experto Mehdi Lahlou

el perfil del inmigrante actual adquiere unas características que no es ni parado, ni analfabeto ni obrero...un caso dentro de cinco es mujer (2005, pp. 1-26).

El autor añade que

El inmigrante actual no es un pobre económico sino social (...) Además de la falta de esperanza, la ausencia de los servicios públicos y médicos hay que añadir la privación de las libertades, las relaciones conflictivas con el poder y la familia agravados por el sentimiento de miedo (2005, p.2).

El colectivo abarca un número importante de diplomados de la enseñanza superior, ello debido no solo al surgimiento del fenómeno del paro en el seno de los diplomados en finales de los años 70 sino también a otros factores puesto que solo el 25% de los inmigrantes procedentes de Fkih Ben Salah y periferia estaban en situación de desempleo antes que emigraran. Dichos factores se les puede resumir, según el mismo investigador, en tres ejes principales:

- a) El factor demográfico consistente en La sobrepoblación de municipios como Fkih Ben Salah debido a la emigración interna sobre todo entre 1982-94. La población pasó de 47.540 a 74.697 habitantes, con lo cual estaba en una situación de explosión demográfica y por lo tanto estaba apta a la exportación
- b) de su exceso poblacional. No es casual que el aumento de la población de Fkih Ben Salah en este periodo coincidió con la partida de la primera ola de inmigrantes de la zona hacia Italia en primer lugar (1980) y hacia España una década después (1990)
- c) El deterioro del mercado laboral en la zona debido a la reducción notable de los salarios en los campos de productos como algodón y la remolacha forrajera tan expandidos en la región, además de la ausencia de las subvenciones estatales a los agricultores en tareas como la labranza o productos como las semillas, fertilizantes y otros fitosanitarios etc.
- d) La tribu de Beni Meskine como motor dinamizador tanto de la emigración como la inmigración. Esta tribu ubicada al noroeste de Fkih Ben Salah fue, desde los años 60, la zona de donde salió la primera ola de inmigrantes para descubrir a Italia en los años 70. A nivel interno fueron también los primeros en emigrar de la pobre tribu para trabajar como peón agrícola, pastores o dedicarse a la venta ambulante en Fkih Ben Salah que conoció una prosperidad económica gracias a la agricultura moderna de regadío, por lo cual se convirtió en un punto de atracción para esta población.

Así, según los expertos, la inmigración internacional de la población de Fkih Ben Salah surgió de la crisis agrícola después de años de prosperidad que conllevó una migración interna masiva hacia las zonas de regadío lo que causó una sobrepoblación del municipio de Fkih Ben Salah factor que empujó una gran parte de dicha población a buscar otros horizontes fuera del país apoyados por la red de Beni Meskine ya instalada en países como Italia y España.

Es más que llamativo que la mayoría de las entradas de inmigrantes a Italia y España ha sido de forma clandestina. Una gran parte de estos “harragas” (clandestinos)² (Salah, 1996 en Harrami y Mahdi, 2011) son de esta zona. A juicio de varios estudiosos del fenómeno migratorio en la región (Nadif) califica esta zona como tierra de Inmigración por el arraigo de la cultura del *Hrig* que para él adquiere un significado diferente consistente en quemar las etapas, enriquecerse rápidamente.

² La palabra *harrag* o *harraga* significa literalmente en árabe “quemadores”, que quemaron sus papeles o que quemaron el semáforo, son clandestinos que pasan las fronteras de manera ilegal es decir sin papeles o bien a través de pateras, o bien escondido en las bodegas de los barcos o debajo de los remolques de los camiones etc. Hay algunos expertos que argumentan que este fenómeno no data de ahora sino de la época de Tariq Ibn ziyad cuando llegó a Gibraltar con sus barcas, lo único que se cambió desde entonces es el rumbo, es decir en lugar de Gibraltar actualmente los harragas tienen como destino tarifa o Algeciras. (véase A. Bel- guendouz : L’Ahrig du Maroc, L’Espagne et L’UE plus d’Europe ..sécuritétaire (2002) en Arab, 2007).

Nadif habla también de *hrig 5 estrellas* refiriéndose a “*hrig parlamentario*” o “*hrig intelectual*” o sea la mentira o el engaño del discurso político que provoca la marcha del inmigrante. En este contexto surge la interpretación simbólica de la convergencia de dos elementos antagónicos, el agua y el fuego, quemar la frontera cruzando el mar para apaciguar y apagar el fuego que está dentro del inmigrante ansioso de pasar la frontera y que dicho fuego no se apaga que a través del agua del mar a la hora de llegar a Europa.

En Tadla Azilal, existe un imaginario migratorio colectivo sobre el tema del *Hrig*. Según Arab (2007), la mayoría de los inmigrantes de la Tribu De Beni Ayad entrevistados en España llegaron por la vía del *Hrig* sea terrestre o marítimo. Este fenómeno *de la* inmigración clandestina conoció su auge en los años 80 debido a factores como el desempleo tan expandido entonces en los jóvenes, el encarecimiento del nivel de vida en el país de origen, la imposición de la política del visado en la comunidad europea.

Ello añadido a otros factores relacionados con la economía sumergida del mercado interno español que buscaba mano de obra frágil respecto a las leyes que carece de garantías y sindicalización y que aporta muchas ventajas al empresario: Elasticidad, flexibilidad, disponibilidad, docilidad, capacidad de desplazamiento geográfico con salarios bajos, etc. .Creo que entiendo el espíritu colectivo de la juventud de la orilla sur del mediterráneo que el Presidente Felipe González lanzó en la televisión la siguiente afirmación:

si fuera un joven del norte de África con 20 años de edad y con una carga familiar de 7 hermanos, estaría seguro en una de estas barcas que cruzan el estrecho. Y si llegara de tener la suerte de tomar tierra y me expulsaran, lo intentaría el mes siguiente. (Belguendouz,2009, pp:1-43)

La zona del Rif y la oriental

La zona del Rif Oriental se considera un foco de fuerte tradición migratoria hacia Europa, es la segunda región a nivel de los flujos migratorios del país después de la zona de Souss al sur de Marruecos. La zona del Rif, igual que otras regiones de Marruecos, conoció el mismo fenómeno de exceso poblacional razón por la cual una parte de esta región se veía obligada a buscar otros horizontes fuera del país. Según Aziza (2011), la inmigración en esta región es análoga a la de Cabilia en Argelia, es decir consiste en una mayoría de mano de obra agrícola que en la actualidad vive de los recursos de procedencia mas bien exterior que interior.

Según la planificación estatal, la zona que nos concierne se delimita como la zona sur del Rif oriental porque abarca las tres ciudades principales como Jerada, Taourirt y Figuig tan reconocidas por su clima pre sahariano en lo cual la pluviometría no supera los 100 ml/año.

Ocupa el 33% de la superficie total de todo el Rif Oriental sin embargo la densidad poblacional es muy débil solo el 23% de la población reside en la zona, es decir 6 habitante/km².

Las actividades económicas consisten en la pastoral (10% de la producción nacional) y minera. En la historiografía colonial estaba calificada como parte del mapa de lo que se denominaba “Marruecos inútil” en comparación con Marruecos útil, en alusión a Marruecos occidental.

Esta zona que abarca las provincias de Uxda, Taourirt, Nador, Yerada, Figuig y Berkane se considera la zona fuente de la gran parte de los flujos migratorios marroquíes en Extremadura sobre todo en la zona de Tiétar y Naval moral de la Mata tema que trataremos detalladamente más adelante.

La estructura poblacional es rural (39% de la población) y las aglomeraciones urbanísticas dotadas de infraestructuras y servicios se concentran en Uxda, Nador y Berkane, lo que provocó un éxodo rural desde los “Aduares” que carecen de este tipo de equipamiento sobre todo en carreteras, la salud y la educación.

Otros factores de índole socioeconómica que han contribuido en tanto la emigración como en la inmigración, consisten en la alta tasa de desempleo (21,3%), la ubicación de esta zona en la frontera con Argelia que ha sido, no solo ahora con el litigio del Sahara, sino durante toda la historia de vecindad con Marruecos, objeto de conflicto y de inestabilidad. Se puede decir que la situación de contigüidad con Melilla es la única fuente de riqueza a través del contrabando (10.000 millones de DH) unida a las remesas del inmigrante (Aziza, 2011).

La región de Tadla

El segundo foco de inmigración marroquí hacia Extremadura es la región de *Tadla* que a pesar de que se considera, primero, zona del primer perímetro irrigado no solo de Marruecos sino de todo el Magreb, segundo, una cantera de extracción minera y tercero, una gran granja moderna, además de un complejo industrial, es un gran foco de flujos migratorios. Es una zona que se caracteriza por su larga tradición migratoria campesina que empezó por la dedicación a la venta ambulante en las calles de Casablanca para acabar en los años 80 en países como Italia y España.

Es una región de estructura tribal (Beni Meskin) cuyos mercados rurales se transformaron en ciudades como Oulad Nemma, Oulad Ayad, Fkih Ben Salah y Beni Mellal como capital (véase nuestro trabajo sobre la región en la historia de *Amimi* (publicado por nosotros en el blog de la asociación de ciencias sociales de Extremadura sociologiaext.wordpress.com).

El caso de esta zona es paradójico porque, aunque posee una gran riqueza económica es un importante foco de la inmigración hacia el extranjero. Peor aún, es la primera región exportadora de la inmigración clandestina (33% del total). Esto debido a factores que consisten en la desigualdad en la distribución de la propiedad irrigada (el 41% tienen menos de dos hectáreas y representan solo el 12% del total de la superficie total, en cambio el 1,8 poseen terrenos de más de 20 hectáreas y el 19% del total de la superficie. El resto no posee absolutamente nada)

La zona del Gharb:

Es la región de mi procedencia cuya capital es Kenitra, está ubicada en el centro oeste de Marruecos. Últimamente, se convirtió en zona de inmigración intensiva hacia España

En Extremadura reside un buen número de personas originaria del Garb, aunque carecemos de estadísticas al respecto.

Unas de las características de las causas de la inmigración de esta zona estriban en el peso demográfico, la desigualdad en la repartición de la tierra, a todo ello se puede añadir la deuda externa y los programas de ajuste estructural impuestos por el F.M.I y el Banco Mundial, lo que obligó al Gobierno Marroquí a sacrificar las inversiones en sectores de gran sensibilidad social como el empleo, la sanidad y la educación.

Esta situación se agudizó por la subida de los precios, el amplio despliegue de los parados y la marginación de los sectores más débiles de la sociedad que encontraron en la inmigración una pólvora de escape para sus necesidades básicas. Al final de esta sucinta exposición, lo que llama la atención es la siguiente ecuación:

¿Cómo, en una zona (Kenitra, Tadla y Casablanca) que es el motor generador de la economía nacional, el 30% de la inmigración hacia España es de esta zona?

Zonas de concentración del colectivo marroquí en Extremadura

El mayor foco de asentamiento del colectivo marroquí se ubica en la zona noreste de Cáceres en las comarcas como Alagón, Jerte, La Vera, Vegas del Tiétar y Campo Arañuelo. Las zonas de regadío han sido unos de los principales focos de atracción de inmigrantes de Marruecos en toda España (Gaviria, Calavia, 2011).

Es una zona que se caracteriza por la gran demanda de mano de obra temporal en periodos de recolección de las campañas agrícolas (cerezo, tabaco, espárrago, pimiento, etc.) y en Badajoz en Tierra de Barros, Vegas Altas y Vegas Bajas donde predominan productos como el viñedo y el olivar.

Este colectivo se concentra esencialmente en zonas rurales (75%) solo el 25% de ellos vive en 13 núcleos cuyos habitantes superan los 10.000 habitantes. En cuanto al resto prefiere residir en los grandes núcleos urbanos como Badajoz, Cáceres, Almendralejo, Coria, Plasencia, Don Benito y Mérida.

Hemos de avisar que los datos que vienen a continuación respecto al colectivo marroquí en Extremadura son un poco antiguos, hemos de reconocer que nos hemos encontrado con una carencia a la hora de buscar información específica sobre el colectivo marroquí, sí que la hay sobre la inmigración extranjera en general, lo que confirma, otra vez, la pobrísima bibliografía sobre el tema objeto de nuestro interés. Para ello, nos hemos refugiado en la obra muy interesante y útil “Atlas de la inmigración marroquí en España”.

Estructura sociodemográfica y profesional

Se puede decir que la inmigración marroquí entre los años 1991-2003 era en su mayoría masculina (85%), la mayoría son hombres solteros en edades de trabajo entre 20 y 44 años que vinieron a trabajar compartiendo techos con otros compatriotas en secaderos o viviendas en condiciones insalubres (volveremos al tema más adelante), ya, una década después, a raíz del factor reagrupación familiar y el crecimiento de la inmigración de muchas mujeres marroquíes solteras o divorciadas para integrarse al mercado laboral o dedicarse a la prostitución (hostelería) el porcentaje del fenómeno femenino ganó terreno y alcanzó el 36% del total.

Según los sectores de actividad (estadísticas de 2001) destacamos la predominancia del sector agrícola dentro este colectivo con un porcentaje muy elevado que absorbe el (77,48%) de los hombres y el 52% de las mujeres. En cuanto al sector servicio doméstico el 12,50%, hostelería un 10,16%, venta ambulante 8,14% y la construcción el 5,70%.

Hemos de señalar que, en el año 2000, el 84% de los trabajadores extracomunitarios que cotizaban en la seguridad social en Extremadura eran marroquíes, el 51% de este colectivo declaraba que su ocupación no se corresponde con su cualificación profesional.

Cerrando este apartado se puede decir que hemos recurrido varios trabajos de índole económica, social, política y demográfica con la finalidad de situarnos en el contexto contemporáneo de las migraciones e intentar descifrar los mecanismos que manejan los movimientos poblacionales, así como exponer, apoyándonos en los argumentos disponibles, los factores influyentes en la reconstrucción y la configuración de las sociedades tanto receptoras como exportadoras de la inmigración.

Para ello, hemos hecho hincapié en la globalización y las leyes del mercado como factores determinantes en los flujos migratorios pasando por las problemáticas que género aquello en las fronteras, en las economías, en las estructuras sociales de muchos países y en las altas esferas de toma de decisión política tanto a nivel europeo como nacional.

Debido a esta amalgama de factores de extrema complejidad que hemos tratado de plasmar en esta parte del trabajo, nos hemos visto obligados, la metodología y la naturaleza del estudio exigen, de abordar el tema en sus repercusiones estructurales e inmediatas sobre la sociedad española y extremeña para llegar al meollo del objetivo de nuestro interés arriba mencionado que estriba en bosquejar la religiosidad de este colectivo marroquí musulmana en la zona extremeña, con lo cual hemos considerado, antes de todo, de hacer una introducción sobre la religión en un contexto migratorio.

Religión y migraciones

El mundo globalizado a lo cual asistimos que conoce la dominación de la tecnología de la información ha hecho que la economía se mundializa, así como las migraciones que a su vez afecta a las sociedades y rompe las fronteras de manera que vivimos en una época de compresión de las dimensiones del tiempo y el espacio que modifica el funcionamiento del orden mundial.

En este contexto, se observa que el campo religioso ha sido objeto de estas transformaciones que consisten en la “expulsión” de las religiones a otros territorios fuera de los países de origen, aunque sabemos que este hecho remonta a tiempos remotos de nuestra civilización. Sin embargo, no tuvo consecuencias en lo religioso como en la actualidad. Así que se puede hablar de una religión globalizada puesto que ya su expansión obedece menos a la dominación política de los Estados pasando de lo nacional a lo transnacional.

Hemos de señalar que, si la exportación de las religiones estaba asociada, históricamente, a la dominación colonial, en la actualidad el proceso de globalización de lo religioso ha trascendido las fronteras en todas las direcciones y no, como en el pasado, dichas fronteras estaban limitadas entre el norte y el sur (Bastian, Champion y Rousselet, 2001). Parafraseando a Cantón, “las fronteras de lo religioso se han vuelto nómadas” (2000, p. 227 en Moreras, 2006).

En la actualidad se observa que la diversificación de las formas y expresiones religiosas, debido a los procesos migratorios y la presencia creciente de los inmigrantes, está más que tangible en las sociedades occidentales contemporáneas que son cada vez más multiculturales y multiétnicas. Lo que se puede considerar como prueba de que la religión manifiesta una resistencia en las sociedades secularizadas en las cuales el hecho religioso se considera como irracional.

Bava (2011) constata que, en Francia, su campo de interés, los antropólogos franceses de la religión que aproximan las transnacionalizaciones religiosas, las iglesias transnacionales, tanto sus prácticas como sus discursos no dan mucha importancia a las construcciones religiosas de los inmigrantes igual que sus homólogos en EE. UU que sí hacen hincapié en el campo religioso transnacional y las redes que de él se derivan elaborado por el propio inmigrante. Para la autora dicho bagaje religioso y sus contenidos que lleva el inmigrante con él en su traslado a otros territorios y espacios hace que lo religioso, producto de continuidad entre diferentes países, espacio transnacional, se rompería si no fuera por el inmigrante que sirve de vector de esta continuidad (Bava, 2011).

En este contexto, se puede decir, que la religión no se considera solo y únicamente una fuente o refugio espiritual para el inmigrante en su nuevo espacio, sino que genera una nueva

realidad con sus agentes, experiencias religiosas renovadas, así como allana el camino a nuevas construcciones religiosas inéditas en estos nuevos territorios provocadas por la llegada del inmigrante.

En sintonía con este contexto, se puede incluir en el debate un concepto que desde los años 90 se ha convertido a una noción presente en la literatura de las ciencias sociales. Se refiere al término “transnacionalismo” ligado a otro concepto, la “desterritorialización”. Estos términos hacen alusión al proceso de transición de un territorio a otro con todo lo conlleva dicho proceso.

Es decir que paralelamente al desplazamiento de patronos culturales, referentes o raíces de un lado de la frontera, se produce un discurso respecto a los orígenes que permite recrear lo que ha sido objeto de desterritorialidad en el otro lado, es decir en un contexto migratorio. Aquí, se refiere, sobre todo, a lo religioso que, en el contexto migratorio, se consolida y gana fuerza. En este marco dialéctico de “globalización”, entre lo local y lo global, se crea un foco de tensión en lo cual se mezclan diferentes códigos socio culturales que entran en contacto entre sí. La religión es un factor más en este espacio de tensión que se expresa a través de discursos que le permiten a cada colectivo o grupo identitarios, en busca de una legitimidad religiosa, de “negociar” su espacio en un contexto global.

En este contexto afirma Capone:

La transnacionalización religiosa confronta al investigador al reto de entender cómo se establecer esta dinámica que conjuga cosmopolitismo y particularismo, acercamiento comunitario y apertura al mundo, hibrididad y pureza (2010, p. 33).

Para Casanova (2007), que ha investigado el fenómeno de las religiones emigradas en Europa y EE.UU, constata que las condiciones de asentamiento de los inmigrantes en USA son diferentes de los que se dan en Europa, de manera que la religión en general y las identidades religiosas adquieren un papel importante en la integración de los nuevos inmigrantes, ello se explica también, por otro factor consistente en que los americanos son más religiosos que los europeos, por lo tanto casi obligan a los inmigrantes a adaptarse a las normas religiosas del país.

Mientras que otros (Williams, 1988 en Casanova, 2007) en contra de esta opinión, explica la religiosidad del inmigrante en el nuevo contexto por factores endógenos. Argumenta que los inmigrantes en si son religiosos y se convierten más religiosos todavía en el país receptor que como eran antes en sus países de origen. En la misma línea, (Smith, en Casanova, 2007), achaca la religiosidad del inmigrante a la propia experiencia migratoria que la califica de “teologizadora” debido a las resistencias al proceso de desarraigo que supone la nueva realidad que, de facto, requiere una respuesta religiosa.

Dichos argumentos, a juicio del autor, desacreditan la hipótesis consistente en que la religiosidad del inmigrante se diluye en la nueva sociedad con el proceso de adaptación al nuevo contexto del país de acogida.

Prenc (2012) afirma, en la misma línea, que la llegada y el asentamiento del inmigrante en un entorno diferente a veces, debilita las creencias religiosas y otras veces, se convierten en el principal factor que permite afrontar el proceso de inserción en la nueva sociedad. Así que lo que hace el inmigrante al llegar en una tierra religiosamente ajena, es reconstruir o recrear su identidad religiosa de manera que esta última se convierte en un puente o lazo entre el país de origen y el nuevo.

Hemos de señalar que existe otra hipótesis que considera que la trasplatación de una religión diferente a la del país de inmigración no puede resistir al incontenible proceso de

aculturación y la adquisición de los valores de la sociedad de acogida, prueba de ello, según la misma tesis, es el abandono de la práctica religiosa por parte de los inmigrantes, con lo cual la religión ocupa un rol menor o secundario en la vida de los nuevos llegados. Para dar crédito a este argumento se hace referencia a los inmigrantes franceses a Italia, que nada más traspasan las fronteras dejan, en la mayoría de los casos, de practicar sus religiones.

Otro argumento que explica el caso de los inmigrantes italianos en EE. UU y su abandono a la religión consiste en el principio del siglo XX cuando se observó que los americanos de origen italiano manifiestan poco interés a las prácticas religiosas, puesto que no iban a la iglesia que en ocasiones de bautizos, casamientos o enterramiento. El autor lo explica por el hecho de que los italianos procedentes del sur se caracterizan por una fuerte tradición anticlerical porque consideran que la iglesia es una institución opresora, más la primacía del factor económico, ahorrar dinero y retornar al país, sobre lo religioso (Prence, 2012).

Creemos que no solo la presencia de una religión como la musulmana en Occidente que es objeto de polémica y prejuicios por su supuesta incompatibilidad con los valores democráticos y cívicos de los países de acogida sino, como recuerda el autor, también la misma religión cristiana, que no debería en principio plantear ningún problema de integración en otro país que confesa la misma religión, tuvo dificultades a la hora de integrarse en el país de llegada. Prueba de ello, es que la inmigración irlandesa, que era mayoritaria en el siglo XIX en EE. UU, profesa la religión protestante, lo que se consideraba un hándicap para la integración en la civilización democrática americana.

Los irlandeses de entonces se consideraban como si fueran los negros de Europa en el siglo XX. Es decir, víctimas de prejuicios confesionales y raciales. Este hecho histórico costó años de sacrificio a los irlandeses para que la sociedad americana les aceptó como buenos ciudadanos americanos (Prence, 2012).

Hemos de destacar que, a título de comparación, al contrario de América del Norte, los europeos manifiestan un cierto rechazo hacia la religión debido a la tradición históricamente secularizada arraigada en este continente, lo que hizo que dichas sociedades manifiestan una reticencia en aceptar e integrar a las nuevas religiones llegadas con la inmigración sobre todo después de la segunda guerra mundial. Este rechazo o posicionamiento hacia las religiones varía de un Estado a otro. El más claro es el ejemplo de Francia que adoptó la laicidad en su Constitución relegando la religión a una situación marginal por su incompatibilidad con los valores de la República.

En Europa, en la actualidad, la religión objeto de mayor preocupación es la presencia del islam y su problemática de integración debido al asentamiento de los inmigrantes musulmanes, además del factor reagrupación familiar, que ha hecho que el número de los miembros de esta comunidad está en aumento. Dicho peso demográfico de esta comunidad religiosa ha llegado a cuestionar el modelo de integración de los países europeos de manera que rechaza cualquier modelo que ignora o no tenga la religión en cuenta.

En este proceso integrador, la religión del inmigrante se configura renunciando a prácticas culturales históricamente adquiridas en el país de origen, reconsidera las doctrinas y los ritos religiosos, así como reinterpreta las creencias adaptándolas a los valores de la sociedad de acogida. En este contexto la religión se considera un factor o elemento que da sentido a la identidad individual y colectiva del inmigrante en un contexto de pluriculturalismo en la sociedad de recepción.

Según Ambrosini (2008), la identidad personal conduce a otra, la pertenencia.

“Para vivir el emigrante debe “pertener”. Para pertenecer debe estar en condiciones de colocarse a sí mismo en un contexto social más amplio, de identificarse a los propios ojos y a los de los demás” (Herberg 1960, en Ambrosini, 2008, p. 28).

Por ello, los inmigrantes se aferran a la religión como factor de continuidad para sobrevivir al proceso de erradicación cultural e identitarios en un entorno ajeno. Es decir que el inmigrante se agarra a la fe con la finalidad de seguir conectados con el pasado y la cultura de origen.

Ha de constatar que la presencia de la religión ha provocado, por la fuerza de las cosas, una transformación en las sociedades occidentales creando un debate sobre la renegociación de lo político en el espacio público debido a la presencia de nuevas culturas y religiones inmigradas en la sociedad que no forma parte de la identidad cultural propia. Lo que plantea el problema de la convivencia en una sociedad que presume ser democrática. Es decir, de una supuesta participación de todos los componentes de la sociedad excluyendo a minorías religiosas bajo la coartada y el prejuicio que no son compatibles con la democracia.

La respuesta a este dilema, a juicio de algunos, estriba en el cuestionamiento del multiculturalismo en sí de manera que se incluya a los grupos marginales, los religiosos incluidos, en la vida pública pese de la existencia de voces que representan a sectores políticos y culturales radicales, que consideran a lo religioso como un posible o potencial peligro para el pluralismo cívico de la sociedad occidental, lo que “exige” el apoyo de las religiones tradicionales que gozan de una amplia moralidad pública con la finalidad de sacar a estas religiones minoritarias emigradas de sus encerramiento identitarios e integrarlas en un espacio caracterizado por la sociabilidad, argumenta (Modood, 2000 en Moreras, 2006).

Las religiones emigradas han afectado también a las relaciones internacionales entre los países receptores de inmigrantes, el islam a título de ejemplo, con los países occidentales, europeos, que han convertido el interés económico consistente en considerar los inmigrantes musulmanes como mero mano de obra, a objeto político que merece más atención. Prueba de ello, la presencia de presidentes o altos responsables de países europeos al lado de representantes gubernamentales de los países promotores de las grandes mezquitas en la inauguración de estos centros en las grandes capitales de Europa.

En España, el interés de los investigadores por el binomio religión/inmigración se ha planteado solo hace pocos años en comparación con otros países de nuestro entorno como Francia por la antigüedad del fenómeno en este país. En España, con la llegada cada vez más acelerada de los flujos migratorios con sus rasgos culturales, religiosos e identitarios sobre todo en el aspecto religioso manifestado en sus símbolos más significativos como las mezquitas. Este hecho, la visibilización del islam, ha hecho que tanto los políticos como los investigadores incluyen el fenómeno migratorio con sus derivaciones religiosas en sus agendas y preocupaciones, aunque un experto en el tema afirma que

Ante estas nuevas presencias religiosas, podría argumentarse que nos hallamos en una sociedad plural, en la que la Iglesia católica ya no es la única referencia en el mercado de valores religiosos. No obstante, insistimos de nuevo en el hecho de que el reconocimiento del pluralismo religioso en nuestro país es más formal que real (Moreras, 2006, p. 31).

Gómez, (2018) considera que las religiones, el islam y el evangelismo, son las más destacables en el nuevo panorama religioso español, aunque reconoce que el islam es el gran contrapunto en el mosaico religioso en la España actual. Ello debido a los flujos migratorios procedentes de creencia musulmana, por lo tanto, forma el colectivo más numeroso hasta

fechas recientes, de manera que se puede decir que la identificación entre inmigración-religión se basa, fundamentalmente, en el colectivo procedente de países de mayoría musulmana, más que en los inmigrantes de otras procedencias religiosas de otros países observa que a veces prima el atributo de nacionalidad más que de la religión.

En las situaciones de pluralismo religioso emergente ligado a la inmigración, la construcción del campo religioso se divide en un centro hegemónico y compacto que es el catolicismo y una periferia minoritaria y fragmentada; se considera a todos los inmigrantes como pertenecientes a “otras religiones”, excluyendo a inmigrantes que son asimismo cristianos y católicos procedentes de la Europa del Este, Sudamérica e incluso algunos países africanos o también a otros que piensan o viven como no creyentes o agnósticos. (Babes, 1996, en Gómez 2018, p.7)

Ahora bien, la Iglesia católica va perdiendo poder ante la visibilidad cada vez más explícita del islam y el evangelismo, añade la autora.

No se puede hablar de la inmigración y religión sin tratar fenómenos que son producto de la propia realidad migratoria como el racismo, la discriminación, la xenofobia y la islamofobia. En el contexto de este apartado, migración e inmigración nos interesa más bien como es lógico el último término, aunque lo vamos a abordar de manera sucinta.

Los investigadores que más han discutido sobre el fenómeno y su definición son los ingleses que para ellos, la islamofobia hace alusión al miedo o el odio del islam (dread or hatred). Dicha islamofobia se manifiesta tanto en los medios de comunicación como en el resto de los sectores, económico social, político etc. Según (Allen, 2010, en Asal, 2014),

La islamofobia es una ideología teóricamente similar, en cuanto a sus funciones y objetivos, al racismo que construye representaciones negativas sobre el islam y los musulmanes dando lugar a prácticas discriminatorias y de exclusión (Allen, 2010, en Asal, 2014, pp. 13-29).

Asal (2014), añade, que los trabajos que se han centrado en la definición de la islamofobia lo han considerado al principio, como fenómeno racial para aplicarse más tarde a lo étnico y a lo religioso, con lo cual, concluye, la definición de la islamofobia, al fin y al cabo, se inscribe en la teoría clásica del racismo.

Desde esta perspectiva, la hostilidad hacia el musulmán aparece más como una forma de racismo cultural que como una intolerancia religiosa, algunos investigadores han utilizado una expresión como “el racismo anti musulmán” argumentando que los ataques no se dirigen al islam como fe, sino por el hecho de ser musulmán. (Werbner, 2005, Salaita, 2006 en Asal, 2014). Otros, (Halliday, 1999 en Asal, 2014), rechaza esta conclusión afirmando que las discriminaciones que padecen los musulmanes no son debido a sus condición religiosa. Dicho argumento del autor fue rechazado por otros porque no se puede separar la hostilidad respecto al islam y el rechazo de los musulmanes porque son indisociables.

Ha de destacar que existe otra perspectiva novedosa, que define la islamofobia como una nueva forma de la alterofobia. Uno de los analistas de este fenómeno (Lebourg, 2011 en Asal, 2014), lo inscribe en un marco más amplio como una de las formas de rechazo en Europa que se basan en la separación del “otro” del conjunto que es la nación. El autor considera que la islamofobia no es que la última versión o invención de la alterofobia. Es decir que la islamofobia está asociada al discurso anti inmigrante de la extrema derecha en Europa, aunque la dimensión confesional no se incorporó a este discurso anti inmigrante que en los años 1990-2000.

Religión y religiosidad en el islam

El objeto de este trabajo es el estudio de la religiosidad entre la población inmigrante de origen marroquí en Extremadura. Sin embargo, el concepto de religiosidad suele a menudo confundirse con el genérico de religión. Por tanto, es preciso dedicar un apartado a explicar el significado de la religiosidad, como objeto de análisis desde la Sociología la Antropología y la Religión.

Religión y religiosidad

Para el lector ordinario, ambas palabras pueden significar lo mismo, por ello nos parece lógico aclarar dicha ambigüedad. Es un poco complicado definir la religión porque es un campo tan amplio que abarca lo social, lo cultural, lo histórico y lo psicológico.

Yassin A (2012), Juez e investigador en el fenómeno religioso, observa que es posible extraer una definición de la religión de la misma religión, pero esta tarea es muy delicada porque la religión de la cual quisiéramos sacar la definición requiere a su vez definirse. El autor nos advierte que cualquier tentativa en este sentido nos llevaría a una concepción divina, intencionalmente, orientada de la religión. Quiere decir que nos va a generar una definición de la religión cuya fuente sería la religiosidad y no la religión.

Yassin, en su obra (2012), añade que la existencia de tres religiones monoteístas no nos propone solamente tres definiciones sino una variedad que supera el número de las corrientes y los grupos que pertenecen a estas religiones. El autor considera que el estudio de la religión desde fuera presenta menos dificultades porque se trata a la religión como fenómeno real descriptible. Al mismo tiempo Yassin advierte que los estudios antropológicos y sociológicos, conformándose con investigar las estructuras externas, no son capaces, con sus métodos, de acceder al corazón del fenómeno debido a la naturaleza metafísica indescriptible de la religión y, por tanto, a su vez, nos va a presentar una definición de la religiosidad más que de la religión.

En cuanto a la religión en el pensamiento sociológico moderno, Comte, Marx, Durkheim y Weber, Marx, considera que la religión no es solo un fenómeno social puro, sino es un fenómeno secundario que no puede de ninguna manera despegarse del contexto social y que no se explica que, dentro de otro fenómeno, lo económico, político y social. Marx, al contrario de Comte y Durkheim, no reconoce el papel funcionalista de la religión y su contribución en la formación de una conciencia colectiva. Es decir, en la construcción social a través del consenso.

El Marxismo, plantea un concepto respecto a la religión consistente en la defensa de un sistema social basado en la estratificación legitimando los poderes materiales y simbólicos, además de servir de válvula de escape para las clases sociales sometidas que aspiren a la emancipación de la situación de la represión en la cual se encuentra. El marxismo, heredó el concepto de alienación religiosa de Feuerbach (1872) que consiste en la idea de que el ser humano que inventó lo divino y así se vieron obligados a someterse a una fuerza exógena a él mismo. Marx, después, estableció una relación entre este concepto y la idea de la alienación económica derivado del capitalismo. Así Marx, llegó a la conclusión de que la religión no es que una cobertura ideológica que tapa dicha alienación económico por parte de las clases dominantes.

Weber, a la hora de explicar los mecanismos del hecho religioso en el cambio social propone un análisis diferente en lo cual se basa en el papel del individuo. La religión desempeña

esta acción a través del carisma personal del líder religioso (el profeta o sus compañeros) que suelen adquirir características y el don que les permiten leer las señales de la historia y expresarlas antes de que ocurrieran.

En este contexto Weber añade que cualquier mensaje religioso conlleva un cambio social cuyas condiciones ya han alcanzado la madurez en la realidad, pero sin que aparezcan sus resultados, por lo tanto, cada líder religioso posee un olfato para leer el desarrollo ya tejido por la dinámica social para, luego, anunciarlo con anticipación. A juicio de Yassin (2012), Weber dio a este concepto una gran importancia a la hora de analizar la relación entre la religión y el desarrollo explicando a través de ello el surgimiento de las dos grandes civilizaciones como lo son el islam y el cristianismo.

Weber analizó también el periodo de la religiosidad que sucede la ausencia del primer carismático fundador cuando la religión se convierte o pasa del estado de la renovación y la dinámica creativa al estado de inercia en el cual la religión se congela en forma de instituciones que imponen organismos estables a la vida social. Weber denomina este estado “la monotonía carismática” es decir es cuando la institución de la Iglesia católica sustituyó al líder carismático (cristo) y en el caso del islam el carisma de la institución hereditaria de la dinastía del profeta sustituyó a Mahoma en el islam chiita.

Simmel, G es uno de los filósofos alemanes contemporáneos de Durkheim, que superó, en su análisis, el positivismo de Comte e hizo hincapié en la diferencia entre la religión y la religiosidad. Para Simmel, la religión es el motor del alma, o sea del individuo, mientras que la religiosidad es el modo social que intenta siempre imponerse al alma. Cada individuo posee su visión personal respecto a la religión, es decir, su concepción individual al sentido de la religión y sus manifestaciones en la realidad.

Para Simmel, tanto la religión como la religiosidad son sociales, sus orígenes radican en este universo, el objetivo de la comparación entre ambos es entender que el modo de la religiosidad individual es cuando cada ser impone su visión y el modo de la religiosidad social es el contexto en lo cual la institución religiosa o cultural colectiva impone sus prácticas represivas a la visión de los individuos.

Yassin (2012), como referente en el tema en el mundo árabe musulmán, dice que posee su propio análisis al respecto. Para él, la religión es una idea trascendental que se ubica fuera de la sociedad, es decir, que se identifica con lo divino. Mientras que la religiosidad es la manifestación de esta idea en la sociedad a través de la práctica. Su intención, a semejanza de Simmel, a la hora de comparar la religiosidad y la religión estriba en diferenciar entre lo que es original que permanezca resistente a cualquier evolución social y lo que es pasajero, secundario que cambia y desaparece con la evolución de la sociedad.

A juicio de Yassin, hasta los estudios sociológicos contemporáneos asombrados por la continuidad y la permanencia del fenómeno religioso y su capacidad de renovación encontraron la respuesta en los análisis que consisten en la idea adoptada por Yassin, o sea en la diferencia entre lo original y lo provisional, religión y religiosidad.

En cuanto a la religiosidad, Bishara (2013) destaca que el denominador común entre todas las religiones es la religiosidad, es decir, que existe un grupo que lo confiesa y lo practica como creencia y fe. Esta práctica aparente se denomina religiosidad, se considera una tradición musulmana y se podría convertirse a identidad común, o fanatismo o sectarismo.

De todas maneras, la religiosidad no refleja de facto la fe, porque juzgar a un sujeto como religioso se suele basar en prácticas específicas que parecen a los demás y nos hace pensar que aquella persona es religiosa sin saber lo que oculta dentro de su fe. Esto suele darse en la vida cotidiana a la hora de distinguir entre lo religioso que tenga verdadera fe y el religioso

que lo hace solo para presumir y aparentar. El autor confirma que, en la historia del islam, por lo menos hasta el siglo IV de la hégira no existía la palabra “religiosidad” y “religioso”, ello debido a que la religión desde el principio puso su nombre, o sea la religión era el islam. La dicotomía religión/religiosidad la ha resumido Bishara en lo siguiente:

La práctica de la religión se manifiesta en la religiosidad, se institucionaliza a través de la religiosidad de los seguidores de aquella religión, progresivamente se aleja de su origen, o sea la fe y su esencia se convierte en su apariencia que es la religiosidad (Bishara, 2013, p. 230).

Por ello, no es casualidad que en el islam y en el cristianismo el uso de la palabra religioso ha sido tardío, el término que se utilizaba era creyente que tuvo un significado más profundo que adoptar una religión u otra. Es decir, el creyente y no el religioso. La insistencia en distinguir entre las creencias, a su juicio, no es que una preocupación occidental y quizá musulmana en una época dada. En la realidad, el origen de la religión consiste en la fe, mientras que las creencias y los rituales no son que una materia que se puede trasladar y heredar y aprender de memoria sin tener fe.

Bishara concluye este punto, concluyendo que no existe religión ninguna sin religiosos, aunque carezcan de fe, así como no hay creencia sin creyentes Bishara (2013). Para concluir, se puede decir que ambos, Yassin y Bishara, coinciden en estar conscientes de la diferencia entre religión y religiosidad en la sociología con la diferencia que Bishara analizó la relación para llegar al laicismo, tema de su segundo libro, mientras que Yassin parece que su tesis estriba en la defensa de esta diferencia. Ambos consideran que la religión no es una ideología de alienación que hay que rechazar sino es un componente orgánico de la sociedad, por lo tanto, no se puede ignorar.

Bishara, realizó una investigación rigurosa sobre la religión en la tradición árabe musulmana empezando por hacer una búsqueda arqueológica sobre el concepto, siguiendo el hilo de la evolución de la palabra desde sus orígenes. Bishara reconoce que la palabra religión tiene varios significados en la tradición árabe musulmana dependiendo de los contextos epistemológicos dentro de cada campo.

Lingüísticamente, se puede delimitar los significados de la palabra en los siguientes sinónimos, sumisión, poder, represión, humillación, política, el mal, la muerte, justicia etc. La religión en árabe “din” viene del verbo “dana” que significa creencia, sumisión y gestión. Estas conclusiones respecto al significado el autor les destacó después de haber investigado los importantes referentes filólogos y fukahas (eruditos) como el Farahidi, Ibn Mandor, Zamajshari, Ibn Duraid etc. En el Corán, el significado de la religión tuvo un sentido conforme a los contextos de la cronología de la aparición de los versículos del libro sagrado. Bishara se apoyó en este contexto en uno de los que se denominan en la literatura musulmana lectores o exégetas del Corán como Tabari, Ibn Al yuzi y El cordobés. Yassin (2012).

A juicio de Bishara, este debate no ha sido objeto de interés solo por los Fukahas sino también por los filósofos musulmanes, algunos de ellos intentaron defender la religión aportando argumentación para acreditar su veracidad, otros debatieron todo lo que entraba o no en el círculo de la religión hasta convertir el debate en una polémica sin sentido sobre las definiciones. El autor destacó que no hubo en esta época ciencia o metodología de índole religiosa como la sociología, la antropología cultural o la psicología social que abordó la religión como objeto de investigación, excepto el caso de Averroes, Al Ghazali, Avicena y El Farabi que plasmaron ensayos sobre la diferencia entre la sariá y la sabiduría o la religión y la filosofía.

Otro, Sherif Al Yuriany, define la religión, en su libro “las definiciones”, como una “situación divina que apela a los sensatos aceptar la herencia que posee el profeta”, en otro contexto el Yuriany, añade que la sariá por su condición como objeto de sumisión se puede denominar religión³.

Las principales ramas del islam

La sunna o el sunnismo

Antes de todo hemos de señalar que existe un desacuerdo respecto a la terminación de la palabra si es sunita o suní como cual es lo correcto chiíta o chíí. Según Wikipedia, la terminación lingüísticamente correcta es la de origen árabe-í con plurales íes que se suele utilizada como adjetivo nisbado y no sunita que se considera un calco lingüístico del francés bien difundido por los medios de comunicación. Dicha corriente es la mayoritaria dentro de la comunidad musulmana en la región aproximadamente el 90% de los musulmanes tanto en España como en nuestro caso se atribuyen a la sunna que son “el pueblo del ejemplo de Mahoma y la comunidad”, dan mucha importancia a los fundamentos de la sunna que consisten en, además el Corán como fuente principal del islam, en la tradición que estriba en los hechos y dichos del Profeta.

En general, la Sunna se basa en cuatro escuelas jurídicas:

1. La escuela Malikí o Malikita (su fundador es el jurista Malik Ibn Anas): Se denomina también la escuela de Medina (en referencia a la ciudad a la cual emigró el Profeta), defiende una lectura o interpretación rigorista a la tradición (los hechos y dichos del Profeta)
2. La Hanafi (Abu Hanifa de procedencia iraní): esta escuela admite la analogía como fuente de derecho.
3. La Hanbali (Ahmed Ibn Hanbal): éste ha sido alumno de otro jurista (Shafii), eleva el Corán y la Sunna al rango de Ley y por lo tanto defiende una aplicación literalista del islam. Esta corriente está vigente en Arabia Saudí disfrazándose en el wahabismo como ideología oficial del Estado. No admite el Ijtihad o sea cualquier interpretación a la sariá.
4. La Shafii (fundada por Shafii que fue alumno de Malik): es la más abierta de las anteriores escuelas, permite el sometimiento de la shariá a la interpretación y el consenso (al qiyyas y al iymaa).

Keller (2006) la define en tres definiciones:

1. El primer significado de la palabra ‘sunna’ es en el contexto de la Sharía, en el que ‘sunna’ es sinónimo de *mandub* o recomendado, esto significa una acción por la que uno será recompensado en la otra vida -como puede ser usar el miswak antes de hacer la oración- pero que no tiene castigo si no se lleva a cabo. En este contexto lo podemos contrastar con *wajib*, u obligatorio, que significa algo que tiene recompensa en la otra vida por hacerlo -como puede ser hacer las oraciones

³ Respecto a las explicaciones y las interpretaciones así como el debate sobre la palabra religión entre los fukahas arriba citados es tan largo y complicado, debido a la dificultad de la traducción de textos antiguos. Por temor a que nos lleven a interpretaciones erróneas hemos evitado trasladar este “laberinto” de interpretaciones de la palabra religión en aquella época. Para cualquier interesado en el debate véase las páginas 213 hasta 224 del libro arriba citado

prescritas— pero que conlleva un castigo sino se hace. En este contexto, la sunna está en el segundo nivel de cosas que Allah nos ha pedido, después de lo *wayib*, obligatorio.

2. Un segundo significado de ‘sunna’ “es en el contexto de la identificación de las fuentes textuales, como cuando el Kitab, refiriéndonos al Corán, es contrastado con la Sunna, refiriéndonos al Hadith. En este contexto, ‘sunna’ es un sinónimo estricto de Hadith, y se usa para diferenciar las evidencias provenientes del Hadith de las del Corán. Debemos notar que este es un sentido bastante diferente del mencionado anteriormente para la palabra ‘sunna’, aunque a veces la gente los confunde, creyendo que el Corán determina lo que es obligatorio mientras que el Hadith determina lo solo lo que es *sunna* o recomendado. Pero, de hecho, podemos encontrar resoluciones de ambos tipos tanto en el Corán como en los Hadith
3. Un tercer significado de ‘sunna’ es “la forma de ser del Profeta, que la paz sea con él, representado en la cosas que hizo y dijo y en sus nobles estados de corazón. Esto se completa con (a) las cosas que aprobó en otros (ya fuese a través de una confirmación explícita o al permitir que se hiciesen en su presencia sin censurar) y las cosas que tuvo intención de hacer, pero para las cuales no tuvo oportunidad, como ayunar el día 9 de Muharram (*Tasua*). En este contexto ‘sunna’ significa la forma de actuar y ser del Profeta, que la paz sea con él, y no se debe confundir con los dos significados mencionados anteriormente. A diferencia del primer significado, en este su Sunna incluye no solo lo recomendado, sino que abarca toda la Sharía, todo el espectro de sus regulaciones, ya sea de obligatoriedad (*wayib*), recomendado (*mandub* o *sunna*), permitido (*mubah*), evitando lo perjudicial (*makruh*) o lo prohibido (*haram*). Y a diferencia del segundo significado, su Sunna se conserva no sólo en lo Hadith, sino también y principalmente en el Corán, ya que Aisha, que Allah esté complacido con ella, dijo en el Hadith transmitido por Bujari: “Su carácter era el Corán” Keller (2006).

Stehly (s/f), considera que las dos principales fuentes de la teología musulmana son el libro sagrado el Corán y la Sunna. El Corán es la palabra de Dios que el profeta Mahoma recibió a través de la revelación. En cuanto a la Sunna denominada “Hadith” es un inmenso corpus literario que se ha plasmado en el III y IX siglo después de un largo periodo de elaboración. Nació de la necesidad histórica de completar el Corán en caso de que estuviera incompleto. Por ejemplo, la oración, el Corán establece la obligación de la oración sin que explicara la liturgia, es a la Sunna que le corresponde explicar, es decir, las fórmulas, la ablución, las posturas del cuerpo etc.

Según el autor, el Profeta empezaba la oración de una manera o de otra y que practicaba el rito de la ablución de diferentes maneras. Un “Hadith” es un testimonio puntual sobre la vida de Mahoma o sobre sus dichos. Es un párrafo corto de 3 a 10 líneas o de una página o un poco más en casos extremos. Les Hadiths están clasificados por afinidad o por temas.

En cuanto a la “sira” es la biografía teológica del Profeta igual que el Evangelio respecto a Jesús. Para el islam la “sira” no es algo canónico, o sea no se considera fuente teológica, ética o de derecho, solo el Corán y la Sunna desempeñan este papel. Según Stehly, no es la vida del Profeta en su conjunto y en su desarrollo histórico que se considera como paradigmática sino cada instante fijado en un cuadro fotográfico o cinematográfico porque el islam tiene una concepción atomista del tiempo y para el musulmán cada átomo de la vida de Mahoma es un paradigma.

En el islam no existe más de un Corán, mientras que hay varios comprendidos canónicos de “Hadith” que se han impuesto de manera gradual a la comunidad musulmana por consenso, porque no existe en el islam una autoridad central como lo es el caso en la religión católica. Dichos compendios son seis en el sunnismo y cuatro para el shiismo sabiendo que tanto el sunnismo como el shiismo reconocen el mismo Corán, pero se oponen sobre algunos Hadiths diferentes. Para el sunnismo se destacan:

- Bukhârî (m. 256/870): *al-Djâmi` as-Sahîh* (en abrége *Sahîh*), 7397 hadiths cuya 2762 diferentes.
- Muslim (m. 261/875): *al-Djâmi` as-Sahîh*, aprox 4000 hadiths diferentes.
- Abu Dâwûd (m. 275/889): *Kitâb as-Sunan*, 5273 hadiths
- Tirmidhî (m. 279:892): *Kitâb al-Djâmi`*, 3956 hadiths)
- Nasâ'i (m. 303/915): *Kitâb as-Sunan*, aprox 2800 hadiths.
- Ibn Mâdja (m. 273/886): *Kitâb as-Sunan*: 4341 hadiths.)

Existen otros compendios que gozan de una gran valoración y sirven también de fundamento al “Fikh” sobre todo “al kitab al muattak” de Malik Ibn Anass (fundador de la escuela jurídica Malikí), dicho libro se considera el manual de esta escuela. También “el Musnad” guía de la escuela de la escuela Hanbali abarca aproximadamente 29.000 hadiths transmitidos por los compañeros más cercanos de Mahoma como Omar, Othman, Ali, etc. El hadith, añade el autor, es un componente esencial de la religión musulmana hasta el punto de que se considera más importante incluso que el Corán en la teología musulmana y el pensamiento islámico.

El Hadith se encuentra no solo en los compendios reservados al Hadith sino en todas las obras de carácter religioso, en Fiqh (derecho y ética), en tasawuf (mística), y en el Ahab (saber vivir). Cada obra de ellas describe algún acto del Profeta en su vida cotidiana o cita un dicho de él, es decir, que la vida de Mahoma está repartida en trozos en dichas obras. Así que la obra de Ibn Hanbal “Al Musnad” contiene 29. 000 Hadiths, es decir, 29.000 momentos de la vida del Profeta que adquieren valor importante para la comunidad musulmana.

Se trata de los instantes los más simples y íntimos de Mahoma como el comer, dormir, sus relaciones sexuales etc. porque por el islam la vida del Profeta se ha vivido conformemente a la palabra de Dios y su voluntad, como si fuera, dicha vida, la encarnación de la voluntad inmaterial de Dios en el dominio de lo carnal y de lo visible transcrita en su libro. De ahí viene su valor. A juicio de Stelfy (s/f), esta observación, la sacralidad de los momentos de la vida de Mahoma, se aplica también a otras civilizaciones pre modernas en los cuales cada instante tiene una potencialidad religiosa y sagrada.

El Autor considera que la Sunna es otra cosa que un catálogo de reglas y comportamientos, es el testimonio de que el islam como todas las religiones toma en serio la encarnación del hombre, recalca que:

lo que está en cuestión en la Sunna es la relación del hombre con Dios, no existe una relación con Dios sin que dicha relación deja huellas visibles en la vida del cuerpo individual, en la vida del cuerpo social y de la sociedad y de la ciudad (Stelfy s/f).

La Sunna se formuló al final de 9º siglo, en una época revuelta caracterizada por la crisis del Califato (861-945) cuando se trataba de establecer referentes sólidos contra la aparición de movimientos rebeldes unos contra otros con la finalidad de conservar el objetivo consistente en la reunificación de la comunidad concluye Stehly.

Laghlam (2012), considera precisa que los Suníes se denominan así por pretender ser la corriente que preserva la tradición “la sunna” del Profeta considerando que el poder de los

cuatro califas, herederos de Mahoma que se denominan los bienes guiados” al julafa rashi-dun”.

El sunnismo se diferencia del chiismo y del” jariymo” (los disidentes de Ali que no estaban de acuerdo con Ali, sobrino y yerno de Mahoma, y le reprochaban haber aceptado someterse al arbitraje de Muawiya de los Omeya respecto al Califato mientras ellos consideraban que el único árbitro y juez es Dios). Los sunnís como gente de la tradición no creen en la libertad de opinión sino relacionan cualquier juicio con el Corán y la Sunna. Este tema constituye uno de los ejes del debate de las escuelas jurídicas sunnís. En árabe dichas escuelas se denominan “madahib” que significa literalmente el camino escogido. Se basan en la “sharia” y el “Fiqh” y forman pilares fundamentales de la sunna. La Sharia abarca tanto el culto, la moral como el Derecho, está delimitada en el Corán y la tradición (dicho y hechos del profeta). La Sharia por su naturaleza está constituida por diferentes discursos que utilizan el relato como herramienta de convicción.

A juicio de Laghlam (2012), esta convivencia de diferentes niveles del discurso dificulta la identificación de la Sharia, por ello se inventó el Fiqh como concepto que se dedica a cuestiones culturales, morales, así como aspectos jurídicos. Es decir, añade el autor

El Fikh puede ser definido como un conjunto de calificaciones o juicios (ahkam) respecto a los comportamientos y acciones humanas (Laghlan, 2012, p. 45).

Los fundadores fundamentales del “Fiqh” son Abu Hanifa (150H/767), Malik Ibn Anass (179H/795), Muhammad Ibn Idris Ashafii (204H/820) Y Ahmed Ibn Hanbal (241H/855). Dichos Fukaha plural de Fakih son los principales fundadores de las escuelas jurídicas sunnís históricamente hablando a pesar que no hay que negar que existen otros “Fukaha” que no fundaron escuelas, pero han marcado sus épocas como Tabari, Al Awzaii etc que vinieron después.

Jerárquicamente hablando, debajo de los Fukaha viene los Jueces (Qudat plural de Qadi) que suele resolver los litigios a base de la Sharia y el Fiqh que sirvieran de fuentes de Derecho. En apoyo de la labor del Fakih está el trabajo del “usuli” (fundamentalista) especialista en “usul al fiqh” (fundamentos de Fikh) que viene explicada en la obra de Shafii “Risala” (la Epístola) y que constituye una disciplina (usul al fiqh) cuyas normas forman la casuística de los Fukaha a la hora de pronunciar un juicio (hukm) Laghlan, (2012).

Laghlan (2012), confirma que las cuatro escuelas clásicas se reconocen mutuamente y admiten sus divergencias mientras no afectan los fundamentos, es decir, “al usul” per sí las ramas “al furu” ya que cada musulmán puede seguir o cambiar de escuela que desea o considera oportuna respecto a un acto o una transacción particular.

Es de destacar que cada una de estas escuelas adquiere características particulares por ejemplo la Hanbali se caracteriza por la libre opinión (Raý), la Maliki viene marcada por dar prioridades al lugar de la tradición del Profeta que es la Medina y el consenso de los Fukaha de la misma. La Shafii ocupa un lugar entre las dos doctrinas anteriores y por último la Hanbali que da mayor importancia a ligar de la tradición de Mahoma, aunque no cree que al consenso logrado por los compañeros del profeta. Dichas divergencias quedan sin importancia puesto que no afectan a los fundamentos que se basan en los cuatro pilares. EL Corán, la Sunna, al iymaa (consenso) y al Qiyas (el criterio) (Laghlan, 2012).

Hemos de destacar con el autor que el Fiqh se convirtió en ciencia en el siglo III de la Hégira /VIII de la era cristiana y se basó en un debate esencial entre dos tendencias intelectuales, los tradicionalistas y los partidarios de la libre opinión, dichas tendencia corresponden

geográficamente al Kufa en Irak y Medina en Arabia Saudí encarnados en dos personajes que son Abu Hanbal y Anas Ibn Malik. Hemos de destacar que los tradicionalistas sobre todo Al Shafii defienden cualquier uso de la razón en el Fiqh de forma que no consideraba ningún juicio que no procediera del Corán y la Sunna.

Es bien sabido que el sunnismo y el chiismo son las dos grandes confesiones, pero la población de confesión suní es la mayoritaria representa el 90% del total de los musulmanes y se ubica en África del Norte, Libia, Pakistán, Indonesia y en África subsahariana. En Oriente Medio los suníes se encuentran en Arabia Saudí, (90%), Bahrein (30%), en Egipto (85%), Emiratos Árabes Unidos (80%), en Iraq (32%), en Jordania (92%), en Kuwait (70%), en Líbano (30%), en Qatar (90%), y en Siria (75%).

Históricamente hablando, fue en 1258 cuando la invasión de los mongoles puso fin al reino de la dinastía Abasí, y los turcos, musulmanes sunnís, sometieron bajo control al Califato en 1055. En 1453 los turcos sunnís dominaron Turquía, luego se extendieron en toda la región para llegar más allá de Turquía, a Próximo Oriente, los Balcanes, el Magreb, excepto Marruecos.

El Imperio Otomano se desmanteló después de la primera guerra mundial cuando la zona árabe se ha partido entre la colonización francesa y británica. En este contexto aparecieron corrientes radicales dentro del sunnismo que intentaron islamizar la sociedad árabe cuyos regímenes son considerados como corruptos y no religiosos. Así se creó el movimiento de los Hermanos Musulmanes en Egipto.

A raíz de la revolución Islámica de Irán y la guerra entre URSS y Afganistán una nueva ola de radicalización vio la luz en 1988 consistente en el movimiento Al Qaida de tendencia sunní creada por Osama Ben Laden. Este movimiento islamista lucha contra los regímenes musulmanes, así como contra los occidentales (Oudin 2010).

Resumiendo, se puede decir que actualmente los suníes constituyen el 80% y el 90% de los musulmanes, defienden a ellos mismos como gente de la tradición y del consenso, creen que la excepto el profeta la autoridad religiosa no corresponde a ninguna persona sino solamente en el libro revelado que es el Corán. Como hemos adelantado arriba para los suníes los fundamentos de la Ley son el Corán, la sunna y el Fiqh, lo que explica la importancia de las escuelas jurídicas en el sunnismo. El sunnismo considera que el Corán no necesita ninguna lectura interpretativa y por lo tanto no requiere ninguna jerarquía religiosa especializada en la conservación del conocimiento de la interpretación de la verdad revelada (IMas, 2015).

La chía o el chiismo

Para aproximarnos al chiismo hemos de apoyarnos en argumentos históricos y precisamente al conflicto político religioso sobre la “bay ‘a” o el juramento de fidelidad surgido a raíz del debate entre los compañeros del profeta después del fallecimiento de Mohamed (Mahoma) y el pugilato ideólogo político sobre la cuestión sucesoria que conllevó aquello. La mayoría de los historiadores y cronistas musulmanes de aquella época coinciden en que el chiismo fue el fruto de la decisión de Mahoma a la hora de designar en vida a su primo y yerno Ali como sucesor en el mando de la Umma musulmana ya que éste y sus partidarios fueron los primeros fieles que se convirtieron a la nueva religión. Sin embargo, Abu Bakr, otro compañero del profeta, se impuso a este cargo alegando que, además de compañero es miembro de la tribu de Mahoma.

Con éste se instauró el régimen del Califato que los chiíes consideraron que era alejado del concepto de justicia e igualdad predicado por el profeta. El califato de Utman, sucesor de Abu Bakr, provocó un descontento general en la comunidad musulmana, razón suficiente por

la cual Ali se colocó en la cabeza del poder como califa empezando su lucha contra el poder de los Omeya sobre todo Mu'awiya. Ali fue asesinado y fue a su vez sustituido por su hijo Hussein que duró en el poder apenas meses y se vio obligado a abandonarlo. Así, el poder se trasladó de los Hachemita, tribu del profeta, a los Omeya encarnado en la persona de Muawiya. Resumiendo, desde este hecho o conflicto empezó la lucha de los partidarios de Ali contra el poder de los califas y, por lo tanto, el anuncio de la guerra ideológica y religiosa entre las dos corrientes mayoritarias del islam.

En este contexto, frente a un califa de institución temporal, el chiismo coloca un imam de institución divina como bien observa Aubin uno de los mejores conocedores de la rama. En el contexto regional, tema que nos interesa más, hemos de señalar que a diferencia de los chifes de Madrid, Cataluña y Andalucía que adquieren una destacable estructura organizativa debido a su arraigo y su número de fieles y el nivel formativo de sus miembros, los de Extremadura no dan ni siquiera a conocer sus idiosincrasias y, lo que se puede decir, desde la observación participante, que están integrados en la comunidad musulmana suní comparando con ésta mezquita, fiestas y donativos al lugar del culto.

Roux (2009), considera el chiismo es la expresión de un movimiento político de un partido. Cuando Mahoma falleció en 632, la inmigración de éste de la Meca a Medina hecho que marca el nacimiento oficial del islam nada estaba previsto para su sucesión. El profeta como bien es sabido no era solo mensajero de Alá sino también jefe de Estado y de una comunidad "umma" que se convirtió un siglo después en (a) un imperio que tenía que dirigir, lo que exigió desde el sentido de la responsabilidad, designar un sustituyente que adquiere capacidad y que fuera de su círculo cercano y fiel a él.

Se eligió a tres, Abu Bakr, Omar, Othman y ya después de 25 años de espera en 656 a Ali que a juicio de los chiitas debería de haberle elegido desde el principio. Éste no le faltaba "méritos" para que mereciera el cargo. Es primo de Mahoma, su padre creó al Profeta cuando éste se quedó huérfano, era uno de los primeros que se convirtió al islam, contrajo matrimonio con Fátima hija de Mahoma. El problema de Ali consistía en que no era el hombre de consenso, algunos le reprochan haber sido implicado en el asesinato de Othman, lo que animó a Muawiya, líder de la familia de los omeya y gobernador de Damasco que era uno de los fieles a Othman, a aspirar al poder y por lo tanto a rebelarse. Efectivamente su ejercicio choco con lo de Ali en "Seffin" en 658.

Cuando la tropa de Ali estaba a punto de ganarle la batalla a Muawiya, éste y sus seguidores levantaron páginas del Corán reclamando un arbitraje, Ali aceptó la propuesta que no era a su favor y una parte de sus aliados le abandonaron porque no supo defender sus intereses y formaron un grupo disidente que se denomina "al Jawari". Ha sido después de la batalla de siffin es cuando se formó el movimiento favorable a Ali y a sus descendientes bajo la denominación de "chiia Ali" o el partido de Ali que a pesar de su pronto nacimiento no llegó a estructurarse que en el siglo IX (Roux, 2009).

Esta corriente desde su nacimiento presto fidelidad y obediencia a la familia del Profeta. En este contexto histórico la familia de los Omeya que fundó Muawiya en Damasco se ha convertido a una monarquía califal hereditaria. Hassan, hijo mayor de Ali que reconoció la autoridad de esta dinastía murió envenenado en 670 mientras que su hermano menor Hussein convertido a jefe de la familia rompió cualquier relación con Damasco desde que Muawiya implicó a su hijo Yazid en el poder en 678. Éste, juzgado impío y borracho se convirtió en la bestia negra de los chiitas. Hussein empieza a molestarle, motivo por lo cual El Yazid decidió enviar contra él una expedición de represalias que tuvo lugar en Kerbala, batalla que duró apenas horas en la cual se mató Hussein. Desde entonces todos los años los chiitas en

la fecha del 2 de muharram conmemoran este drama en un día de duelo (Ashura) (Roux, 2001).

Hemos de señalar que desde entonces los chiitas se organizaron bajo el mando de los nietos de Hussein. También hemos de confirmar que en esta época surgió el fenómeno de los imanes, que son diferentes al perfil del imán que guía a los fieles en la oración en la mezquita sino se trata de otro concepto, o sea personas que guían a la comunidad musulmana en los asuntos que ocupan la nación musulmana. Éstos vieron en ellos o en uno de ellos un posible “Mahdi” “el bien guiado por Dios” el salvador que va a aparecer en los fines de los tiempos para establecer la justicia. Estos imanes se suceden unos a otros, de padre a hijo a través del consenso.

En el segundo tercio del siglo VIII Zayid el hermano del quinto imán quiso sustituirlo y se mató. Sus seguidores se separaron de los fieles de Ali hasta entonces unificados y constituyeron la secta de Zaiditas cuya mayoría reside en Yemen. En el año 775 el imán designado Ismael falleció antes de su padre Yafar Al-Sadiq con lo cual la mayoría de los chiitas aceptaron como sucesor al hermano de Ismael, Musa, pero una gran parte de los chiitas rechazaron dicha sucesión argumentando que Ismael no falleció, sino que se convirtió a una persona invisible y que a pesar de ello siguió dirigiendo su comunidad.

Este grupo se denomina los Ismaelitas “Sabia” “séptima” porque no reconocen que siete imanes. Los demás siguieron siendo fieles a Musa hasta los años 874. En este año el duodécimo Muhammad Al Mahdi se desapareció de repente de manera misteriosa, sus seguidores, entre ellos los de Irán, hablaron de una desaparición que va a durar hasta el final de los tiempos, se denominan los imanes (Roux, 2009).

Los ismaelitas salieron de la sombra en la segunda parte del siglo IX poseyeron el poder en Ahsa en la provincia de la Isla arábiga organizaron una expedición en 930 contra la Meca en la cual cometieron una matanza contra los peregrinos, así como fundaron la dinastía de fatimí en Túnez y colonizaron Siria y Egipto (969). A juicio de Roux la rama de los Alauitas es la más difícil a estudiar sobre todo después de haberse dividido en etnias y tribus. Actualmente constituyen una verdadera fuerza en Siria y Turquía, con Hafiz Al Asad en 1970 en el primer caso y en el segundo formaron una masa popular considerable que se denominaron “las cabezas rojas”.

Ambas tendencias representan las ramas las más laicas y las más alejadas de la sharia. Roux (2009), añade que el Alauismo se mostró receptivo a la idea de la encarnación divina que es contraria a lo ideal del islam ortodoxo basado en la unicidad y la transcendencia de Dios. Esta idea se ha llevado a cabo y encontró eco cuando “Darazi” reconoció la divinidad del Califato Fatimí Al- Hakim (996-1021) que se convirtió en dogma de fe. Si este dogma tuvo rechazo en Egipto, al contrario, pudo tener adeptos en la población arabofona del monte del Líbano y llegó a convertirse a una secta cuyo nombre se deriva del mismo dogma, o sea los “Druz” (Roux, 2009).

Todos estos grupos se relacionan con el islam a través de la veneración de Ali y su familia. Existe otro grupo que se denomina los neo Ismaelitas por diferenciarlos de los primeros. Establecieron un régimen de terror en Irán y el Próximo Oriente que enviaba grupos de drogados para perpetrar matanzas. Se denominaban “Hashashin” “fumadores de haschich”, en otra versión se denominaban “As-sikin” “el cuchillo” que tuvieron un gran protagonismo en el imaginario colectivo de la gente.

A juicio Roux (2009), el shiismo en general, los grupos extremistas aparte, se caracteriza por hechos unos aparentes y otros invisibles. Los ritos en general se parecen al sunnismo,

sólo la celebración de la muerte de Hussein en Kerbala en “Ashura” que toma un aspecto histórico que traduce una gran emoción que refleja el sufrimiento del mundo en contra las injusticias. El culto al santo tiene un papel importante en el shiismo prueba de ello es que las ciudades santas de Qom, Mashhad en Irán se consideran capitales funerarias, así como la ciudad de Najaf en el cual está la tumba de Ali, ello sin hablar de la tumba del jefe de la revolución islámica de Irán Al Jomeini que le han construido un lujoso mausoleo en Teherán.

Hemos de añadir que el shiismo, igual que la Iglesia, tiene un clero muy organizado y una jerarquía potente independiente de las autoridades civiles sobre todo en la secta de los duodécimos. A la cabeza de esta jerarquía se encuentran los “Ayatollah” que son una decena en Irán, elegidos por los “mojtahed” que son un organismo igual que los Ulemas en el sunnismo, y al final viene los “mollah” que están expandidos en todo el país. Para terminar este párrafo respecto a los chiitas hemos de constatar que para este grupo considera que Ali, Hussein y los Imames se inmolaron para salvar a la comunidad y el mundo, así como el corto periodo de reino de Ali lo sitúa en la categoría del soberano el más iluminado, inspirado e ideal.

Otra constatación al respecto de esta doctrina como bien observa el autor está relacionada con Fátima hija de Mahoma y esposa de Ali que se convirtió para muchos a una virgen purísima y la situaron en el centro de la santa familia compuesta por Ali, Mahoma y sus dos hijos. Esta veneración a Fátima se concreta en la interpretación de que el matrimonio temporal denominado “matrimonio de placer” reconocido en el shiismo no es que un hecho que permite a la mujer disponer de una libertad respecto a su cuerpo.

Roux (2009), concluye su estudio confirmando que el shiismo como vida espiritual no está del todo perceptible prueba de ello la práctica de la “taquilla” (disimulación) consistente en no divulgar los secretos debido a la larga historia de esta corriente repleta de persecuciones que sufrió, lo que le creo una convicción de haber sido siempre víctimas de las injusticias.

Los ahmadis o la comunidad ahmadi

La comunidad Ahmadí fue fundada por Hazrat Mirza Ghulam de Qadian en 1889 en India para extenderse, después, al subcontinente indo-paquistaní. Los ahmadíes son un grupo pacífico, apolítico que se identifica con los preceptos del islam. Sin embargo, no creen, como los chiíes que están esperando el advenimiento de un reformador sino creen que ya ha llegado y está encarnado en la figura del fundador de la rama. Cuenta con más de 200 millones de seguidores divididos en 80 países. La mayoría de ellos vive en Pakistán y están perseguidos por los Mullahs (clérigos) fanáticos apoyados por el mismo gobierno.

Los Ahmadis representan una rama reformista del islam, nació en finales del siglo XIX, tienen las mismas prácticas rituales en lo que se refiere a los cinco pilares del islam. Según algunas fuentes, los Ahmadis creen que Dios también ayuna, duerme, comete errores y reza, que la profecía de Mahoma no se acabó con su muerte sino sigue siendo vigente y que Dios envía a un profeta según las necesidades del momento y que Ahmed Ghulam es el mejor profeta de todos, creen que tienen un libro sagrado diferente al Corán. Piensan que son portadores de una nueva religión y que los compañeros de Ghulam son iguales que los compañeros de Mahoma. Sus lugares sagrados donde ejercen el ritual del peregrinaje son la Meca, la Medina y Qadian donde está enterrado el cuerpo de Al Qadiani. Permiten tomar alcohol, drogas y comer carne de cerdo. Al Qadiani cree que su Dios es de nacionalidad inglesa porque comunica con el inglés.

Hemos de señalar que La secta Ahmadi tuvo una oposición cruel por parte de los Fukaha musulmanes que les consideraron cínicos y no creyentes. No solo esto sino también el Parlamento pakistaní celebró debates entre unos pensadores de las dos corrientes, la Ahmadi y la Suní que duró más de 30 horas en los cuales el representante de los Ahmadíes no pudo defender la credibilidad de su tesis y creencia, con lo cual el Parlamento acabó de rechazar la Ahmadi y por lo tanto considerarla una secta y minoría religiosa no musulmana. Peor aún, en el congreso celebrado en la Meca en 1974 de la alianza de los Ulema del mundo islámico pronunciaron una “Fatwa” considerando a los Ahmadis como secta no musulmana, prohibir enterrar a los muertos de esta secta en cementerios musulmanes y que hay que combatirla por su peligrosidad.

Es decir, hubo y hay consenso entre todas las instancias musulmanas, así como los Ulema de Arabia Saudí, Egipto y Marruecos que consideran a los Ahmadis como una secta fuera del islam. El feudo de los Ahmadis es Pakistán Si la existencia de esta comunidad en España data del año 1946, su reconocimiento formal ha sido con la apertura de la mezquita Basharat Pedro Abad en Córdoba en 1980. Según la página web de los Ahmadis en España el primer misionero de esta rama llegó a España en 1946 cuando el país estaba inmerso en una guerra civil y una crisis económica, entonces España sufrió una censura religiosa debido a que el gobierno prohibió las religiones que no fueran católicas, por lo cual la Ahmadi tuvo dificultades a la hora de ejercer la predicación.

En 1947 ante la falta de recursos económicos los ahmadíes decidieron cerrar algunas misiones en Europa dentro de ellas la de España. Para poder volver a ser activa la misión “Hazur” el misionero designado en España inventó puso una perfumería para poder subsistir. El rastro de Madrid fue el punto de venta más activo durante más de 35 años siendo también el punto de predicación y contacto con el público para poder aprovechar y hablarles de Dios.

En 1948 se publicó el libro “El camino hacia la paz” de Hazrat Khalifatullah que fue prohibido por las autoridades españolas que no permite su circulación. Ha sido gracias a los sacerdotes cristianos en España que defendieron la circulación del libro porque no defendía ideas comunistas y no iba en contra del Estado Español. Más tarde se publicó otro libro “Las enseñanzas del islam” que fue subvencionado también por las ganancias de los perfumes. Tal vez el libro fue confiscado por el gobierno debido a las protestas de la Iglesia católica, dicho libro no volvió a circular hasta que los Ahmadis mandaron un ejemplar al General Franco que le gustó el estilo del libro y por lo tanto permitió su agradecimiento.

Los Ahmadis organizaban charlas de manera semanal en la Misión, así como en los centros culturales, Universidades y escuelas a través de charlas al público sobre el islam. No solo esto sino también llegaron a dar charlas a personalidades españolas importantes como la Reina Sofía y El Príncipe Felipe. En 1987 el misionero se nombró en Portugal durante 9 años en lo cual compró en Lisboa un centro para la comunidad Ahmadi para divulgar el mensaje de Ahmadiyah para poder cubrir todo el territorio portugués.

En 1990 las autoridades portuguesas recibieron a “Hazrat Khalifatullah” con motivo del centenario de la comunidad Ahmadi. Si la comunidad Ahmadí se concentra en ciudades como Madrid, Barcelona y Valencia, en Extremadura, como hemos señalado anteriormente, está afincada en Don Benito. A la hora de preguntar a nuestro informante, que es musulmán suní, si todos los paquistaníes de Extremadura son de su rama nos contestó que si matizando, alzando la voz en un tono de desprecio, que existe una minoría de los Ahmadíes en este municipio, pero están escondidos...no se identifican. Quizás son las huellas de la persecución en el país de origen, Pakistán.

Después de haber descrito las minorías religiosas en el islam en general y en Extremadura intentando localizarlas en el mapa regional, en el apartado siguiente vamos a tratar otra minoría, la marroquí, que adquiere a su vez, destacadas características religiosas.

La religión y la religiosidad en el islam marroquí

En una conferencia del sociólogo marroquí Driss Bensaid, sobre “la religiosidad en la sociedad marroquí” inauguró su intervención con un interrogante sobre la capacidad de la razón sociológica de contribuir en la comprensión y el análisis de fenómenos de las cuales carece de un bagaje teórico en la literatura sociológica. Ello debido a varios motivos de las cuales la más importante consiste en la particularidad de la relación entre la religión y la sociedad en el islam.

Bensaid plantea múltiples cuestiones sobre la situación actual de la investigación en el campo de la religión desde un prisma sociológica, si los esfuerzos o las contribuciones existentes hasta ahora nos permiten en establecer modelos analíticos adecuados, así como en qué sentido se puede hablar de un islam marroquí o incluso magrebí. El sociólogo advierte que estamos ante una empresa compleja primeramente y antes de todo por la falta de teorías y materia sobre la particularidad de la relación entre la religión y la religiosidad en el terreno musulmán. El conferenciante se atrevió a plantar una problemática de índole epistemológica, o sea cuestionar los límites del análisis sociológico en entender tanto la religión como la religiosidad, así como la posibilidad o la imposibilidad de plantear el tema teóricamente.

En primer lugar, a su juicio, la existencia de obras de la sociología colonialista y las misiones científicas durante la época de la colonización destacando, en un tono crítico, el viaje de Charles De Foucault que ha insistido particularmente en el sufismo y las cofradías cuestionando la capacidad de este tipo de religiosidad en domesticar al campesino, así como los oficios artesanales en las ciudades. Para el sociólogo estos estudios no abordaron la religión como tal, sino ha investigado las condiciones sociales del fenómeno. Tampoco la sociología y la antropología anglosajonas, Genllor, Brawn, Eickelman etc, han abordado la religión solamente desde su papel funcional.

Al final trato las tesis de los sociólogos marroquíes, que son pocos, destacando por ejemplo los trabajos de Bourquia, El Harras y Rachik sobre los valores en las juventudes marroquíes, o el estudio sobre los valores religiosos de la juventud marroquí en lo cual participó el mismo con otros dos colegas. Además, cito el trabajo que vamos a analizar más adelante de Rachik, Tozy y El Ayyadi” El Islam au quotidien”. Bensaid se quejó de la presencia de grandes dificultades ante el análisis sociológico debido a la clara carencia de los marcos teóricos suficientes que permiten ofrecer información cuantitativa en el tema de la religión y la religiosidad.

Otra observación que merece señalar respecto al análisis sociológico de la religión y la religiosidad en la escena marroquí, consiste en que la misma sociología bebe de fuentes y referencias occidentales, el marxismo y el weberianismo, que trabajaron sobre el cristianismo como religión institucional en la sociedad occidental en la cual la Iglesia y la sociedad están separadas. Al contrario de Marruecos y el mundo musulmán en general donde no existe dicha separación entre la sociedad, la política y la religión. Para Bensaid el islam marroquí es omnipresente y a la vez no existe en ningún sitio (conferencia organizada por la asociación de creyentes sin fronteras en Rabat)

Rachik (2005), parte de una observación pertinente en lo que respecta al interés de la antropología consagrada a nuestro país en la cual expresa su asombro sobre el porqué los estudios a la hora de investigar la religión/religiosidad de los marroquíes se centraron en las

prácticas populares como la santidad, el culto al santo, las cofradías, los carnavales, la magia y brujería, y no las ortodoxas como la oración, el peregrinaje y el ayuno. La respuesta estriba en que, como se queja algunos antropólogos, en la dificultad de llevar a cabo una investigación sobre la religión en Marruecos. Ello debido a la religión en general y al sistema político en particular, o sea al carácter religioso de la monarquía marroquí, pero el hándicap mayor reside en el estatuto religioso del investigador occidental y su condición de no musulmán. Varios antropólogos occidentales comparten la misma observación a la hora de estudiar los sitios sagrados como la mezquita o prácticas religiosas locales como los santuarios, cavernas, fuentes etc. Doutté⁴, decía que para visitar los lugares sagrados tenía que convertirse a hipócrita y cínico.

En su visita a un santuario local, cuenta cómo la gente, escandalizada, intentó prohibirle acceder en vano al sitio, a pesar de haberle advertido del peligro que pudiera correr contándole la historia de aquel cristiano que entro y no volvió a salir de ahí nunca (Rachik, 2016).

Dicho esto, la prohibición de los santuarios a los cristianos no impidió que los etnólogos tantos franceses como españoles de describir los cultos de los santos, las cofradías y los moussems. Es decir que la posición religiosa del investigador no era un hándicap insuperable.

Los destacados investigadores, sociólogos y antropólogos, en el tema de la religiosidad de los marroquíes como Mounib y Rachik, se han apoyado en los trabajos de Edward Westermarck que aterrizó en Marruecos en el principio del siglo 20 animado por la idea de experimentar una etapa nueva en su trayectoria indagadora que era conocimiento directo de las sociedades objeto de su interés. Marruecos, a lo cual llegó con una beca de investigación para estudiar sociedades culturalmente diferentes de la suya. Asombrado por la diversidad cultural de nuestro país, Westermarck aprovechó su estancia que le dio la oportunidad de escribir sus cuatro famosas obras: *Marriage ceremonies in Morocco* (1914), *Ritual and Belief in Morocco* (1926), *Wit and Wisdom in Morocco* (1930) y *Pagan Survival of Mohammedan civilization* (1933).

La tesis de este antropólogo se la puede resumir en tres ejes, la diferencia de la religión popular de los marroquíes de la religión ortodoxa, la interpenetración entre lo religioso y lo mágico dentro de los rituales religiosos marroquíes y la fuerte presencia de los restos del paganismo en las creencias religiosas y las prácticas relacionadas con ello. En la introducción que escribió a su libro *Ritual and Belief* el autor expresó su deseo en estudiar dichas creencias y prácticas como la vivían los marroquíes

A través de este trabajo, he investigado la religión popular y la magia de los marroquíes que supera las creencias y los rituales generales del islam y la corriente malikita adoptada por los marroquíes (Mondib, 2010).

⁴ Esta desagradable experiencia que vivió Doutté y otros nos ha pasado a nosotros hace uno años, creo en 2003, en un visita a Talayuela en compañía de otros profesores, todos sociólogos, y alumnos de la promoción para iniciarnos al trabajo de campo, sobre todo a la observación. Llegada la hora de visitar la mezquita de Talayuela después de haber consensuado con el Imán era ya la hora de tercer rezo del día (al asr), los fieles estaban a punto de acabar, nosotros esperando fuera, las mujeres con la cabeza cubierta por respeto a la sacralidad del lugar. Empezaron a salir de la mezquita, algunos mirando a las mujeres de reojo, de repente uno de ellos paró a una alumna y no la dejaba entrar a pesar de que llevaba el velo por tener los ojos azules que refleja los rasgos de la típica cristiana. Yo, no me entere hasta el autobús era cuando la chica nos contó lo ocurrido.

A juicio de Rachik, que consagró un capítulo entero a Westermarck en su libro “le proche et le lointain”, nos cuenta que si la tarea la más ardua de un antropólogo de campo consiste en ganar la aceptación de la población estudiada Westermarck lo sufrió en Marruecos. Siendo cristiano y agnóstico los marroquíes lo tacharon de impuro e infiel, por ello lo abuchearon y lo abroncaron, no solo esto sino llegó a vivir que un anfitrión no lo tendió la mano para saludarle y que una mujer dejó de sacar agua de un río de lo cual bebió, además reconoció que los marroquíes montañeros no lo dejaron entrar a un lugar sagrado por ser cristiano y por este estatus, su presencia en la región ha sido objeto de discusión entre los indígenas en el mercadillo semanal (Rachik, 2012).

Hemos destacado estos fragmentos para señalar cómo era la mentalidad religiosa del marroquí antes del protectorado francés que era reacia al europeo cristiano en general.

Westermarck, a través de su trabajo empírico en nuestro país, y las conclusiones a las cuales llegó provocó un debate entre las tesis de otros sociólogos y antropólogos veteranos como Durkheim y Frazer. Al primero por diferenciar religión y magia y al segundo por considerar que lo misterioso no se da que en las religiones avanzadas. Nuestro antropólogo, argumenta que en Marruecos no es siempre fácil de decidir en el caso de un animal sacrificado, si se trata de un acto religioso, de un acto mágico o de un “ar” (restitución del honor) o de un don.

La palabra religión, además que su origen en latín “reigare” es relacionado con religió que significa atar, lo confirma. Ritos practicados en Marruecos le sugieron esta idea original de que Dios está atado al o relacionado con el ser humano. A juicio de Rachid, en acuerdo con nuestro antropólogo, considera que un rito que se practica en Marruecos, como, por ejemplo, cuando la gente visita un santuario y ata objetos y no liberan al santo, desatando el nudo del objeto, que cuando una vez satisfagan sus deseos.

Para Rachik esta práctica, calificada de magia, lo habría llamado religión los romanos. Rachik (2012). Así Westermarck, muestra que no existe oposición ninguna entre magia y religión. Para dar más crédito a su aproximación, el antropólogo, estudiando nociones indígenas o locales del país como la “baraka” y el “ar”. La baraka la define como virtud mágica y bendita. Es en el mismo tiempo bendición, santidad y fuerza misteriosa, o sea que tiene un sentido amplio que abarca las personas, los árboles, los animales, los lugares, los astros, los objetos, las plantas etc. Entre las personas que tienen la baraka está el profeta a la cabeza, los chorfas, el Sultán, los ancianos etc. En este contexto viene su rechazo a Durkheim y su concepto de sagrado confirmando que no existe abismo entre lo sagrado y lo profano

Para los moros, toda persona (marroquí) pose un poco de baraka, pero no damos cuenta que aquella persona tenga la baraka hasta que la dosis de ésta es grande”. Así se puede concluir que la raíz de la crítica de Westermarck a Durkheim se funda en el concepto de los marroquíes respecto a la baraka (Rachik, 2012, p. 100).

Westermarck, analizó también las prácticas rituales de purificación y la protección contra el mal. Lo primero consiste en la utilización de la henna, la visita de los santos, el ayuno, la limosna y la oración. Los ritos de purificación se basan en la utilización de la baraka de la sangre del animal sacrificado. El rito empieza por manchar al cordero por la henna, limpiando sus dientes con las raíces del nogal y ennegrecer sus ojos con “kohl” “antimonio. Al animal hay que dejarlo en ayuno el día antes de matarlo.

Solo justo un momento antes de degollarlo, se le da una mezcla compuesta de cereales, la sal y la henna. Después de sacrificarlo, se arroja a la sal en el sitio en lo cual se vertió la sangre. El pienso significa santificar a la víctima mientras que la sal es para evitar los malos

espíritus. La baraka o don del animal sacrificado se expande y se manifiesta a través del uso de la sangre de la víctima. Se mancha el dintel del portal de la casa de sangre sin verter ni gota en el suelo para evitar que se manchen los pies de los entrantes y así pueden atraer a los malos espíritus a casa. La sangre y otras partes del cadáver de la víctima se usan. Según Westermarck, para curar las grietas de la piel de las manos y los pies. En cuanto a los huesos del animal sacrificado debe de enterrarlos fuera del pueblo porque tirarlos al lado de las casas constituye fuente de grave peligro (Rachik (2012).

Según el autor, Westermarck, ha hecho una interpretación a los rituales en términos de purificación, pero también de la expulsión del mal, por ejemplo, describe la ceremonia de la henna en fiestas nupciales como rito que tiene como objetivo proteger al matrimonio de los malos espíritus, de los hechizos y el mal del ojo. También el hecho de romper un tazón se interpreta por la gente como una manera de proteger al matrimonio de las influencias nefastas. En marruecos se dice “had lbass” “alejar el mal”. Rachik, añade que es en la oposición entre la baraka y el lbass que westermarck encuentra el factor estructurante de las creencias religiosas de los marroquíes (Rachik 2012).

No nos parece metodológicamente idóneo ni oportuno encerrarnos en la religiosidad de la sociedad marroquí del siglo 19 y 20 sino ampliar nuestra visión para abarcar los últimos decenios, porque las mentalidades, las culturas y los comportamientos religiosos evolucionan paralelamente a la evolución de las sociedades. En este marco hemos destacado, aunque hubo otras investigaciones cualitativas, el trabajo pionero en los últimos años sobre el tema que es “islam au quotidien, enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc” “el islam cotidiano, investigación sobre los valores y las prácticas religiosas en Marruecos” de un grupo de sociólogos y Antropólogos locales (Rachik, Tozy y Ayadi, 2005).

En la introducción del trabajo, los autores, nos advirtieron, en un tono crítico, de la existencia y dominación, hace décadas, de estudios sobre el fundamentalismo, el islam político, el islam radical etc., con lo cual hay un interés cada vez mayor al “retorno” o el “despertar” de la religión. A la reislamización de la sociedad, la violencia y lo yihad, o sea a los aspectos “patológicos” del islam.

Nuestros autores, aunque reconozcan la importancia de este tipo de estudios de aspectos religiosos, comentan que el verdadero papel del investigador en el tema estriba en contribuir en buscar un equilibrio de los objetos del estudio que le permite entender la relación con la religión con la sociedad en sus diferentes facetas y no solamente las más calientes, las más visibles, las más activadas o quizá las más solicitadas por las medias y el público occidental.

El trabajo consiste en una radiografía actualizada sobre la religiosidad de la sociedad marroquí. Su importancia reside en que ha trabajado sobre una muestra poblacional de 1156 personas cubriendo 16 regiones del país, 47,3% son hombres y 52,7% son mujeres, la población urbana 58,2 % es más numerosa que la rural 41,8 %, los jóvenes menores de 25 años representan 28,3 % de los entrevistados mientras que mayores de 56 años representan el 16%, analfabetos y solteros 40,4% y 40% respectivamente, el 63,3 % ganan menos de 180 euros, el resto son funcionarios 3,8%, los empleados del sector privado 26,1 %. (Rachik, Tozy y El Ayadi, 2005).

Aquí, no nos vamos a exponer todo el trabajo sino conformarnos de destacar las más importantes conclusiones que nos pudieran situar en el panorama de la religiosidad en Marruecos actual. Una las hipótesis de la cuales partieron los investigadores en este trabajo empírico era que el país está implicado en un proceso de secularización y que existen varias razones para afirmar que la religión se ha convertido a un tema central en los retos del poder.

Ello debido a que el Estado lo ha manipulado durante mucho tiempo para acallar a la oposición y combatir las ideologías socialista y comunista de los años 60. Dicho esto, no ha de negar que la religiosidad haya ganado en fervor e intensidad. Tampoco ha de ignorar que los marroquíes se definen ideológicamente como musulmanes sus prácticas cotidianas no se refieren al islam que, de forma marginal, o sea que su utilización del islam está limitada en el tiempo y el espacio.

A nivel del espacio la mezquita ya no representa un lugar de centralidad exclusiva tanto en las ciudades como en los centros rurales. A la hora de analizar las curvas o los gráficos de frecuencia de la mezquita, se observa que la muchedumbre que solía asustar a los periodistas no es visible que los viernes y las fiestas religiosas. La vida cotidiana no está ya marcada por el ritmo del muecín salvo en el mes de Ramadán. Los autores descartan que existe una tendencia a una racionalización de la práctica religiosa, la individualización y el decaimiento de prácticas colectivas, así como el surgimiento de una religiosidad femenina particular más individual todavía y una práctica religiosa juvenil sobre determinada por su función ideológica que por la búsqueda de la salvación personal. (Rachik, Tozy y El Ayadi, 2005, p. 228)

Esta constatación, es una primera conclusión general que los autores destacaron de la investigación. Los autores añaden que, a nivel organizacional, la pertenencia a unas agencias religiosas no ha conocido una valoración clara y consensuada como la oración colectiva. En cuanto a la afiliación a cofradías o asociaciones religiosas es objeto de tensión y desacuerdos. Se puede decir que estamos ante dos modelos de islam: un islam de cofradías basado en la experiencia religiosa colectiva y un islam puritano que se conforma con lo mínimo ritual. Otra constatación que llamó la atención de los autores consiste en la religiosidad de las mujeres que se caracteriza por su intensidad y que se limita al hogar bebiendo de los canales religiosos de los satélites ante las dificultades de acceso al espacio público.

Ha de señalar que la mujer es más practicante que el hombre, más conservadora pero acepta la mezcla de ambos sexos, menos presente en el espacio público y su religiosidad es más individual que comunitaria. En otro aspecto no cree, como el hombre, en las creencias como el mal del ojo y la magia. En el estudio, la mujer ha manifestado un conservadurismo claro respeto a todo lo que puede amenazar el orden establecido, el status de la madre, de suegra etc.

Los autores confiesan que se han quedado perplejos ante el análisis de la religiosidad de la juventud. Se ha observado de un lado que mientras se vaya avanzando en la edad se intensifica más las prácticas, se nota una ideologización religiosa intensa en la franja de edad entre 18 y 24 años. Es decir que existe una diferencia notable entre las generaciones en cuanto a la religiosidad.

La juventud marroquí actual es tan religiosa que los mayores, no solo esto sino es más religiosa incluso que la generación joven anterior. Esta revivificación de lo religioso suele ser ligada a la coyuntura política. Dicha relación entre el hecho religioso y el hecho político se ha observado en todo el mundo musulmán en épocas de efervescencia política. Ajuicio de nuestros investigadores, la efervescencia política y religiosa en el mundo musulmán son las dos caras de misma moneda sobre todo en momentos de confrontación con el extranjero no musulmán.

La configuración histórica del momento ha implantado una juventud que se ha apropiado del léxico religioso para crear una doble ruptura, generacional e ideológica (Rachik, Tozy y El Ayadi, 2005, p. 230).

La edad es un indicador relevante a la hora de hablar de la relación entre lo político y lo religioso. En este caso los jóvenes son más favorables a la expresión política del islam mientras que los mayores poseen una actitud de oposición o reservada al respecto.

El equipo de Rachik, quiere dejar claro una constatación respecto a la cuestión de lo político y lo religioso consistente en el elevado índice de las respuestas de “no sé” o “indiferente” sobre todo en las categorías sin estudio en todas las edades sin distinción. También es destacable el hecho de que la expresión islamista es una realidad innegable en los jóvenes escolarizados que los no escolarizados, y más radical en una minoría de jóvenes. Se ha observado que los más jóvenes son en acuerdo con los movimientos yihadistas y todavía lo es más la juventud escolarizada. Se ha detectado también de este estudio la existencia de una tendencia de racionalización de lo religioso que se traduce en dos factores, el repliegue en el culto normal y la obediencia a una lógica repetitiva consistente en la oración cotidiana y el decaimiento manifiesto de lo que se denomina la religión popular.

Ha de destacar que de todo lo dicho anteriormente, la oración (salat) se considera el pilar de toda pertenencia religiosa. Lo ideal como indica la norma es que la oración se practica colectivamente, pero en la realidad domina la práctica individual, ello debido a factores de equilibrio entre Alá y el trabajo, la falta de comodidad en las mezquitas que carezcan de condiciones de higiene y de promiscuidad. Rachik, Tozy y El Ayadi (2005)

El estado de la investigación del campo religioso marroquí desde la Antropología

Hemos de destacar que el campo religioso marroquí constituyó una preocupación académica, sobre todo en las ciencias sociales. Ello debido a que el concepto de la religión remite a fenómenos sociales complejos. Como hemos observado a través de este esbozo, los componentes de esta religiosidad marroquí, ritos, oración, sacrificio, creencias, representaciones, mitos, dogmas etc., han estado en el centro de estos estudios sobre la religión.

El concepto de la religión implica también organizaciones religiosas difusas y estructuradas, así como personal religioso que remite a múltiples estatus sociales. Hemos acometido este viaje respecto a lo religioso marroquí en su relación con las ciencias sociales con especial hincapié en la antropología y la etnología desde la remota escuela pre colonial del siglo XIX pasando por el siglo XX y llegando al XXI intentando hacer paradas en las importantes escuelas (francófona, anglosajona y la nacional marroquí), así como en las principales orientaciones respecto a las ciencias sociales en general y la antropológica en particular.

No nos parece lógico ni entendible pasar por alto para cerrar este capítulo en la evolución del proceso de investigación en el campo religioso marroquí sin hacer alusión a las últimas décadas para destacar que los estudios sobre el fundamentalismo, el islam político y el islam radical etc. han aflorado de manera destacada. Ya se nota, cada vez más, el interés en temas como el “retorno” o “el despertar” del islam, a la reislamización de la sociedad, o, mejor dicho, a los aspectos “patológicos” del islam. A saber, el Yihad y la violencia.

De todas las maneras, a pesar del surgimiento de estos fenómenos, el papel del investigador en las ciencias sociales es de no rechazar estos temas que tienen su cabida en el campo de los estudios de la religión. Hemos de aproximar todos los aspectos o las manifestaciones de la religión en la sociedad y no solamente abordar los factores más visibles y efervescentes, o, mejor dicho, los más solicitados o tienen demanda por los medios de comunicación y la opinión pública occidental.

La escuela francófona

En Marruecos, la convergencia entre la religión con las ciencias sociales es relativamente reciente. Los primeros estudios de índole académica datan del siglo XIX y llevan las huellas de los modelos teóricos dominantes entonces en Occidente. Somos conscientes de que la presente investigación no pretende ahondar en el estado de la investigación desde las ciencias sociales en la religión en Marruecos, pero sí que aspira a mencionar algunas indicaciones al respecto con la finalidad de situar al lector en el terreno antropológico de la religión en nuestro país.

La aproximación antropológica la más remota que fue aplicada de manera sistemática al fenómeno religioso data de los finales del siglo XIX y el principio del siglo XX. Era de tendencia teórica evolucionista que dominaba en el campo de la investigación antropológica de entonces (siglo XIX/principio del XX). Uno de los pioneros que han experimentado dicha aproximación sobre “el islam marroquí” era Doutté (1865-1926) que consideraba que unas de las características del islam consistían en el hecho de impregnar todas las manifestaciones sociales de sus seguidores, del derecho, la moral, la organización política de la sociedad, la guerra etc... añade que el islam invade la vida pública y privada.

El musulmán estricto está sometido a múltiples obligaciones, no solamente las oraciones rituales durante todo el día sino también sus palabras, sus gestos y sus pasos que son sometidos a su vez a múltiples reglas (Doutté, 1990, p.349).

Doutté subraya, al contrario de otros, que una religión no es capaz de sustituir totalmente a otra, siempre le asimila en algunos aspectos.

Por muy terrible que sea la fuerza de nivelación del islam no era capaz de borrar los antiguos cultos... los ritos han persistido y las creencias que no nos hemos llegado a conocer conviven todavía con el culto ortodoxo (Doutté, 1990, p. 369).

La preocupación esencial desde un punto de vista evolucionista, consiste en estudiar la supervivencia de las religiones paganas en los países musulmanes favoreciendo los ritos y las creencias antiguas demostrando como algunos aspectos son islamizados y otros escaparon a la ola de la islamización. Según algunos estudiosos, Doutté siguiendo los pasos de Frazer y Tylor relaciona los hechos localmente observados (magia, transferencia del mal etc.) con el pensamiento universal.

La obra de René Basset se inscribe en la misma aproximación o línea de investigación. En su obra sobre los orígenes de la religión bereber Basset hace hincapié en los cultos de la montaña, de rocas y de Reyes etc. Observa en las fiestas estacionales por ejemplo las huellas de un culto naturista.

Sus fiestas parecen tan antiguas que ninguna se celebró en las mezquitas sino en la proximidad de las tumbas de los marabús populares...que acuden a unas formas invisibles y no a figuras o personalidades sagradas. (Basset, 1910, p.292, en Rachik y otros, 2005).

Emile Laoust estudio también los diferentes ritos, enfermedades, así como los rituales colectivos como los carnavales y el fuego para celebrar las fiestas. Laoust considera estos fragmentos como si fueran restos de ceremonias antiguas (Laoust, 1920, en Rachik y otros, 2005).

Hemos de reconocer que una de las relevantes referencias respecto al Islam Marroquí es la obra “*la religion musulmane Berber, esquisse d'histoire et de sociologie religieuse*” que reproduce el conjunto de las tesis compartidas por los etnólogos y los historiadores respecto

a los componentes del islam marroquí. Por ello se considera una obra maestra en lo que se refiere al islam en Marruecos durante el protectorado hasta el punto que se ha convertido a un manual indispensable para la administración colonial a la hora de formar a los oficiales de asuntos indígenas.

En la definición que ofrece Alfred Bel del Islam Marroquí la influencia de las teorías etnológicas de James Frazer sobre la jerarquía de las creencias religiosas, el totemismo y la magia, así como los planteamientos de Lévy Bruhl sobre la mentalidad primitiva, todas dominantes entonces, están presentes en la descripción elaborada por Bel sobre el Islam Marroquí. Alfred Bel, no se limita solamente en insistir en las manifestaciones claramente paganas en la religión musulmana del norte de África sino considera que, en esta última, la religión, donde se encuentra la clave para entender los laberintos de la historia política de Marruecos (Rachik y otros 2005).

El islam como religión del Estado, el soberano es ante todo el guardián de la Constitución religiosa en nombre de la cual gobierna, por lo cual todo movimiento de oposición contra el gobierno se explica por la religión (Bel, 1938, p. 400, en Rachik y otros, 2005).

La obra de Bel constituye un marco teórico común de todos los estudios coloniales sobre la historia religiosa de Marruecos, ello debido a que dicho marco estaba elaborado por etnólogos, historiadores, y sociólogos durante la primera mitad del siglo XX concluyen algunos estudiosos como Rachik, Tozy y el Ayadi (2005).

De la misma manera hemos de adelantar que la gran parte de dichos estudios que han tratado el islam en Marruecos evocan la presencia de dos tipos o modelos del Islam, el islam formal de las ciudades y los árabes (islam de las élites y des ulemas) y el islam popular rural (islam bereber de aspecto pagano y mágico) hemos de señalar que muchas obras que han indagado el fenómeno religioso musulmán en Marruecos están marcados por la influencia de trabajos efectuados en el mismo campo previamente en Argelia.

Ello se nota claramente en los principales rasgos de la imagen ya dibujada en Argelia antes de haber sido aplicada en Marruecos por los expertos franceses, administrativos, militares y científicos eruditos en temas de costumbres y tradiciones de los marroquíes, sobre todo en la insistencia en la oposición entre Bled siba/Blade Majzen, árabes/bereberes, char a/urf, islam urbano/islam rural. Con el surgimiento de uno de los pioneros de la etnografía, Westermarck (1862-1936), que centró sus trabajos en lo que se denominaba “la religión actual”, o sea que su línea investigadora se apartó, aunque no totalmente, de la corriente evolucionista para establecer una orientación etnográfica basada en el empirismo de la escuela británica.

Con Westermarck la aproximación etnográfica respecto a la religión en Marruecos ha tomado otro rumbo desmarcándose del islam sabio o culto que bebe de lo escrito para centrarse sistemáticamente en la tradición oral. Dicho de otra manera, Westermarck ya iba dando más importancia a lo que veía y escuchaba directamente de las bocas de los sujetos (los indígenas), o sea, a juicio de este etnólogo, las descripciones externas de los hechos son insuficientes e insignificantes sin la explicación del indígena, por lo tanto, así acordar un papel relevante a los informadores y al trabajo de campo (Westermarck, 1926 pp. 8-34, en Rachik y otros, 2005). Para dar crédito a su nueva empresa etnológica estudio conceptos como por ejemplo “la Baraka” (Don) empezando por delimitar su campo de investigación identificando elementos y sujetos (personas, árboles, lugares, plantas y animales etc.) que pudieran poseer dicha *Baraka*, haciendo hincapié en las personas que adquieren este Don como los *Chorfas* el profeta, los santos, los sultanes etc.

Para Westermarck, aplicando este concepto, confirma que los marroquíes se esfuerzan para beneficiarse de la baraka y por tanto escaparse del mal (*lbass*) el autor ha hecho de la Baraka en su oposición con el mal (*lbass*) un elemento clave que domina la obra de Westermarck y a la hora de hacer cualquier lectura del pensamiento religioso de los marroquíes. Westermarck ha estudiado tres tipos de ritos, todos analizados e interpretados en función de dicha oposición, aquellos celebrados según el calendario musulmán, ritos relacionados con el calendario juliano, ritos agrarios, y otros ritos de paso como son los nacimientos, la circuncisión, la muerte etc.

Hemos de señalar, en este marco, que existen otros estudios que abordaron los rituales o las organizaciones religiosas como los son la santidad, las cofradías (*zawaya*) y el culto de los santos etc. En este contexto se inscriben los trabajos de Bermingham, Brunel y Jaque Berque que ocupan una gran parte de la herencia colonial y postcolonial.

En fin, se puede concluir con los autores Rachik, Tozy y El Ayadi (2005), que la elección de los estudios de los fenómenos religiosos está sometida a una división de trabajo entre la tradición orientalista que se dedica al estudio del islam como civilización e instituciones y la etnología que se interesa por la religión “popular”.

En el primer caso predomina lo escrito y en el segundo lo verbal y lo gestual. Diversas críticas se han vertido en contra de los trabajos de etnología del periodo colonial por haber arrinconado ritos como la oración y el sacrificio asociándose al islam sabio (urbano) y de haber centrado sus investigaciones sobre los juegos y las mascaradas asociándose al islam pagano y preislámico. Dicho de otra manera, la literatura colonial respecto a lo religioso en Marruecos está marcada por la repetición de las oposiciones entre el islam formal y el islam popular, el islam urbano y el islam campesino el islam de las élites y el islam del pueblo.

Hemos de destacar en el marco de este esbozo respecto a la investigación en el campo religioso marroquí por parte de la etnología de la escuela colonial el interés que tuvieron los componentes principales de dicho campo hasta el punto que logró construir teorías sobre categorías tan importantes como los son el Sultán y su poder y si era religioso o político o ambos a la vez, así como el estatuto de los Ulemas (clero) como institución o los Chorfas (descendientes del profeta) y el estatuto social y religioso que adquieren en la sociedad marroquí. Para algunos estudiosos, los *Ulemas*, los *Chorfas*, los santos y el Sultán en su calidad de Imán son poseedores de poder. Los Ulemas se presentaron como parte orgánica del *Majzén*. El Sultán, Imán, como emperador o Papa que posee tanto el poder temporal como lo divino a imagen y semejanza de los reyes de Europa medieval.

Eugenio Etienne, calificado por algunos investigadores como “Jefe de fila del partido colonial en París” se apartaba de esta tesis del doble papel del Sultán y consideraba a éste como un mero Jefe religioso cuyo poder no supera el tercio de la superficie del país. Esta concepción del Sultanato marroquí ha sido compartida por varios estudiosos sobre todo por Micheaux Bellaires que planteaba que había un Marruecos oficial representado por el Majzén, que consideraba como sindicato de los vencedores descendientes del invasor árabe, y Marruecos profundo, tribal, de las fuerzas locales. Bellaires dibujó un esquema jerárquico o piramidal en lo cual el Sultán ocupa la cima y las tribus que constituyen en el mismo tiempo el ejército del sultán, en la base. Entre la cima y la base se encuentran el gobierno y los ministros (poder laico) y los Ulemas y los jefes de las cofradías majzenianas en representación del poder religioso. Es decir, según Bellaires, el Majzén (el Sultán), de carácter dictatorial en sí, controlaba los dos poderes, el laico y lo religioso (Bellaires 1909).

Al contrario, Doutté y Aubin no compartían este concepto del Sultanato marroquí. Apoyándose en la noción de “*bay 'a*” (juramento de fidelidad) y su importancia en el sistema

político marroquí. Doutté negaba la existencia de la división entre dos territorios en Marruecos de entonces, a saber, Bled siba (rebelde) y Bled el Majzén (sumisa al poder del Sultán) aportando el argumento que el imperio musulmán basado en la *bay'a* es totalmente distinta de la concepción europea del Imperio basada en la territorialidad, Doutté (1914). Aubin, defendía el mismo concepto en total acuerdo con Doutté.

Aubin definía al Estado marroquí como federación unificada por el islam evitando dar demasiada importancia a los conflictos entre el Sultán y las tribus sobre las tasas y los impuestos. El autor dibujaba al Sultán como Comendador de los creyentes, imán cherif, clave en el sistema político marroquí por su doble papel de príncipe e imán en una sociedad de creyentes y súbditos. Dicho esto, el fenómeno santuario en Marruecos también ha sido objeto de estudio por los sociólogos y etnólogos coloniales. Bellaire fue el primero en llamar la atención de la falta de conocimiento respecto a las cofradías y los santos.

Así los alumnos oficiales de los cursos de asuntos indígenas en Marruecos empezaron a investigar el fenómeno, a título de ejemplo citamos a la famosa e indispensable monografía “Esquisse d’histoires religieuses du Maroc” de Georges Drague que no era más que el pseudónimo del capital George Spillmann. Dicho trabajo se considera un referente ineludible a la hora de aproximar el tema de las cofradías (Zawaya) en el campo religioso marroquí. Estos estudios se centraron en el tema de las cofradías como fuerza política al servicio del Majzén. El objetivo implícito que estaba detrás de la investigación de las zawaya en la época colonial estribaba en el deseo de la administración del protectorado en manipular el papel de las cofradías incitándolos a jugar un rol político en la política indígena.

El objetivo del protectorado en indagar el fenómeno de las cofradías en Marruecos consistía en el interés en conocer la importancia, las causas y las consecuencias del fenómeno de “*cherifismo*” y la historia de este factor político religioso desde el siglo XV sobre todo en las dinastías cherifinas como la Saadi y la Alauita. Los chorfas como categoría social y religiosa, a juicio de estos estudiosos, como en la Europa medieval formaban una aristocracia o nobleza religiosa (Erckmann, 1885). Laroui confirma la semejanza en dos características comunes: El nacimiento y la no productividad

los chorfas de Marruecos igual que la nobleza europea vivían a cargo de la sociedad (Laroui, 1977, pp. 92-93).

Alfred Bel explica la expansión del charifismo en Marruecos por el sufismo y la idea del Mahdismo. Salmon, a su vez se ha interesado por el fenómeno a través de los libros de genealogía y los nombres impresionantes que eran para él una fuente inagotable para estudiar “el charaf” y el poder de esta nobleza de sangre (Chorafas) en la sociedad marroquí intentando dibujar un mapa y una geografía de charaf a nivel del país.

La escuela anglosajona y lo religioso en la sociedad marroquí

Esta escuela, unos años después que Marruecos concedió la independencia en 1956, se empeñó en la renovación sistemática de la aproximación teórica de lo religioso en Marruecos. Gellner empezó por estudiar las relaciones entre la santidad y la política en una tribu agro pastoral intentando descubrir el enigma que subyace en la cuestión de cómo el orden reinaba en la tribu incluso antes del Protectorado y sin la existencia de un gobierno. La respuesta la ha encontrado en su teoría del “segmentarismo”, es decir en la estructura segmentaria de la sociedad tribal. Para Gellner, el orden se mantenía por el equilibrio y la oposición que reinaba entre los grupos y en el papel mediador de los santos.

El autor aplicó su teoría en la tribu “Ihansalen”, descendientes del profeta, destacando las cualidades que uno debería adquirir para convertirse a santo. Por ello elaboró una lista de roles y servicios que un santo tiene que cumplir, entre ellos por ejemplo supervisar la elección de los jefes de las tribus, la mediación entre grupos en conflicto y la protección de los viajeros, así como bendecir y velar sobre el desarrollo de los sermones colectivos. Estos últimos están explicados en su relación con la estructura social.

Si en Francia de los años sesenta Lévi-Strauss, mientras establecía su imperio y formaba una nueva generación de investigadores en el seno de la antropología social, la antropología estadounidense estaba conociendo la introducción de un nuevo movimiento teórico y metodológico que consistía, resumiendo, en tres ramificaciones, la antropología cognitiva (Ward Goodenough), la antropología simbólica (Víctor Turner) y la antropología interpretativa de Clifford Geertz en Chicago. Geertz, (1926-2006), otro de los veteranos de la escuela anglosajona que ha estudiado el islam marroquí tratándose dicho islam no sólo como prácticas y creencias religiosas sino en su conjunto.

Geertz considera que existe un islam a la medida de una nación, la marroquí y la indonesia, campo de investigación privilegiado de Geertz. Para este antropólogo estadounidense el mundo rural y urbano marroquí son culturalmente homogéneos debido a la sintonía de lo religioso y lo cultural respecto a la ciudad y la tribu. Sus estudios están consagrados a la manera de cómo los marroquíes impregnaron el islam por sus caracteres.

A su juicio, desde el principio, el islam marroquí ha sido caracterizado por el rigorismo y un perfeccionismo moral y religioso, así como una determinación para establecer creencias purificadas y uniformes a toda la población. Dicho de otra expresión, el islam marroquí es un islam militante, riguroso y dogmático (Geertz, 1966). En esta obra, la más destacada de su trayectoria investigadora, escrita cuando Geertz empezó su aventura en Marruecos, entre 1966 y 1968, describe la religión como

un sistema de (se) sentidos a través de lo cual la gente interpreta la experiencia y orientan sus conductas (Rachik, 2012, p.195).

Lo que interesa al autor en dicha obra son las diferentes orientaciones religiosas que definen el islam marroquí comparado con el islam indonesio. Geertz es uno de aquellos investigadores, antropólogos y etnólogos, que han planteado un prisma etnológico consistente en que a través de lo local o lo particular (un país o nación) se puede llegar a lo global o lo universal, apostando por la incorporación al trabajo de terreno y la observación directa, así como la inserción del propio investigador en el grupo estudiado.

El autor parte del análisis de las particularidades que a partir de las cuales constituyen sus generalizaciones. No obstante, el dilema reside en la forma de identificar los casos particulares, así como la manera de establecer, teórico y empíricamente, los lazos entre lo particular y lo general. Geertz, puso el periodo entre 1050-1450 como periodo de la formación de la nación y el islam marroquíes. Para el autor los santos y los políticos, tanto en la ciudad como en las tribus, han sido las figuras centrales de la sociedad marroquí.

En cuanto a la línea de Eickelman “l’islam marroquí” se inscribe en el marco de un proyecto de construcción de una configuración religiosa global partiendo de lo local. Este etnólogo realizó un trabajo de terreno o empírico entre 1968 y 1970 eligiendo una localidad de tamaño pequeño (Bayad provincia de khouribga sur este de Casablanca) por ser la sede de la *Zawiya cherkawiya* y un punto de peregrinaje. El análisis del autor pone el acento en el rol y la ideología de los santos y en los conceptos derivados de esta última como son el

Mektub (voluntad de Dios), el pudor (*Hya*), La razón (*Aql*) y la obligación (*Haqq*) que a través los cuales los marroquíes conciben la realidad social.

Rachik, Tozy y El Ayadi (2005), observan que la elección de los objetos de estudio como las cofradías, el culto de los santos y el islam popular etc., obedecían a una opción conservadora. Sin embargo, reconocen la existencia o la detección de elementos de innovación a la hora de construir las teorías antropológicas y etnográficas, así como los temas de estudio como fenómenos religiosos. Se refería, en este contexto, a los antropólogos americanos que realizaron trabajos de campo en Marruecos entre 1967 y 1978.

Examinaron los fenómenos religiosos a partir de aproximaciones recientes en el campo antropológico. Se trata de estudios detallados sobre los diferentes aspectos de la cofradía: historia, estructura espacial, organización interna, ideología religiosa y prácticas rituales. Otra novedad que, también, merece acordar consiste en el tamaño de los grupos objeto de estudio. Son ciudades pequeñas o medianas (Sefrou, Bayad, Meknes etc.). Ello se inscribe en la nueva dinámica de investigación antropológica, a saber, trabajar sobre/con una comunidad urbana más compleja que la comunidad tribal y rural.

La escuela nacional y el campo religioso en Marruecos

Hemos de señalar que tampoco los antropólogos marroquíes han sido la excepción respecto a los enfoques conservadores a la hora de elegir o seleccionar sus temas de investigación. Cualquier lectura a las obras publicadas en las dos últimas décadas, se constata que los fenómenos religiosos estudiados parecían los mismos que los tratados por la antropología colonial (cofradías, máscaras, sacrificio, culto de los santos, ritos de paso, viajes etc.).

Ahora bien, la tendencia de la antropología marroquí actual permite reconstruir los objetos tradicionales de la antropología de la religión de otra manera, nos referimos aquí a los trabajos de Pascon, Hammoudi, Tozy, Bourquia, Naamouni, Rachik etc. La nueva tendencia antropológica marroquí se centra en la observación de las prácticas colectivas. Dicha coyuntura académica se ha marcado por la presencia de las obras históricas, sociológicas y literarias respecto a la religión en Marruecos, sobre todo a partir de los años ochenta del siglo pasado.

Estas disciplinas estaban dominadas por estudios consagrados particularmente al papel de la Zawya y el sufismo en la historia religiosa de Marruecos (Farhat, Chadli Taoufik etc.). Creo que este cúmulo de conocimientos multidisciplinarios sobre el sufismo, la santidad, etc., permitió entender diferentes aspectos del fenómeno religioso Marroquí sea a nivel del pensamiento (Mohamed Miftah) o político (Mohamed Hajji, Kabli y Berradi) o a nivel antropológico (Paul Pascon y Hammoudi). La importancia de apoyarse en estas ciencias estriba en el hecho de que investigó aspectos o fenómenos religiosos que han tenido un gran impacto en la vida social de los marroquíes en algunas épocas históricas.

Debido a estos estudios las relaciones tan estrechas entre la religión y los aspectos sociales, económicos y políticos a través de la indagación en Zawiyas (cofradías) la *Nasiriya*, la *Wazzani* y la *Samlali* utilizando conceptos y herramientas relativos a las ciencias sociales como lo es el concepto del capital simbólico forjado por Pierre Bourdieu.

Las ciencias políticas también han tenido cabida en el marco de aproximación de los fundamentos teológicos del sistema político marroquí. Fue John Waterbury con su famosa obra “Le commandeur des croyants” (el comendador de los creyentes, La monarquía marroquí y su élite) (Waterbury, 1975) quién ha sido el promotor de esta orientación que se ha convertido en una tradición politológica que hacía hincapié en la dimensión religiosa de la figura del Rey. La escuela marroquí, siguiendo la misma línea, centrándose en el texto constitucional diseñado y elaborado por un régimen que obedece a una lógica dual entre la **sharia** y el

derecho positivo. Por ello, los investigadores de la escuela han tratado este régimen marroquí desde el derecho jalifiano (Agnouch, 1986). Estaban fascinados por el estatuto político religioso del rey/ califa y se han interesado por la relación de este con la comunidad (**Umma**).

Los politólogos, con sus trabajos, han contribuido a asentar la supremacía constitucional de la Institución monárquica respecto a la esfera teológica. Los politólogos, efectivamente, han analizado el poder absoluto del monarca apoyándose en el artículo 19 de la Constitución. Uno de los investigadores que han aproximado y han puesto el acento en esta relación entre la religión y la organización del poder es Abdellatif Menouni, con Mohamed Moatassim (actual consejero del palacio) que asentó una doctrina proponiendo una exégesis del polémico artículo 19.

Otra disciplina que demostró su interés al campo religioso marroquí es la sociología política iniciada por los estudios de Bruno Etienne nombrado profesor en Casablanca (1978) en un contexto dominado por la revolución iraní. Después de los años 90 del siglo pasado, la religión se ha convertido en el eje central de cualquier explicación de los retos políticos.

Además de los trabajos de Mohamed Tozy, Mohamed Ayadi y Mohamed Darif respecto a los movimientos islamistas en Marruecos han surgido tesis tratando el aspecto religioso del sistema político marroquí hasta el punto que, se puede decir, la variable religiosa acabó por ocultar las otras dinámicas que podrían explicar la naturaleza del sistema política marroquí. La instrumentalización de lo religioso en el campo político ha sido aproximada a través de una descripción del proceso de monopolización de la producción de los valores.

Las investigaciones sociológicas en general y aquellas que tratan la religión en particular son escasas. En cuanto a las que se refieren a Marruecos independiente, la investigación la más antigua es aquella dirigida por Adam en 1961. Al final de los años 1990 Bruno Etienne inicio dos campañas de observación sobre las prácticas religiosas en Casablanca. Tozy (1984), en su tesis doctoral (*Champ et contrechamp político-religieux au Maroc*) reproduce ciertas cuestiones planteadas por Adam sobre las relaciones con lo religioso.

Desde mediados de los años noventa, nos encontramos ante una multiplicación de los trabajos relativos a la investigación sociológica. En 1996, una investigación sobre las prácticas y los valores religiosos ha sido realizada sobre una muestra de 800 estudiantes y alumnos de Rabat. Se trataba de la expresión religiosa de esta categoría de la juventud en su relación con lo sagrado, la familia y la tolerancia etc. (Bourquia, El Harras, El Ayadi Rachik, 1996, en Rachik y otros, 2005)

La investigación de Survey (2001), además de otros países europeos se ha desarrollado también en Marruecos, se trabajó sobre una muestra de 1200 personas de más de 18 años de edad. La encuesta abarcó varios ejes, uno estaba reservado a la religión y la moral. Dicho eje, a su vez, consistía en preguntas relativas a las creencias (paraíso, el mal o el bien, el infierno el alma etc.), las prácticas religiosas, las relaciones entre la religión y la política etc. En 2004 otro equipo marroquí realizó otro estudio sobre los valores, lo primero a nivel nacional, sobre la familia, la tradición, lo religioso y lo político. Según uno de los directores de este estudio, a saber, Rachik, el objetivo de dicha investigación era llegar directamente al “consumidor” religioso.

La cultura marroquí o el alma marroquí

A juicio del antropólogo Rachik (2016), cuyos trabajos nos han servido mucho para dibujar un perfil cultural del marroquí en lo cual se refleja la cultura marroquí a través de su lectura a las obras de dos antropólogos, Hardy y Brunot. Rachik observa que al principio del siglo XX la existencia de la categoría “cultura marroquí” estaba relacionada con los marcos

teóricos de los autores que contribuyeron en su elaboración. Doutté, en su libro “Magia y religión” la define como “algo incómodo a definir como lo que nos llamamos civilización”. Sabemos que el objeto del libro de Doutté era la civilización musulmana en África del Norte o el Magreb con lo cual daba importancia a las ideas, los ritos relacionados con la magia, el sacrificio, el carnaval etc. Dicho de otra manera, Doutté, como otros, estaba preocupado por el debate teórico que por el estudio etnográfico del grupo local. A semejanza de James Frazer, Tylor y Mauss intentaba relacionar los hechos observados localmente con el pensamiento universal. Por ello, Rachik recalca que hasta el principio del siglo XX la investigación sobre la cultura local sea tribal, marroquí, arabofona o bereberofona no estaba todavía al orden del día.

Los etnólogos que intentaron describir la cultura y la sociedad marroquíes no eran capaces de liberarse de la concepción universal aplicándola en el caso marroquí. Se trata aquí de los trabajos de Westermarck que, estudiando por ejemplo rituales como la celebración del matrimonio, lo consideraba como fuera un detalle local que merecía la pena describirlo, pero al fin y al cabo no es que una ilustración universal.

La incorporación de Luis Brunot, inspirado en los estudios de la psicología colectiva, en el debate dio la vuelta a la tesis de sus predecesores rechazando el hecho que existe una cultura (mentalidad) universal sino características de una cultura o mentalidad marroquí que se diferencia de la europea. Al descubrir que existen varios tipos de marroquíes; árabes, bereberes, el campesino, el urbano, el negro, el judío converso etc., intento buscar los rasgos comunes de estos tipos para llegar a las características del grueso de las masas del pueblo.

A juicio de Brunot

La mentalidad del marroquí está reducida a unos rasgos psicológicos como la impulsividad, la vanidad, el deseo de aparentar, el amor propio exagerado (,) y la sensualidad. Los marroquíes son extremistas en todo. Son impulsivos, exageran siempre (...) esta característica explica los contrastes de generosidad y de avaricia, de coraje y de pánico (...) a la mínima noticia alarmante veraz o falsa las tiendas cierran sus puertas, liquidan a precio barato, es decir el pánico. (Brunot, en Rachik, 2016, pp. 341-353)

Brunot añade

los alumnos se incorporan a la escuela, quieren saber todo, aprender todo, los programas no son cargados, las jornadas son cortas y las vacaciones son largas. Este fuego dura un mes o dos y luego el alumno desaparece (Brunot, en Rachik, 2016, pp.341-353).

Para Brunot

el marroquí es epicúreo, sea de la montaña o de los llanos, campesino o urbano, busca el goce o el disfrute material (...) es susceptible...está materializado pero muy religioso (Bruno, 1923, en Rachik, 2012, pp. 341-353).

Brunot, en 1920, expuso en un discurso dirigido a las instituciones de enseñanza indígenas reunidos en Rabat su proyecto de investigación sobre la psicología marroquí. Reveló algunos aspectos de dicha psicología “el marroquí no acepta jamás lo precipitado y lo angustioso, elude educadamente, y no se deja calmar, cualquiera que le busque debería de armarse de paciencia” el autor añade describiendo el alma del marroquí confirmando que éste sea de la montaña o de la ciudad es muy placentero, el urbano rico busca el placer en un buen baño, el confort del sofá, la música andaluza, el té servido por mujeres negras. Los pobres se conforman con tomar el té, el cannabis o el vino. Son estas características que explican la presencia de miles de prostitutas en las ciudades.

El carácter dominante de la inteligencia del marroquí consiste en su memoria. Los jueces y los sabios no necesitan códigos, tienen todo controlado en la cabeza. Son enciclopedias jurídicas vivas, pero se trata de una inteligencia receptiva que conserva lo que le viene de fuera sin capacidad de crear ni imaginar. El marroquí es excesivamente religioso, todo el tiempo vive en un mundo dominado por las fuerzas sobrenaturales, los espíritus, el mal del ojo y la baraka. El campesino acompaña sus trabajos de ritos para convertir a las fuerzas ocultas favorables. El comerciante pronuncia fórmulas piadosas antes de abrir su tienda. (Rachik, 2012, pp.131-132)

En cuanto a otro autor, Hardy, ha introducido dos nociones que le ayudaron a trazar las fronteras de la cultura marroquí, la de “país” y la de “pueblo”, para él, Marruecos es un país gracias a la defensa o fortaleza geográfica que le protege, el mar, la montaña, y el desierto. En este “país” vivía y vive un “pueblo”. El autor confirma que

En Marruecos hay un tipo marroquí, de origen y de aspecto esencialmente bereber, un pueblo que conlleva algunas variedades, pero todos los miembros guardan un aire de familia y durante mucho tiempo han hablado la misma lengua, el bereber (Hardy, 1926, en Rachik, 2016, pp. 341-353).

Hardy destaca también del individualismo histórico de Marruecos que consistió en la independencia respecto a los romanos, los árabes y los turcos. Hardy. Criticó también los estudios que calificaron a los marroquíes según atributos religiosos y culturales vagos, islam, Oriente, África. A juicio del autor, no hay que atribuir a los marroquíes los rasgos generales del islam. Habla incluso de un islam marroquí marcado por un temperamento indígena justificando su aproximación invocando los fundamentos geográficos, históricos y sociológicos de un país en lo cual vivía y vive todavía, como hemos indicado anteriormente, un pueblo, al contrario de otras regiones de África donde vive agrupaciones poblacionales heterogéneas (Hardy, 1926 en Rachik, 2016).

Rachik, ha sido muy crítico respecto a la aproximación de Hardy y Brunot que, a su juicio, no es que un ejemplo más del posicionamiento intelectual cara a la cultura de los pueblos colonizados basada en los estereotipos ilustrados por ejemplos. La identificación de los rasgos psicológicos de los marroquíes queda basada en fundamentos imparciales. El método de Brunot, para Rachik, es simplemente ilustrativo, su descripción psicológica al marroquí es contradictoria porque no se puede ser generoso y al mismo tiempo avaro. En cuanto a Hardy, Rachik opina lo mismo porque ha retomado la misma psicología iniciada por Brunot (Rachik, (2016).

Geertz, fundador y uno de los pioneros de la antropología interpretativa, estudio la cultura y la sociedad marroquíes. Su aterrizaje en el país, en la ciudad de Sefrou fue fruto de pura casualidad, fue a raíz de una sugerencia de un compañero que comparto con él una conferencia en Inglaterra en el verano de 1963. Entonces los estudios de la antropología sobre Marruecos están centrados en el campo y la tribu. Geertz era el primer antropólogo que trasladó la antropología en nuestro país a la ciudad.

Antes de llegar a Marruecos, el autor publicó estudios sobre la ideología y la religión. Había que esperar hasta los años 70 (es) cuando plasmó su concepción teórica respecto a la cultura adoptando un concepto semiótico de la cultura, con lo cual, para Geertz, la cultura es un conjunto de textos que el antropólogo se esfuerza por leer.

Geertz, publicó dos obras sobre Marruecos, “Observar el Islam” (1968) y “Le souk de Sefrou” (2003), en las cuales parte de un postulado consistente en la homogeneidad cultural

de Marruecos. En el caso de nuestro país, dicha homogeneidad es históricamente muy antigua, sociedad urbana y sociedad rural no son que variaciones del mismo sistema cultural. Geertz hizo un esbozo histórico al pasado del país y llegó a la conclusión de que en Marruecos reinaban los santos y los hombres, mejor dicho, hombres religiosos que se convirtieron en líderes políticos.

El autor, a través de su lectura y análisis antropológico, concluyó que el rasgo característico y el punto de gravedad cultural de Marruecos residen en las tribus móviles y agresivas y no en las grandes ciudades como se puede imaginar. Es en las tribus donde surgieron las primeras olas de la civilización islámica, sobre todo el islam bereber, que marcaron la mentalidad del marroquí basada en el islam del culto a los santos, la austeridad moral y el poder mágico. Ello se nota tanto en los callejones de Fez y Marrakech como en el Atlas y el Sahara (Geertz, 1968, en Rachik, 2012). En su estudio sobre el “Souk de Sefrou” “Zoco de Sefrou”, Geertz, destacó también los rasgos generales de la sociedad y la cultura marroquíes.

A juicio de Rachik, la importancia de la aproximación de Geertz consiste en que la cultura no está estudiada en sí como sistema de símbolos, sino como dimensión de los procesos y de las acciones sociales. En dicha obra, Geertz ha trabajado sobre el concepto de la “nisba” (parentesco), lo ha considerado como construcción cultural que facilita solamente un sistema de clasificación según lo cual la gente se percibe y percibe a los demás. La nisba de una persona simplifica el proceso de investigación de un socio plausible que generalmente pertenece a la misma tribu.

Crapanzano, realizó trabajos de campo en Marruecos en los años 1967-1968, aproxima el sistema cultural centrándose en cómo los símbolos se utilizan y se viven por los individuos. No busca en destacar la cultura marroquí de la vida de una persona sino ver como un marroquí, que sea un pobre analfabeto anormal (mjardel), utiliza los símbolos culturales de los cuales dispone articulando a su experiencia. El autor, describe la infancia de su interlocutor, su familia, su trabajo, su enfermedad, su relación con la muerte, así como con las mujeres. Todo ello era para llegar, superando el marco biográfico, a detectar los rasgos de la cultura marroquí. Crapanzano, se centró en el mundo de los espíritus (dyins), estudiando el caso del matrimonio de Tuhami, su interlocutor, con una mujer espíritu.

El autor, asocia el mundo de los espíritus, los santos y los santuarios, a través de la persona de Tuhami, con el mundo del marroquí en general. A su juicio, lo que el occidental considera como algo interior, psicológico, el marroquí, al contrario, lo percibe como exterior, prueba de ello es que Tuhami se considera víctima de los santos y los espíritus. Así que la atracción sexual, el miedo, las obsesiones (etc.) que el occidental lo achaca a la psicología, el marroquí lo explica en términos de posesión de los espíritus (Crapanzano, 1980, en Rachik, 2012).

Crapanzano, apoyándose en los estudios de Eickelman, considera que el principio de reciprocidad es favorecido en la cultura marroquí por medio de la vergüenza. El ritual de “ar” se aplica a la gente que no cumple con su obligación. También, las ofrendas que se sacrifican en los santuarios de los santos se consideran “ar”. Para westermarck la palabra “ar” significa literalmente “vergüenza”. En el contexto cultural marroquí cuando una persona se dirige a otra con la expresión “el ar sobre ti” “al ar alik” hay que entender que la segunda persona, en el caso de incumplir lo que le pedía el primero será objeto de maldición causado por el “ar”.

En otro contexto, decir “soy en vuestro ar” significa que eres maldito si no me ayudas. En la simbología del contexto cultural marroquí este concepto, el ar, se expresa en varias formas. Por ejemplo, tocar el turbante de un hombre o sacrificar un animal en el umbral de una casa significa que hay que satisfacer la demanda del suplicante. El “ar” se puede convertir en una manera de humillación al suplicante que se expresa de varias formas. Por ejemplo, ponerse

al suelo, besar el suelo con las manos atadas detrás de la espalda, ennegrecer la cara con el hollín, manchar la ropa, la cara o el cuerpo con el estiércol de vaca o cortarse el cabello por una mujer (Westermarck, 1968, en Rachik, 2012).

La noción de la brujería o “sihr” nos parece un elemento esencial a la hora de describir esta amalgama que es la cultura marroquí. La palabra “sihr” procede del verbo “Sahara” que significa algo que se impone hasta que la persona que lo ve cree que lo que ve es real. En la percepción del marroquí “shur” con H aspirada se refiere a todos los ritos que provocan los cambios nefastos en la persona, sea su bienestar, sus sentimientos, su comportamiento o su salud (Radi, 2014).

La brujería es una práctica que existía antes de la avenida del islam. Desde el punto de vista de esta religión la brujería es ilícita “haram”. El sihr o shur es lícito “halal” siempre cuando se utiliza como fórmula para curar. Mahoma practicaba exorcismos para esta finalidad, pero a la hora de utilizarlo para hacer daño o cuando el brujo se atribuya poderes que son exclusivos de Dios ya se considera ilícito. La brujería, aunque está condenada en el islam, sus practicantes la perciben sólo como un pecado. Se consideran buenos musulmanes, rezan, hacen el ramadán y ruegan Alá de perdonar sus pecados.

El sentido común quiere que la brujería sea un campo femenino, de ahí viene la expresión “prácticas de mujeres” “amal nsa”. Para ellas, la brujería es un arma de doble filo, para defenderse y proteger la estabilidad familiar, en contra del esposo para que no se case y evitar el divorcio, también se usa para eliminar la “dictadura” de la suegra, así como hacer a un varón atractiva una chica con la finalidad de casarse con ella, para forzar un divorcio odiando a los hijos o convertirlo impotente sexualmente.

El mundo de la brujería es tan vasto que aborda casi todos los aspectos de la vida, por ejemplo, se usa en el trabajo contra los colegas por motivo de envidia o para que los hijos de la vecina no tengan éxito en los estudios o en el trabajo. La brujería se utiliza de las dos maneras tanto para impedir como permitir, es decir que una madre puede practicar este ritual para hacer daño como para hacer el bien, por ejemplo, hacer a los hijos atractivos, que tengan mucha facilidad y suerte a la hora de encontrar trabajo, esto se llama en la jerga de los brujos “qbul” “atracción” (Radi, (2014).

Las recetas de la brujería son variadas y complejas, la mayoría de las mujeres que la practican lo saben de memoria, otras lo apuntan en cuadernos que circulan entre ellas. En Marruecos existe, igual que la medicina, brujería para ricos y otra para pobres. Las mujeres con poder adquisitivo modesto se conforman con acudir a los brujos locales mientras que las ricas permiten el lujo de buscar brujos muy reputados en las capitales del país. Radi, cuenta que una de sus informantes llegó a pagar hasta 2000 euros por una receta compleja compuesta de cerebro de la hiena que la mujer preparó para su marido con la finalidad de que “no escuche nada más que lo que diga ella y no lo que manda la suegra, así como que sea fiel a su matrimonio y no tener ninguna relación fuera del matrimonio” (Radi, (2014).

El adjetivo *brujeado*, se aplica a alguien que esté enamorado de una mujer además que lo demuestra, se dice que en marroquí “katbat lih and l fkih” “que le ha escrito en el fkih” o “se lo ha tomado en la sopa” “sharbatu lih fi lahrira”. A la mujer que tenga amante fuera del matrimonio a sabiendas de su esposo, se dice que el marido comió el cerebro de la hiena o del burro porque ambos animales se conocen por su torpeza y obediencia. Para los marroquíes tachar a alguien de burro o de hiena es lo peor de los insultos que pueda escuchar uno.

Las enfermedades que se atribuyen a la brujería se dividen en tres categorías: “el tukul” que procede del verbo “akala” “comer” éste causa enfermedades por la brujería que traga, o sea está asimilado al veneno. La víctima de esta categoría suele sufrir síntomas físicas o

psicológicas que afectan su salud. “Lo tqaf” es sinónimo de impotencia sexual en los hombre y esterilidad en las mujeres. Lo tqaf puede ser parcial, o sea el hombre no puede tener relaciones sexuales que con su esposa o su amante o total. En un estudio de Mohamed Bouhali realizado en el hospital psiquiátrico de Marrakech el 30% de los pacientes mentales atribuyen su impotencia sexual “al tqaf”.

Radi (2014), nos explica una práctica de tqaf diciendo que será suficiente, para convertir a un hombre impotente, separar las dos partes de unas tijeras nuevas, ocultar cada parte en los extremos de un umbral o habitación, luego llamar a la persona para que entrara diciendo si, paso siguiente, volver a juntar las dos partes de las tejas sin que el hombre los viera y enterrarlas en una tumba que nadie visita. Radi añade que para curar a dicha persona hay que buscar y sacar las tejas de la tumba enseñándolas al interesado.

El “eshem” procede del verbo shamma que significa oler. Esta enfermedad suele afectar los niños de 0 a 40 días o según otras fuentes de 0 hasta que el niño le salga dientes. Dicha enfermedad está relacionada de una brujería que se llama “surra” que es una bola que contiene ingredientes que sueltan mal olor y por lo tanto causan la enfermedad. Esta bola la suelen llevar mujeres a la hora de visitar al recién nacido para dar la enhorabuena a su madre. Se puede proteger al niño de esta brujería echándole unas gotas de la sangre de sacrificio de la fiesta del cordero al frente o llevarle al curandero que le da con puntas de fuego en la frente o el vientre (Radi, 2014). La brujería se puede curar a través de un fkih (cura) que suelen utilizar los versículos del Corán, las videntes o los brujos.

Existe otro elemento en la cultura popular marroquí que está presente con fuerza en la mentalidad colectiva que es el “dyin” singular de “ynun” los espíritus. La palabra viene del verbo “yana” que significa cubrir u ocultar, es decir, algo que se ve. Existía antes del islam, aunque está citado en el Corán, se decía que los poetas del periodo preislámico eran poseídos por “ynun” o “shaytan” el satán que le inspiraba en su poesía. En el libro sagrado, el Corán contiene un versículo que se denomina Surat al yin que certifica la existencia de ynun e indica que dentro de éstos hay musulmanes y no musulmanes.

El Corán afirma que el hombre se ha creado de arcilla el yin se ha creado de fuego. Según la tradición, son los primeros habitantes de la tierra, pero como eran desobedientes a Alá éste le enviará ángeles para combatirlos, siendo vencidos se exiliaron al mar. Se cree también que viven con el hombre con quien comparten la tierra. Las gentes dan más credibilidad a la última versión.

Según el imaginario colectivo marroquí, ellos también igual que el hombre, comen los huesos y el arroz. Si bien la literatura confirma que mastican y tragan, otras fuentes afirman que se alimentan solo con el olor de estos alimentos. Suelen tener relaciones sexuales tanto con su género como con los seres humanos. Procrean igual que el hombre con la diferencia que si el ser humano pare un hijo el yin puede parir hasta diez. Se cuenta que el profeta tuvo con ellos varias conversaciones. Tuvieron una organización social igual que los árabes, es decir, tenían una estructura tribal, estaban gobernados por reyes, preferían vivir en lugares sucios y húmedos como los Hammams o lo que se denomina (baño turco) y la basura, así como en sitios en los cuales haya sangre como los mataderos (Radi, 2014).

A juicio de Chelhod (1964), en la época preislámica el beduino consideraba que los yins eran los propietarios de la tierra, por ello, no se atrevía a montar una jaima o edificar una casa antes de sacrificar una ofrenda al dueño del lugar, es decir, el yin que vivía en él. Los yin desaparecen en el día y salen por la noche. Los árabes les saludaban con la siguiente expresión “qué la tiniebla os sea leve”. El pensamiento mitológico árabe imaginaba al yin como si fuera un monstruo, que se disfraza en varias formas o aspectos. A veces suele tener aspecto

humano y piernas de burro, a veces cabeza de gato y lengua de perro. Para engañar a los viajeros se disfraza en una mujer bella. Por ello, los árabes evitan frecuentar los sitios aislados por la noche por miedo de estos seres ocultos y dañinos.

No todos los yins son dañinos, entre ellos los hay que son buenos, que creen en Dios, practican el peregrinaje y pactan con el ser humano la guerra y la paz. El Corán confirma que son seres que adquieren una capacidad sobrenatural para seducir a la gente, son más simpáticos que el ser humano, tienen las mismas necesidades fisiológicas que el hombre, es decir, comen, beben, practican el sexo, procrean y mueren (Chelhod, 1964).

Para el marroquí de a pie los yins son considerados como criaturas malignas que atacan al hombre provocando en él enfermedades graves difícilmente curables. Estas enfermedades se denominan “sar’a” y la persona que le toca se llama “masrue”. La palabra significa la inclinación patológica de una parte de la cara a un lado, además de la locura, la parálisis, la epilepsia. Significa también las sesiones o las prácticas a las cuales se somete el paciente “masrue”. Consisten en la lectura de versículos coránicos en los oídos del enfermo por ejemplo la frase “en nombre de Dios” y paso siguiendo dar orden al yin para salir del cuerpo de la persona como lo hizo el profeta cuando dijo” sal enemiga de Dios, soy el profeta de Alá” en el caso de que no quiere salir hay que atacar pegando con palo al paciente, de la mano de un fkih (cura) hasta que el yin salga del cuerpo del masrue.

Hemos de destacar que los yins tienen varios nombres, como amigos de Dios, los dueños del lugar, aquellos que no se puede nombrar, en nombre de Dios, nuestros señores, gente de Dios, los vientos, aquellos a quienes nos pertenecemos y los musulmanes. Los dyins se convierten en inofensivos durante el ramadán, mes en lo cual se transforman en cautivos de Dios.

Como hemos adelantado arriba, estos espíritus se disfrazan en animales o seres humanos como es el caso de “Aicha Kandicha” que se circula por la noche disfrazando en mujer guapísima para satisfacer sus deseos sexuales insaciables buscando a hombres (Chelhod, 1964).

Existe una creencia bien extendida en imaginario colectivo de los marroquíes consiste en que Alá convierte por la noche a algunas viudas en yinilla, (femenino de yin). Se sabe, según la tradición marroquí, que la viuda debe de respetar unas reglas durante 150 días después del fallecimiento del esposo, periodo en lo cual debe vestirse de blanco, no salir de su casa salvo en casos de obligación (y entonces debe de volver a su hogar antes de la noche), no debe maquillarse y abstenerse de cualquier relación sexual. En caso de violar esta regla, o sea tener relación sexual Alá la castigará convirtiéndola en yinilla en con aspecto humano, pero con piernas de cabra errando por noche en los cementerios arrastrando cadenas en sus pies. Se denomina “baghlet lqbur” “la mula del cementerio”

Con la finalidad de mantener una cohabitación pacífica con los yins y evitar las enfermedades y las desgracias, hay que seguir algunas reglas por ejemplo a la hora de inaugurar una casa hay que sacrificar un animal en la entrada, citar el nombre de Dios y de su profeta cada vez que entremos en los servicios y al Hammam “baño turco”, evitar verter el agua caliente en el suelo y en las alcantarillas para no quemar a los yins que viven en ellos. Además, no hay que dejar a los bebés solos para evitar el daño de la yinilla denominada “um sebian” “la madre de los niños”.

Existe una idea también respecto a este mundo de los espíritus en la cultura popular marroquí consistente en la palabra “mamluk” “poseído”, ello se refiere a aquella persona cuya situación social presenta una anomalía, o sea los solteros que no se casan nunca o aquellos que fracasan cada vez que contraigan matrimonio. En estos casos se dice que son casados con una yinilla y que ésta que fastidia las tentativas de estas personas a la hora de buscar una pareja. Esta concepción de poseído se aplica también en los casos de las mujeres que suelen

dirigirse a las videntes que les indican el nombre y el color del yin que las posee. Por ejemplo, el yin Sidi Hammu prefiere el rojo, Lalla Malika el morado, Sidi Mimoun prefiere el negro, Lalla Mira el amarillo etc (Radi (2014).

Una vez esta diagnosticado el caso, el poseído tiene que someterse a sesiones de trance bajo los ritmos de música de Gnawa u otros de los seguidores de un santo. Es un ritual en el cual la persona poseída entra en trance y empieza a dar golpes en la cabeza, en el pecho, tira el cabello y la ropa. Al llegar al “clímax” de la sesión se queda inconsciente y tirado en el suelo. Entonces se cree que ya está liberado y que el yin ha abandonado su cuerpo.

El mal del ojo “el ain” se considera una creencia muy arraigada en la cultura marroquí. Alcanza tanto a hombres, animales como a objetos. A juicio de (Elworthy en Koubanioudakis, 2009) esta práctica es una de las más antiguas y las más extendidas, su existencia remonta a Egipto antiguo y en la escritura de Grecia, Roma clásica, así como en el Corán y la Biblia. Los griegos antiguos utilizan la palabra “baskina” para referirse al mal del ojo, en latín “la palabra “envidia”, estas palabras como confirma el autor son relacionados con la influencia hostil de las ganas o el deseo.

Para el imaginario colectivo el mal del ojo tiene un poder destructivo, provoca la enfermedad, las disputas entre familiares, amigos y vecinos y hasta arruinar un comercio etc. En el dialecto marroquí, se dice que fulano “madrub bi l ain” “golpeado por el mal del ojo”, de aquel que emite el mal se dice que su ojo es malo “inu jaiba”. La literatura musulmana que trató esta cuestión ha hecho del mal del ojo la consecuencia de la mala naturaleza interior del hombre.

Es decir, que existe personas “venenosas” cuyos ojos emiten veneno a la hora de echar la vista en un ser u objeto que les gustan. Hemos de confirmar que el acto del mal del ojo no es ni voluntario ni consciente, tampoco del todo dañino porque existe lo que se llama el mal del ojo del amor. El ojo en si no es la fuente del mal pero el factor causante, o sea no es que una expresión metafórica porque la verdadera fuente del mal reside en el alma humana, por ello, muchas veces nos encontramos ante el binomio ojo/alma (ain/nafs).

El sentido estricto de la palabra nafs es aliento y su identificación con el ojo por los etnógrafos no es más que una metáfora que no tiene nada que ver con la realidad. En Marruecos esta creencia es muy extendida, se transmite de generación a generación hasta el punto de que encontramos a jóvenes cultivados que creen en ello. Para protegerse del mal del ojo la gente suele poner la mano de Fátima” jmisa” en la puerta de las casas o comercios, así como collar en el cuello.

Hemos de recalcar, siguiendo esta escala de elementos de la cultura marroquí que ésta está repleta de valores y componentes que al final se desembocan en la configuración de la identidad colectiva del grupo. Otro elemento que hemos de integrar en ello es la “milla”. La palabra significa la intención, los marroquíes dicen “nilla ahsan men al amal” “la buena intención es mucho mejor que la acción”, la persona que practica el Ramadán debería de tener la nilla antes que se levante por la mañana, su ayuno no será valable porque no tuvo la intención de hacerlo. Además, existe un dicho” hadith” del profeta que dice “las acciones no tienen credibilidad que a través de las intenciones”.

Los contextos en los cuales se usa la palabra son múltiples, entre ellos la creencia, o sea en el sentido de tener confianza en. Hay un proverbio marroquí que refleja la importancia de este valor en la mentalidad del marroquí “dir nilla o naass maa halla” “tenga fe y duerma con él serpiente”, la nilla en este contexto se define como un estado psíquico de creencia y de fe absoluta que garantice la eficacia de la cura de una enfermedad. Son varias las expresiones

que reflejan este contexto en el lenguaje marroquí cotidiano, por ejemplo, “tengo la nilla en los médicos o en los fukahas o en las videntes”. (Radi, 2014 pp. 200 y sig).

Radi, advierte que hay que diferenciar entre los dos sentidos del verbo creer. Existe la creencia en Dios que es algo permanente y constante y la creencia en sentido secundario, en una persona, que es provisional y momentánea, porque nuestra creencia en una vidente o un fkih, cura, puede empezar siendo fuerte y con el tiempo por las razones que fueran se pierde esta confianza.

Hemos de señalar que la nilla exige tener fe ciega en la persona, cura, médico o vidente, o el objeto. Si no tenemos la nilla a la hora de acudir a una vidente la adivinación no tendrá resultado. Lo mismo, en el caso del fkih su talismán no tendrá efecto. Hemos de constatar que la gente que recurre a éstos para curarse cree también en la medicina moderna o la biomedicina, pero cuando se trata de una enfermedad como la epilepsia la gente popular o de a pie consideran que este tipo de enfermedades no es asunto de médicos sino de fukahas, videntes o los santuarios de los santos los más reputados en este tipo de curación como “Bulla Omar” o “Bulla Rahal” en la región de Marrakech, porque se trata de espíritus como los yins. De niño y todavía he escuchado en varias ocasiones estas confirmaciones.

Eickelman (2005), ha hecho hincapié en otros componentes de esta cultura como el término “hshumilla” para castellanizar la palabra, que significa pudor o vergüenza. Es el comportamiento social correcto de una persona dentro de la organización en la cual actúa. Puede ser sinónimo de respeto, consideración, prudencia etc. Se dice que fulano carece de “hshumilla” cuando se pilla fuera de la imagen que la gente, a la que guarda respeto, esperaba tener de él.

Poseer hshumilla significa en otro contexto ser maduro. La hshumilla se adquiere en la edad de la pubertad. Este valor se inculca a través el proceso de socialización dentro de la familia, los parientes y los ajenos también de la familia. Pero la persona que desempeña el mayor papel en esta tarea es el padre que marca el comportamiento del niño en cada situación hasta el uso del castigo físico para obligar al niño a seguir las pautas que dicta el padre.

La hshumilla se manifiesta en varias situaciones como en la jerarquía que se da en el grupo entre las personas como sentarse lejos de la gente con estatus social de prestigio y evitar cualquier encuentro innecesario con ello. También las formas de recibir a los invitados o cuando los hijos saludan a los padres, los tíos y el Rey besando la mano se consideran gestos de respeto y hshumilla. En cuanto a la falta de ésta consiste en cualquier comportamiento que se comete fuera de las normas de la moralidad colectiva como por ejemplo la traición matrimonial, la homosexualidad, el fraude o el robo in fraganti, sobre todo cuando se infiltra al público (Eickelman, 2005).

Componentes de la religiosidad musulmana y particularidades culturales

Esas expresiones de religiosidad presentan en Marruecos particularidades asociadas al campo religioso de lo que se denomina “el islam marroquí” que no se comparten con el islam en general sino con el islam magrebí que adquiere características específicas debido a la propia evolución histórica de dicho islam.

La herencia pagana en las creencias y prácticas religiosas en la sociedad marroquí

Según Westermarck (1968, en Mondib, 2010) dicha herencia consiste en un conjunto de creencias y rituales antiguos cuya gran parte se incorporó al islam y el resto sigue siendo presente en las prácticas y los rituales de los musulmanes pese a la oposición de los fukahas (doctos del islam). El autor explica la persistencia de esa herencia por dos factores: por una parte, el paganismo árabe que era muy expandido en la isla arábica y al conjunto de las creencias y prácticas religiosas dominantes en las tierras conquistadas por el islam por otra. En el caso de Marruecos, Westermarck considera que hubo cambios que afectaron a las creencias de los bereberes con la llegada de los árabes. Estos no trajeron con ello a la nueva religión (el islam) sino también tradiciones y costumbres que eran prohibidos por el islam como por ejemplo el duelo violento que consiste en arañar la cara, auto golpearse etc.

Westermarck (1968, en Mondib, 2010) confirma que los beduinos árabes que se instalaron en los llanos en el siglo XI no eran totalmente comprometidos con las reglas del islam prueba de ello la creencia en el satanismo, el mal de ojo, la maldición además de celebración del festival de “Achura” y “Boujloud” son todavía vigentes en las vivencias religiosas de los marroquíes.

La creencia en el satanismo existe en el norte de África antes del advenimiento del islam árabe en la zona. A pesar de la integración de la nueva religión en las antiguas creencias hasta el punto que no se puede distinguir entre lo antiguo y lo nuevo, Westermarck constata que existen indicios que nos permiten distinguir entre el satanismo norteafricano y medio oriental como lo es el sacrificio de las aves para satisfacer el deseo de los espíritus satánicos de origen Cartagena igual que “Aicha Kandicha” y su esposo “Hammu kiyu” que no son en la realidad que el Dios del amor “Astarté” y el Dios “Haman” cartagineses” (Mondib, 2010).

El mal de ojo es un componente destacable de las creencias bien expandidas en la sociedad marroquí, consiste en, de una parte, la manera de mirar que significa que el ojo es portador de deseos dañinos y la energía destructora supra natural que puede emitir el sujeto sin querer de otra parte. Los marroquíes están reconocidos por la creencia en el mal de ojo hasta el punto que obligaban a la persona que causaba el daño por su ojo a recompensar a las víctimas.

Por ello, se inventaron formas de protección del mal de ojo como la pintura, escultura, etc. Westermarck, confirma que el velo que llevan las mujeres no se explica solamente por el celo que suele manifestar el varón sino también para protegerse del mal de ojo. El autor concluye un denominador común entre todas las civilizaciones y pueblos hasta el punto que no se puede determinar precisamente su origen. La maldición es otra forma de las creencias paganas que todavía se practica en la sociedad marroquí sobre todo la maldición de los progenitores hacia los hijos, por lo tanto, consolida el poder paternal. Los investigadores lo consideran como una creencia muy antigua que se remonta a los orígenes de los pueblos árabes incluso los africanos antiguos.

El culto a los santos es un componente relevante del sistema de creencias de los marroquíes, aunque el islam no lo recomienda, prueba de ello es que el profeta Mahoma (Mohamed) rechazo totalmente considerarse como santo confirmando que era incapaz de hacer milagros, sin embargo, sus contemporáneos le han atribuido algunas puesto que no era razonable que un profeta, mensajero de Dios, tuviera menos poder que los rabinos y los religiosos paganos que se atribuyen milagros.

Puesto que la santidad era hereditaria entonces la gente creía que dicha santidad del profeta se trasladó a sus parientes. Así que el culto a los santos apareció en principio en las religiones

paganas antes de la llegada del islam que aunque era una religión monoteísta no ha sido capaz de limitar el desarrollo y la expansión de esta creencia (Mondib, 2010). Tanto el culto al santo como la “La Baraka” (El Don) han sido islamizados, esta última se considera más antigua que la religión mahometana puesto que existe en todas las religiones que ha conocido la humanidad de diferentes nombres pero con un único sentido.

En cuanto a “Achura”, que consiste en un ritual acuático y ígneo que tiene como finalidad la purificación, a pesar de la creencia dominante que Achura es una manifestación de duelo por el asesinato de Hassan y Hussein hijos de Ali Ibn Talib, tío del profeta, y a veces se considera como expresión de duelo por la muerte del profeta Mahoma al fin y al cabo se considera un ritual norteafricano que no tiene nada que ver con el islam. Esta manifestación ritual se celebra el primero del mes de Muharram que coincide con el primer mes del calendario musulmán, o sea la hégira.

El mismo Westermarck (1968, en Mondib, 2010), consolidando esta tesis, reconoce que el festival de Achura, primero, no se dio nunca en el medio oriente y segundo parece mucho al rito de “mediados de verano” bien conocido en los bereberes de entonces, antes de la llegada del Islam a la zona “Bu ylund” se celebra en una fecha posterior a la fiesta de la sacrificio “id al adha”, es un ritual preislámico que se remonta a la época de las famosas fiestas romanas saturnales que se anexó a la religión musulmana, prueba de ello es que los árabes del medio oriente no conocieron este tipo de festivales.

Westermarck rechaza totalmente las hipótesis de Edmund Douffé, Alfred Bel y Emile Laoust que identifican el festival “Bu ylund” con la tradición de matar al Dios de los vegetales bien conocida en la tesis de James Frazer por lo tanto no tiene nada que ver con la realidad marroquí. Westermarck explica que las escenas del festival son una manera carnavalesca de ironía en la cual la gente se rebela en contra de la sacralidad de la fiesta del sacrificio, por tanto, se considera una forma de oponerse a la nueva religión, o sea el islam. Hemos hecho hincapié en la tesis de Westermarck respecto a la religiosidad de la sociedad marroquí por diversos factores:

1. Porque se considera con Rivers, Boas y Haddon uno de los pioneros de la antropología empírica que intentó unir y coordinar la teoría con el trabajo de campo prueba de ello su apego a la realidad social, así como la descripción minuciosa de todos los aspectos de la vida cotidiana de los marroquíes.
2. Su perfecto conocimiento de la lengua de sus interlocutores o de los sujetos objeto de su investigación hasta el punto que, en Marruecos, elegía a la persona adecuada para enseñarle el idioma o el dialecto de cada zona que visitó en Marruecos. Por ello era uno de los defensores del uso de la lengua original del país objeto de estudio la cual considera un tema indiscutible para todos los antropólogos.
3. Su excesiva prudencia a la hora de buscar información empírica fidedigna sobre la sociedad marroquí comparando y verificando la información que posee los europeos respecto a Marruecos.

Por estos factores los trabajos etnográficos de Westermarck sobre Marruecos adquieren un valor excepcional, por lo cual se han convertido a un referente relevante en el campo de la sociología contemporánea pese a que se considera que no poseía una visión general de la religión como sistema de creencias y la cultura como un conjunto de símbolos y significados. Por ello, los críticos de Westermarck consideran que sus obras, a pesar de su valor etnográfico, no fueron capaces de explicar el marco interior de las creencias religiosas de la sociedad marroquí (Mondib, 2010, p. 279).

La religiosidad de la sociedad marroquí ha sido objeto de investigación no solo por parte de Westermarck, si bien se considera uno de los antropólogos y etnólogos que han dedicado un gran esfuerzo a indagar las creencias religiosas de la sociedad marroquí, sino también de la sociología y la antropología colonialistas que han sido objeto de críticas por varios ensayistas marroquíes sobre todo a partir de los años 60 del siglo pasado por su aproximación ideologizada a las sociedades magrebíes en general y la marroquí en particular.

Es decir, que las potencias europeas colonialistas, con la finalidad de facilitar y agilizar la maniobra de dominación, necesitaban estudios sociológicos que las pudieran suministrar conocimiento objetivo sobre el sistema social y religioso de la sociedad marroquí. Alfred Bel afirmaba:

que la gobernanza y la gestión de los indígenas de este país, así como cualquier dominación que se pudiera ejercer sobre ellos exige un conocimiento de sus creencias y tradiciones porque su mentalidad es religiosa en primer orden (Bel, 1938, p. 9 en Mondib, 2010, p. 28).

De hecho, la colonización empieza a recoger información sobre dichas creencias y tradiciones de la sociedad marroquí para facilitar la tarea de los militares y tranquilizar las tribus marroquíes para conquistarlas con menos coste posible.

Obviamente, si Francia pudo dominar políticamente y colonizar a Marruecos durante medio siglo es porque antes de todo alentó la investigación científica sobre el país en cuestión creando instituciones especializadas en el trabajo de campo y monográfico que abarcaba todas las zonas de Marruecos haciendo hincapié en la religión, prueba de ello es que la mayor parte de los trabajos y estudios realizados por la colonización francesa eran sobre la antropología religiosa.

Lo sagrado en la sociedad marroquí

Antes de abordar este tema en la sociedad marroquí nos gustaría hacer un breve esbozo de lo sagrado como concepto en general y en la cultura árabe musulmana en particular.

La noción “sacré” en francés procede del latín “sacer” que pertenece a la misma familia lingüística de la palabra “sancire” que significa limitado, prohibido que no se puede violar, objeto de respeto absoluto y en contra de todo lo que es impuro o profano.

En el diccionario árabe sagrado proviene de sacralización que se atribuye a dios “Alá” que es puro y el verbo sacralizar significa purificar. No es de extrañar que uno de los nombres de Alá en árabe, son un total de 99, lo sagrado que se refiere al eximido de los defectos.

Lo sagrado ha sido y es objeto de investigación de tanto los antropólogos, etnólogos, historiadores como el campo de la mitología. En la antropología, es un atributo que la sociedad atribuye a los objetos, lugares y hechos que se consideran dignos de respeto. Por ello, la sociedad estableció un sistema de ritos religiosos creyendo que está en conexión con dios y las fuerzas sobrenaturales o se refiere a los valores esenciales de la sociedad, por lo cual exige la protección y la conservación del daño y la destrucción.

Durkheim, define la santidad de lo sagrado como campo totalmente opuesto a lo de lo profano, coinciden solo y únicamente en el caso de conflicto entre ambos en una guerra de eliminación y supervivencia. Con Durkheim, hemos llegado a establecer una definición, así como poder distinguir con precisión el significado, empresa tan difícil a juicio de muchos estudiosos por la ambigüedad del término, debido a la clara oposición entre lo sagrado y lo profano.

Eliade (1965), historiador de las religiones, considera que lo sagrado no se identifica con lo divino sino uno de sus manifestaciones, ello lo ha denominado “hierofanía”, lo sagrado es un aspecto de lo divino que se refleja en el tiempo, el espacio y los comportamientos, así como en la arquitectura y la naturaleza, así el pasaje de lo profano a lo sagrado y viceversa, o sea la comunicación entre niveles cósmicos como el cielo y la tierra, se convierte en algo permanente. En este contexto, a juicio del autor, los ritos desempeñan el papel del puente que permite dicho pasaje sin riesgo, del tiempo ordinario al tiempo sagrado.

Eliade (1965), no considera lo sagrado como componente solo de la cultura tradicional sino una experiencia vivida por el ser humano en general como un ser en plena comunicación con el universo a través del lenguaje de los símbolos. Si el universo comunica con el hombre a través de las estrellas, los vegetales, los animales, los ríos, (etc.) éste le contesta a través del sueño, la imaginación, el tótem y su capacidad, el hombre, de vivir, morir y vivir de nuevo, dicha vida que se realiza por los ritos de paso.

Caillois (2006), define lo sagrado como categoría de la sensibilidad sobre la cual se apoya la religión, así como el sentimiento de respeto que posee el creyente, por lo tanto, es una energía o una fuerza interior misteriosa que no se puede definir por si sola sino solo en su relación con lo profano. Caillois igual que Durkheim reconoce el antagonismo que da entre lo sagrado y lo profano, pero lo ha explicado a su manera, o sea que lo sagrado está constituido por energías y fuerzas mientras que lo profano consiste en materias y objetos, todos estos elementos a juicio del autor son imprescindibles para la vida y su evolución.

Lo sagrado se caracteriza por dos aspectos antagónicos, por una parte, es temeroso con lo cual exige la prudencia y por otra parte es deseado, por lo tanto, necesita audacia y valentía. Por esta característica misma intenta ganar terreno a lo profano hasta destruirlo, mientras que éste obra siempre para debilitar lo sagrado y acabar con él. Sin embargo, como señala arriba Caillois, la existencia de este antagonismo complementario exige, por la fuerza, buscar una sintonía entre ambos. Esta función de conciliación la desempeña los ritos (Caillois, 2006 en Zahi, 2005).

Wunenburger, afirma que:

la noción de sagrado parece inseparable de la experiencia y de la institución religiosa, o sea de las relaciones del ser humano con un plan de la realidad invisible que es el divino (Wunenburger, 1981, p. 3).

Caillois, recalca que:

Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano...en efecto, cualquier definición que de la religión se proponga, es sorprendente advertir que envuelve esta oposición entre lo sagrado y lo profano (Caillois, 2006, p. 11).

El autor añade, describiendo las características de lo sagrado

Lo sagrado pertenece como una propiedad estable o efímera a ciertas cosas (los instrumentos del culto) a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a determinados tiempos (el domingo, el día de pascua, el de navidad), a ciertos lugares (el templo, la iglesia, el sagrario). No existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado, revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable (...) lo sagrado suscita sentimientos de terror y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto de hace peligroso. Un castigo automático e inmediato caería sobre el imprudente lo mismo que la llama quema la mano que la toca, lo sagrado es siempre, más o menos, (aquello a lo que no puede uno aproximarse sin morir) ...La fuerza oculta en el hombre

o en el objeto consagrado está siempre pronta a propagarse fuera, a derramarse como un líquido o a descargarse como la electricidad (Caillois, 2006, p. 13)

A juicio de Chelhod

Existen dos formas de ver lo sagrado: poseen una fuerza implícita, de ella dependen, se la puede considerar como tal en sí mismo o en sus manifestaciones exteriores (...) nada puede indicar su existencia desde el exterior, no se puede ver u observar que a través sus resultados y efectos. Un árbol, roca, fuente etc. no tienen nada de especial, sin embargo, se toma mucha precaución a la hora de acercarse de estos objetos, se debe de notarse su respeto, devoción y veneración sin límites, puesto que detrás de estos aspectos exteriores se esconde la vida humana y la naturaleza, o sea lo sagrado. (Chelhod, 1964, p. 23) (traducción del árabe es mía).

Para el ser árabe, en la época preislámica, lo sagrado era omnipresente, en las arenas movedizas, en las noches del desierto, en la sangre derramada para vencer el deshonor. Algunas fuentes y árboles eran habitadas por espíritus sobre todo por el demonio que le permitirán crear milagros.

Estas creencias están todavía vigentes. Para protegerse de estas fuerzas, el ser árabe montaba una serie de tabúes a su alrededor que le permiten moverse en un mundo neutro o prácticamente neutralizado. El sujeto árabe intentaba rentabilizar esta fuerza para su interés particular que era capaz de crear cosas mágicas y magníficas como el hecho de otorgar” la baraka” (el don) o desviar al enemigo, por ejemplo, a veces rogándole otorgando oblación y otras ofrendas, pero a la hora de sentirse poderoso, intentaba someterla a través de los rituales correspondientes (Chelhod, 2006).

Zahi (2005), sociólogo marroquí, ha investigado el tema de lo sagrado en la cultura árabe musulmana intentando trasladar nuestro debate anteriormente desarrollado al campo musulmán. Zahi se pregunta, con razón, sobre la posibilidad de dar cabida a la cultura musulmana con sus textos, conceptos y características en lo dicho anteriormente respecto a lo sagrado. Para ello, se apoya en la tesis de Chelhod, que se considera uno de los investigadores que abordaron con brillantez el tema. Llama a distinguir entre lo sagrado y la santidad en la cultura árabe musulmana puesto que lo sagrado se diferencia de la religión. Si en lo sagrado se mezcla a la vez lo puro y lo impuro, la religión se dirige, por norma general, hacia lo sagrado como fuente de pureza. Partiendo de esta regla, el islam racionalizó lo sagrado como estaba contemplado en la época preislámica enfocándose hacia Dios, es decir, Alá.

Por ello, Chelhod (1964), habla de un sagrado puro que le corresponde en el diccionario árabe musulmán el término “Haram” que significa lo divino. Haram significa también lo prohibido, palabra que se convirtió en la categoría principal que refleja la ambigüedad de lo sagrado musulmán. Podemos confirmar que lo sagrado en el islam se divide en dos componentes, lo puro que se conecta con lo celestial y lo religioso mientras que lo impuro se relaciona con lo mágico y lo satánico. Entre lo celestial y lo terrenal, concluye Chelhod, está presente lo lícito y lo ilícito, lo primero establece la relación con lo terrenal mientras que lo segundo lo hace con el espacio celestial.

El antropólogo Chebel (1993), no ha aportado ningún elemento nuevo a la tesis de Chelhod porque parte de la misma dualidad que conlleva la palabra “Haram” que hace alusión a lo prohibido (Muharram) y lo sagrado (Al ihram y Al Haram). Lo lícito (al Halal) consiste en la purificación en su primer grado como lo puede ser la alimentación o en su aspecto espiritual que significa la purificación de todo lo que no tiene relación con Alá. En cuanto al “Ihram” que se basa en la categoría de lo prohibido, se refiere a deshacerse de todas formas

de impureza sea la pequeña, o sea la corporal o la mayor como la impureza del espíritu y los comportamientos.

Chelhod (1964), confirma que la dicotomía halal/haram lícito/ilícito y la distinción entre ambos términos domina la relación del ser musulmán con el mundo exterior y cualquier musulmán que no distingue entre lo halal y lo haram se tacha de ignorante y analfabeto en los asuntos de la religión. El autor, fue a cuestionar el libro sagrado de los musulmanes, el Corán, ha encontrado que la palabra “haram” del verbo árabe “harrama” se repite más de 80 veces.

En la opinión de Zahi (2005), el hecho de que tanto Chelhod, reduciendo lo sagrado a lo prohibido, como Chebel, insistiendo en las categorías de lo ilícito y lo lícito, no les ha permitido descifrar y descubrir la complejidad y la dinámica de lo sagrado islámico. Según el autor, lo sagrado, debido a la dualidad y la ambigüedad que conlleva la palabra en la cultura musulmana, va más allá de lo prohibido para abrazar la transgresión, término orgánico en el campo de lo sagrado musulmán.

Otro componente de lo sagrado en la creencia arabo musulmanas consiste en la oblación y la “baraka” (don). Según (Hama, 2014) el rito de la oblación es remoto y antiguo, lo han vivido los pueblos de El antiguo Egipto, los árabes de la Isla Arábica y en la religión hindú. La oblación se considera una característica destacada de las creencias de casi todas las naciones antiguas, para ello, un hombre piadoso era aquel que tenía omnipresente a su Dios, que lo recuerda siempre otorgándole oblación.

Este rito era incluso más importante que la oración, ello debido a que el hombre de aquella época no creía en lo abstracto, lo invisible sino sólo en lo material, por ello era lógico que imaginara que la población, o sea el hecho de otorgar algo material tenía más efecto a la hora de querer evitar el castigo de Dios. Dicha creencia se extendió en la época preislámica, la pagana (yahilía en árabe), en la isla arábica con los árabes beduinos La” yahilía” que significa literalmente ignorancia.

A juicio de los historiadores, era una etapa de la historia “civilizacional” árabe musulmana muy próspera y fértil en cuanto al comercio y la cultura en general. El cualitativo que la califica como época de la “ignorancia” era intencionado, o mejor dicho ideologizado por los historiadores musulmanes que han establecido una ruptura “civilizacional” entre la época musulmana y la preislámica, considerando la segunda como una era de “oscuridad” en la cual reinaba la injusticia, el politeísmo, el totemismo, la anarquía, la irracionalidad y el libertinaje etc., y la musulmana como la era de la virtud, la justicia, la verdad absoluta y la luz etc. consistentes en la nueva religión, encarnada en el Corán y la tradición, o sea en lo que se denomina “la sunna” propagada por el mensajero de Alá que era Mahoma.

El fenómeno más destacado en la época preislámica era el totemismo hasta el punto que cada tribu poseía su tótem al cual rezaba y otorga la oblación o el sacrificio como ritual que refleja el compromiso religioso del ser árabe hacia su dios/tótem igual que otros ritos como el peregrinaje, correr alrededor y derramar la sangre del sacrificio encima del mismo. El tótem gozaba de gran transcendencia en la mentalidad del beduino árabe, era tan sagrado que juraba por él como si un auténtico Dios.

La oblación no consistía solo en el sacrificio de animales, un borrego o camello, sino también en los cereales, la tela, así como el dinero y el oro. Según algunos investigadores (Hama, 2014), la oblación o el sacrificio abarcaba al ser humano, matar las niñas enterrándose, creyendo que el tótem/dios apreciaba más este tipo de sacrificios para proteger al pueblo de las catástrofes y las epidemias. El entierro de las niñas vivas era para los árabes un

sacrificio que se otorga al dios de la luna enterrando a la niña en las arenas del desierto creyendo que el dios se acercará por la noche para recibir la oblación, había que, acto siguiente, anunciar el hecho ante el público como cumplimiento con el Dios/ luna (Hama, 2014).

Hemos de recordar que la oblación se acompañaba de otros ritos consistentes en maquillar y vestir de la mejor ropa a la niña para otorgar al dios/luna como si fuera una boda en la cual la novia se entregara a su esposo. Estos aspectos de adorno, fiesta y alegría que solían ambientar el rito eran elementos necesarios que acompañaban a la oblación a su destino final como expresión de sumisión absoluta al poder de Dios.

Con el paso del tiempo, el pensamiento religioso del ser árabe beduino de la época preislámica (la yahilía) conoció una toma de consciencia cualitativa reconsiderando su comportamiento primitivo cara a la oblación y el sacrificio respetando la humanidad del ser humano. Así todo el conjunto de rituales que se celebraban matando o enterrando a sujetos se convirtieron a una insinuación y pura simbología. La persona ya no se mataba sino se disfrazaba en animal poniendo encima de su espalda lana de cordero y se entregaba al dios/tótem como señal de sumisión y dedicación absoluta al culto.

En las tres religiones monoteístas existen divergencias en las versiones teológicas respecto al primer objeto de oblación que era uno de los hijos de Abraham. Mientras que la Biblia y la Torá hablan de Isaac, el Corán insiste que ha sido el otro hijo, Ismael. El judaísmo se considera un campo fértil para observar la importancia del rito del sacrificio en la vida de las sociedades y las instituciones. El sacrificio “Kórbán” en la religión judía consistía en un animal que perseguían los judíos después de haberle cargado todos sus pecados creyendo que con el hecho de degollarlo en el templo o la sinagoga iban a liberarse y deshacerse de sus pecados y, por lo tanto, atraerles la paz y la seguridad.

En cuanto al cristianismo, ha construido su mundo a base de un relato del Dios que se ha convertido en la santísima trinidad, el padre, el hijo y el espíritu santo. Se ha crucificado para eximir a los seguidores de la carga de los pecados. No vamos a entrar en el controvertido debate sobre cuál es la verdadera versión narrada por los tres libros, porque no es el objeto de nuestro trabajo, nos hemos introducido este hecho histórico para dejar constancia de los orígenes de la oblación y el sacrificio en el monoteísmo.

En cuanto a lo sagrado en la cultura árabe musulmán. Respecto a lo sagrado, existe un consenso entre la mayoría de los investigadores en el campo de la antropología religiosa que consiste el meollo de las creencias religiosas que se practica en edificios e instituciones que adquieren una geografía y jerarquía específicas. Es cierto que hemos abordado algunos aspectos de esta categoría, puntal en el pensamiento religioso musulmán, nos queda todavía por indagar otros pilares de este pensamiento. Nos referimos en este contexto a la mezquita que pertenece al espacio religioso islámico tradicional oficial en la cual se practica lo sagrado abstracto y el Marabutismo de los santos que se caracteriza como tradición religiosa local que abarca entre sus paredes lo sagrado físico.

Otro término destacable en el imaginario popular árabe musulmán no menos importante que haram y halal, es la “baraka”. Ésta se imagina como a la vez misericordia divina para la élite de los fieles y significa la abundancia de las cosas y los seres sin ninguna intervención de Dios. No se la puede identificar con lo sagrado, pero éste la produce.

Después de haber descrito y analizado el concepto de lo sagrado en general en la cultura árabe musulmana intentando investigar sus raíces y manifestaciones en la mentalidad del árabe musulmán, ahora vamos a analizar los componentes o los elementos en los cuales se manifiesta dicho sagrado.

La mezquita

La mezquita, masjid o yamaa en árabe es el lugar arquitectural que simboliza al islam. Es un espacio sagrado, inaccesible e inviolable. Es el edificio en lo cual se practican las oraciones incluso la oración de la misa del viernes. Como hemos adelantado anteriormente, el masjid procede de la palabra árabe sayada que significa arrodillarse, en este contexto ante Allah, y se denomina también yamaa que hace alusión al lugar de reuniones.

La mezquita es un lugar sagrado por excelencia, puesto que convierte a sagrado todo lo que sobrepasa su umbral, por ello, la entrada a la mezquita se acompaña con un ritual de purificación consistente en la ablución (wudoe) porque no la puede pisar que los purificados (mutahharun). La pieza arquitectural y espiritual más importante de la mezquita es el mihrab, es un hueco en la pared que mira hacia la meca (qibla) desde la cual el imam guía a los fieles en la oración. La otra pieza no menos importante que el mihrab es el minarete (sumaa) es una torre que se edifica encima de la mezquita desde la cual “el muecín” llama a la gente a rezar.

El Corán hace referencia a la mezquita extrema “masjid al aqsa”, está ubicada en Jerusalén. Es hacia esta mezquita extrema que el profeta mohammed realizó su viaje nocturno “al isra” en el año 615 llegando al séptimo cielo, así tuvo la oportunidad de ver la cara de Alá, o sea que ha sido el único profeta privilegiado que pudo alcanzar este sueño. Jerusalén es la tercera ciudad en grado de santidad después de la Medina y la Meca, fue conquistada por los árabes en 637 d.c. Se denomina también “Bait al Maqdis” (la casa de la santidad) o Al Quds. Su prestigio y su fama viene del hecho que ha sido la ciudad a la que la leyenda musulmana atribuye el primer viaje de ascensión, millaray, del profeta al séptimo cielo montando su caballo con alas” Al buraq” que tuvo una velocidad más rápida que el relámpago.

Según la leyenda este caballo se paró en medio del viaje para permitir al profeta cumplir con su rito religioso, es decir rezar. Se considera la primera Quibla (orientación que los musulmanes deben respetar para poder rezar) de los musulmanes que más tarde cobijará monumentos importantes en la era omeya como lo son el domo de la roca y la misma mezquita (Chebel, 1993, pp. 134-135).

En Marruecos la mezquita es conocida por su diversidad geográfica, rural o urbana, catalogada y no catalogada por las autoridades por el tamaño del edificio, su ubicación y el número de los fieles suelen frecuentar la mezquita para rezar. En Marruecos es el Ministerio de asuntos religiosos, la cual le compete la responsabilidad del campo religioso, se considera propietaria de una parte de las mezquitas, sobre todo en la geografía rural, ello debido a que la mayoría de estos locales en dichas zonas pertenecen a familias, notables o filántropos.

Existen mezquitas que dependen de los mausoleos de los santos cuyos propietarios son las familias encargadas de la supervisión del mausoleo, suelen ser familias de élite religiosa tradicional local. Conocida por el nombre “ulad cherif” (descendientes del santo) oulad said) descendientes del Señor. Otro tipo de mezquitas están construidos por los notables residentes o procedentes de la región denominados filántropos.

Según (Mondib, 2010), pese a que estas mezquitas no forman parte del dominio del Estado sin embargo obedece tanto a su control y orientación, así como el nombramiento y la remuneración de los imanes. Hemos de señalar que las mezquitas que dependen de los mausoleos de las familias tradicionales no requieren ningún tipo de control por la alianza y fidelidad tradicional e histórica con el “majzén”, el Estado tradicional de sultán alauita, por lo tanto, su respecto estricto a la corriente oficial del Estado, es decir, la “malikita”, con lo cual se considera blindada contra cualquier tipo de ideología del islamismo radical.

En cuanto a las mezquitas pequeñas se consideran la seña de identidad de los aduares y su número es incalculable. Esta mezquita no está sometida al control de las autoridades religiosas, puesto que la “comunidad” la yamaa” que se encarga de su edificación y su equipamiento, así como le corresponde el nombramiento del imam y la cuota mensual que suelen aportar los vecinos a los fondos de la mezquita. Este modelo de mezquitas desempeña no solo el papel de lugar de oración sino también la enseñanza de la lectura, la escritura, el aprendizaje del Corán, así como un local de reuniones de los vecinos de la comunidad.

Los edificios y el equipamiento de estos lugares varían de una zona rural a otra dependiendo de la riqueza de cada aduar. En las zonas económicamente acomodadas las mezquitas disponen de altas minaretes, de buenos muebles y hasta placas solares para su suministro en electricidad. Aunque, como hemos señalado anteriormente no se encuentra bajo el control de las autoridades, sus actividades no escapan de los ojos de las autoridades locales a través de los “chiuj” en las zonas rurales y los “mokaddamin” en el caso de las ciudades (son auxiliares del Ministerio de Interior que controlan los movimientos de las personas y facilitan la información a los superiores (Mondib, 2010).

En Marruecos rural, históricamente, el “aduar” como grupo social e identidad colectiva, se ha relacionado siempre con la mezquita o yamaa como se denomina localmente. La ubicación del edificio suele ocupar, en general, el centro del aduar y no se diferencia en casi nada, arquitecturalmente, de las demás casas del aduar.

Mondib (2010), en su investigación de la sociedad Doukkali, destaca que siquiera en la época, hasta hace poco, los años veinte del siglo 20, cuando los Dukkalis vivían como nómadas en las jaimas durante todo el año, la mezquita era también una jaima ambulante. En el periodo del sedentarismo la mezquita se convirtió en una “Nuala”, que es una casa construida a base de barro y paja, como el resto del aduar. Ya bien entrado el siglo 20 en el aduar, el cemento sustituyó al barro y por tanto la mezquita empezó a edificarse con la misma materia.

El autor añade que, últimamente, con el progreso en la infraestructura que ha conocido los aduares de la región las mezquitas también han mejorado mucho sus formas de construcción, ya disponen de minaretes altas y visibles, sus placas solares para generar electricidad para el consumo propio además de (los) buenos muebles.

El Marabutismo o el culto a los santos

Marruecos es tan famoso, por sus incalculables mausoleos expandidos en todo el mapa nacional, que se denomina el país de los 1.000 santos. Lo que intentamos explicar en este contexto es nuestra argumentación anteriormente señalada en clara alusión al apego de la tradición que, al fin y al cabo, bebe de la religión, pilar imprescindible en la construcción cultural y identitaria de la muestra poblacional objeto de nuestro estudio. Con la finalidad de ampliar y ubicar mejor al lector o al investigador en el campo religioso marroquí, nos pareció adecuado y oportuno plasmar un sucinto capítulo que sería, al fin y al cabo, un paréntesis enfocado en la trayectoria indagadora, desde la etnografía y la antropología, en dicho campo.

Uno de los fenómenos destacables que más llaman la atención del estudioso del islam magrebí consiste en los santos y el Marabutismo⁵. Estos santos son personajes vivos y muer-

⁵ En español también se utiliza la palabra morabitos para referirse a estos santos, que no tienen exactamente el mismo significado que los santos en el cristianismo. Su consideración no se debe a milagros o sacrificios realizados, sino al respeto ganado por esa persona en vida.

tos a la vez. Se cree que gozan de una cierta consideración ante Alá que les permite desempeñar el papel de mediadores entre el ser humano y lo divino, así como otorgar el don (la baraka) a los seguidores y sus discípulos. A juicio de Eickelman (2015), un estudioso antropólogo muy reputado por su indagación al islam marroquí, destaca que los santos tuvieron en el pasado un rol religioso, social, político y económico muy relevante en las sociedades del norte de África o el Magreb en general y en la sociedad marroquí en particular.

Hasta el siglo XIX, el fenómeno del Marabutismo y las zawaya (cofradías) con sus respectivos rituales, eran sin duda, el modo dominante del islam preponderante en las zonas tanto urbanas como rurales del Magreb. Las creencias relacionadas con dicho fenómeno formaban un factor central y completo dentro de una visión homogénea en cuanto a los hechos sociales y la relación del ser humano con lo divino.

Dichas creencias están todavía vigentes en la sociedad Magrebí a pesar de que sus formas varían, prueba de ello, la expansión de los mausoleos de los santos en toda la zona del Magreb sobre todo en Marruecos donde es muy raro que el observador no encuentra, en las zonas rurales, un mausoleo que llama la atención por su cúpula bien visible y el color blanco del edificio. En cuanto a los mausoleos de las ciudades su aspecto y su fachada se caracterizan por la riqueza, la elegancia y la distinción consistente en las cúpulas cubiertas de cerámica o azulejo, en la mayoría de los casos, de color verde, el color del islam. Además, el mausoleo suele disponer de anexos como la sala de oración, patio y habitaciones para la acogida de los visitantes.

La arquitectura del marabú consolida su sacralidad, el edificio no es un lugar abandonado y vacío sino que adquiere poder, así como contiene símbolos y mensajes, por ejemplo, las formas de las cúpulas que se dirigen hacia el cielo refleja el sentido de elevación. La forma cuadrada del marabú, su manto de color verde como el hecho de girar alrededor del mausoleo o la tumba del santo no es que la recuperación de las formas centrales del sagrado religioso consistente en la “Kaaba” de la Meca y la peregrinación.

Otro sociólogo, El Atri (2014), califica al fenómeno de movimiento religioso habla de taifas religiosas hasta el punto de que Marruecos se convirtió en tierra de santos en oposición a un oriente calificado como tierra de profetas. Ese mantra se repite mucho en las obras que han estudiado el Marabutismo y el sufismo. Marruecos es el único país en el mundo musulmán que venera el mayor número de los santos. Muy raro encontrar una sierra, aldea o cementerio sin marabú.

Por ello, no es de extrañar que expresiones como “manifestar sumisión a los patronos del lugar” en alusión a los santos oculta o refleja el poder simbólico que posee lo sagrado marabutico. El marabú como construcción abarca la “Baraka” (Don) del santo, su forma arquitectural refleja la extensión de lo sagrado en la tierra como si fuera el intermediario entre el mundo celeste y lo terrenal, la cúpula que se dirige hacia el cielo confirma esta relación.

A juicio del autor, a la hora de observar la relación de las tribus con los jeques (guías o maestros) de las zawaya, así como los santos y los notables (Shorfa) se destaca que estos últimos no desempeñaron papeles solo y únicamente religiosos sino políticos a la vez con la finalidad de mantener el equilibrio socio político y las estructuras del poder tradicional.

El marabú es una institución religiosa central en la sociedad marroquí que el “Mokaddam” se llama también “Mezuar”, “Fakir” o “Taleb” es la persona que vela sobre la conservación del marabú, la recepción de los visitantes, así como los donativos. Suele ser un miembro de los descendientes del santo enterrado en el marabú, gozan de “Dahir” (Decreto real) de respeto y protección. El espacio del marabú es sagrado por lo cual cualquier visitante a este espacio no debe violar las normas o cometer un hecho “haram” ilícito, peor aún se considera

un lugar inviolable por parte del “Majzen” (las autoridades) lo que hace que muchas gentes se refugian en el marabú para protegerse de la persecución de la policía.

El Atri (2014), nos cuenta que había un ladrón que se refugió al marabú del santo o patrón de Sale, Sidi Abdellah Ben Hassun, rechazando acompañar a la policía a la comisaría aprovechando de la decisión del Mokaddam del marabú de no dejar a las fuerzas de seguridad entrar dentro por la sacralidad del espacio. Efectivamente, la policía no pudo capturar al ladrón que cuando abandonó el marabú.

En Marruecos lo sagrado hace referencia al parentesco notable (Sherifino), los lugares religiosos como la mezquita, el marabú y la zawya, así como las prácticas, los rituales y las creencias en sus expresiones populares, o sea la Baraka (Don), “Sharaf” (notabilidad) y la “karama” (la capacidad de hacer milagros). Estas creencias religiosas generan prácticas y representaciones que abarcan la sacralidad de los lugares, la visita de los marabús, así como los “mawasim” (romerías).

(Berque 1982, en El Atri, 2014), sociólogo y antropólogo que ha dedicado una gran parte de trayectoria investigadora a la historia social del Islam contemporáneo sobre todo en los países del Magreb, confirma que en el caso de Marruecos siempre existe una interpenetración entre lo económico y lo sagrado, por ello el observador tiene que ser atento ante el hecho cuando la simbología de lo sagrado se convierte a un pretexto para defender y expandir el campo de la notabilidad y la propiedad privada. Lo sagrado siempre se transforma de una inversión en lo simbólico a inversión en lo político y lo económico como suele ser el caso en los zawaya (cofradías), siempre el comienzo inicia siendo religioso y espiritual y acaba siendo poder e influencia económica y política que compete con otros poderes.

En Marruecos el santo se denomina “El wali” que significa cercano a Dios, “Seyyed” (Señor) o “Salih” (el piadoso), el entregado ciegamente a Dios (Alá), el inmaculado. El nombre viene siempre precedido por “Mulay” o “Sidi” (mi señor, mi amo), esto en el caso de los hombres “Lalla” (mi ama) si fuera una mujer. Mulay, es un título honorífico de los “Shorfa” que son los descendientes del profeta Mohammed. En la vida cotidiana se utilizan los términos “sidi y lalla” para dirigirse a las personas respetables.

El *Wali* es un ser sobrenatural, capaz de hacer milagros y resolver todos los problemas, puede intervenir en cualquier circunstancias a través del poder de la Wilaya (santidad), los “Walys” adquieren poderes mágicos para cambiar el itinerario de los acontecimientos, curan enfermedades que la medicina no puede remediar, enderezan a los animales salvajes y pueden hasta convivir con los demonios. (Radi, 2014), en su estudio sobre el santo “Moulay Bouazza” en la zona del Atlas en la ciudad de Khenifra, aporta un fragmento relativo a la historia de dicho santo que confirma lo que hemos adelantado anteriormente, que le contó un informante que se llama “sidi Mohamed Sherif,” “Mulay Bu azza” no se ha hecho santo él solo, sino porque era Sherif. Al nacer, su padre preparó un plato de cuscús. Tanto los seres humanos como los demonios comieron hasta la saciedad, pero el contenido del plato no se disminuyó, como si nadie le tocara.

Empezó a hacer el ramadán desde los tres meses, no mamaba de la teta de madre que a la hora de romper el ayuno... Una vez “Moulay Bouazza” se alojó como invitado de otro *wali* “Mulay Bouchaib” que tuvo una esclava para desempeñar las tareas domésticas. Ésta se quejó a su amo de tanto preparar las comidas para los invitados. ”Moulay Bouazza”, al escuchar la queja de la esclava, le pido que le hiciera el favor de no preparar nunca más la comida y que iba él personalmente que le preparara, pero con la condición de que la esclava no entrará más en su habitación (Radi, 2014, pp.127-151)

Ya a partir de entonces cuando “Muley Bouazza” deseaba algo para comer la comida se preparaba sola, el fuego se encendía solo, los cuchillos cortan solos y el puchero también se ponía encima del fuego solo... Otra vez, la esclava intentó espiar al wali mirando a través del agujero de la puerta de su habitación, éste se dio cuenta y la mujer se quedó ciega en el momento, el día siguiente el amo comentó la ceguera de la esclava a Moulay Bouazza, éste fue a la casa de Muley Bouchaib paso su mano encima de sus ojos y la mujer recuperó su vista (Radi, 2014)

A partir de entonces el santo “Muley Bouchaib” reconoció la santidad de “Muley Bouazza” y le dijo que dos santos no pueden convivir en el mismo lugar juntos por lo cual le invitó a abandonar el sitio y marcharse, le regaló una burra que tuvo solo tres patas, la cuarta pata era imputada. Al llegar a una aldea cerca de Casablanca se paró para descansar, cuando se despertó la burra ya no estaba en su sitio, “Muley Bouazza” perplejo preguntó a un grupo de hombres si sabían algo de la burra, éstos, en un tono humillante por su aspecto pobre, le dijeron que la buscara él mismo.

Solo pronunciando la palabra “Bcha” todos los burros incluso las suyas se presentaron delante. El grupo asustado le pidieron perdón de rodillas por el trato...” son ejemplos de la Baraka y la Karama (don y milagros) que poseen los santos. Aunque fueran muertos son útiles. El informante comenta al respecto” Aunque “Muley Bouazza” esté muerto aporta a la tribu 40 o 50 millones al año, imagínense si estuviera vivo, seguramente nos aportaría millones”(Radi, 2014, pp. 127-151).

Otro ejemplo añade el hombre.Últimamente, un soldado de fuera vino y sacrificó un breggo en el mausoleo del santo Muley Bouazza, nos entregó dinero porque está todavía vivo gracias a nuestro antepasado. Estaba en el desierto con otros soldados, de repente, se explotó una bomba en el sitio donde estaban agrupados, el soldado gritó “O Muley Bouazza O Muley Bouazza”, varias veces, el resultado era que todos los soldados del grupo fallecieron menos él por haber llamado a Muley Bouazza”. El wali puede ser un hombre, una mujer o un espíritu satánico. En las zonas bereberes se denomina “Agourram (Radi, 2014, pp. 127-151).

A juicio de El Atri (2014), la “Wilaya” conlleva una dimensión de rebeldía puesto que elige su espacio y su ubicación en el margen. El Wali siempre prefiere refugiarse en la cima de la montaña, las periferias de la ciudad, los cementerios con vista al mar como si manifestara su rechazo al centro y lo material. Se adapta a la sobriedad y se conforma con la escasez alimenticia, se esfuerza en reprimir los deseos y las tentaciones en un intento de purificar el cuerpo de las tendencias maliciosas y placenteras.

La *wilaya* se opone a la putrefacción económica y política, prueba de ello es que la mayoría de los walis de Marruecos eligieron alejarse o migrar como reacción al estado de corrupción política que afectó a sus localidades natales. La experiencia de la *wilaya* es durísima, requiere mucha paciencia y conformarse con lo mínimo de las condiciones materiales para sobrevivir.

El Atri (2014), cuenta que hubo un wali “Muley Bouazza” que se alimentaba de la yerba y la bellota, vestía un burnus parchado y sombrero de mimbre. Doutté (1900), compara este comportamiento con los pueblos primitivos respecto a la iniciación del sacerdote a través de ceremonias complicadas que duraban demasiado tiempo eran acompañadas de pruebas físicas dolorosas. Este exotismo que caracteriza al *wali* a través de la auto tortura, el sufrimiento y el enderezo cruel del cuerpo, es decir, una forma de masoquismo, es un mérito y reconocimiento de la excepcionalidad y la Baraka que posee el *wali*.

Ello es aplicable a casos como lo de los famosos *walis* de Marruecos como “El Hadi Ben Isa” en Meknes y “Buya Rahal” en la región de Marrakech que manifestaron sus Baraka

(Don) exponiendo sus cuerpos “sobrenaturales” a la prueba de como soportar los mordiscos de las serpientes o beber el agua herviente, así como aguantar los cortes del cristal y las navajas. Esto no es posible solo con el Don que posee el santo sino también debido a otro factor que es la “nilla” es decir tener fe absoluta en esta super fuerza metafísica del *wali*.

Esta característica de los santos ha sido objeto de toda una literatura oral difundida por los sucesores y los herederos del *wali* que viven de este capital simbólico del difunto. La “nilla” consiste en el temor y la fe en el poder del santo, ello se refleja en el ritual de la visita que estriba en besar las cuatro esquinas de la tumba del wali, girar descalzado entorno de lo mismo pasando las manos sobre el manto, y el valor de “hadilla” el sacrificio o el donativo que se entrega al santo que oscila entre las velas, monedas, regalo del manto y la entrega de un animal sea de tipo ovino o vacuno. La visita del santo puede ser por varios motivos:

En primer lugar, para curar enfermedades según se considera en la mentalidad del marroquí como tal por ejemplo la esterilidad de las mujeres, el aborto involuntario y no poder parir a varones, así como la salud mental que se considera para muchos una enfermedad causada por el espíritu satánico o del zahorí. En Marruecos existen santos con fama a nivel nacional como “Muley Bouchaib Reddad” llamado “salvador de las estériles” en la región de la ciudad del Jadida o “Muley Brahim” en la región de Marrakech. Otros que son reputados por curar problemas psicológicos como “Sidi Masoud Ben Hssin” o “el famoso “Buya Omar” en la zona del Hauz.

Las historias y los cuentos respecto a esta súper fuerza mágica la “Baraka” de los santos son abundantes. Se cuenta que hubo una mujer que tuvo mudez como consecuencia del trauma a raíz del fallecimiento de su hijo con dos años, no pudo hablar durante un mes hasta que fui al mausoleo del santo “Sidi Saïd Ben Maachou” en lo cual lloro y se desahogo. El santo la hizo recuperar su voz. Otra mujer cuenta que era estéril y después de haber visitado al santo “Muley Brahim” tuvo tres varones de manera sucesiva. En otro santo “Sidi Masoud Ben Hssin”, los enfermos mentales se curan después de dejarles muchas horas en las cuevas y las mazmorras sucias del santo creyendo que los enfermos están tocados por espíritus satánicos.

En segundo lugar, para firmar los contratos verbales para cumplir con lo apalabrado con el aval del wali, así nadie de las partes del acto contractual falla o viola el contrato por temor al castigo del santo. “Mulay Abdellah Amghar” se considera el wali más reputado en este aspecto. Estos pactos consisten en actos de fidelidad y confianza entre dos partes sean matrimonio o socio comercial etc. Este tipo de parejas no suelen violar lo pactado por miedo del castigo, precisamente, de este santo “Amghar”, conocido por su violencia, por ello se denomina “el destructor”.

Un informante cuenta que se ha hecho socio con otra persona en un camión para el transporte del ganado, le entregó todos sus ahorros y compraron el vehículo. El socio quería firmar con él el acta notarial, sin embargo, éste no quiso prefiriendo que mejor para él hubiera sido pactar y jurar en el mausoleo de dicho santo. Pasando un tiempo el socio, por motivos de codicia y egoísmo, le negó cualquier relación comercial. El socio, en lugar de poner una denuncia ante los juzgados prefirió quejarse ante el santo. Efectivamente, cuenta el informante, el castigo del *wali* ha sido tan agresivo que se le vuelco el camión con el ganado que transportaba, y así perdió todo el capital, además de su ingreso al hospital en estado crítico. (El Atri, 2014, p. 42)

Una de las funciones de la visita de los santos en la mentalidad del marroquí sirve también para pedir consejos o consulta al *wali* en cuestiones que tienen que ver con el futuro o la suerte en la vida. En la zona de Dukala la gente a la hora de decidir tomar una decisión

importante como lo es el hecho de emigrar o casarse se dirigen al santo "Mulay Ismael" pidiéndole buen consejo. Después de hacer la consulta vuelven a sus casas y esperan la respuesta que suele llegar en forma de sueño que hay que descifrar.

Este santo es muy famoso por su ayuda a aquellas personas que sienten que tienen muy mala suerte en la vida. Solo con llevar un trozo de su ropa y colgarlo en un árbol espinoso en el mausoleo de "Mulay Ismail" todos los obstáculos en la vida desaparecen. La Wilaya (santidad) se basa y se apoya en la Baraka (Don), ésta permite al *wali* acometer hechos sobrenaturales y de ahí viene el poder del santo y su estatus y prestigio en el grupo local. Hemos de añadir que el aumento y la consolidación de la Baraka del *wali* permiten a su poder e influencia traspasar lo local a lo regional o lo nacional.

Como hemos adelantado anteriormente, la garantía de la sacralidad del santo (*wali*) consiste en la Baraka. La Baraka y la sacralidad del fundador (el *wali*) se convierten en una herencia simbólica y permanente del sucesor y del espacio (el mausoleo) que, a su vez, se integra y se arraiga en la memoria y el imaginario tanto individual como colectivo de la gente. Esta constatación no se aplica solo en el caso del espacio del santo sino también en la fundación de la medina (ciudad musulmana) como lo es el caso de la ciudad de Fes. La ciudad posee un capital simbólico (sherifino) sagrado que proviene de la sacralidad de su fundador, "Mulay Idriss", descendiente del profeta Mahoma.

Gellner (2007), en su investigación a las tribus de los bereberes del Alto Atlas describió el rol del santo sobre todo en Marruecos tribal tradicional donde reinaba este fenómeno consiste en garantizar a la tribu la permanencia y la estabilidad a la cual carece su sistema político. En un mundo que carecía de administración y servicio civiles para poder resolver los problemas de los habitantes.

Los santos, en caso de conflicto, debido a sus estatus y su peso moral permiten a las tribus o los clanes tribales de reunirse y tratar los problemas. Ello porque la reunión suele celebrarse en la Zawya, que es un anexo al mausoleo del santo/antepasado fundador. No se podía tratar los conflictos en el seno del santo por su sacralidad. Los descendientes del *wali* adquieren una capacidad de mediación y de convencer, por su capital sagrado y ético, en resolver los problemas y conseguir el consenso. Dicho de otro modo, los santos forman la piedra angular del sistema de los fueros y el arbitraje entre las tribus de la zona.

Gellner (2007), detalla los mecanismos y los códigos jurídicos del arbitraje en el juramento (al yamin) y la validez de los testigos dependía de la gravedad del caso a juzgar. Por ejemplo, el robo necesitaba dos testigos, el secuestro cuatro, matar a una mujer veinte, matar a un varón cuarenta. Los casos que requerían menos de 10 testigos se resolvían entre los miembros de la tribu, pero cuando el delito necesitaba más de 10 testigos se trataba en el seno del santo en presencia de sus descendientes. No solo esto, los santos también solucionan conflictos de fronteras o límites de propiedades terrenales, así como establecer las reglas de pastoreo entre las zonas montañosas y desérticas.

La particularidad de los santos en esta zona, al contrario de la "amma" los sujetos comunes de la tribu, es que los descendientes del *wali* se elijan de manera permanente por la herencia del "charaf" (capital simbólico de santidad por pertenecer a la dinastía cherifina del profeta Mohamed) y la Baraka que es algo divino, mientras que la elección de los demás cargos de la jerarquía tribal o clánica se desarrolla entre los miembros de la misma y suele durar un año. Así que lo que decida el santo es irrechazable porque refleja lo divino. Al contrario de lo que decide el consejo tribal, sea lo que fuere su importancia para conservar la tradición ancestral es cambiable porque proviene del ser humano no sagrado, o lo profano.

Zahi (2005), explica esta relación entre lo sagrado y el espacio por el hecho de que el ser musulmán, en el campo de la cultura musulmana, es portador de una conciencia religiosa pegada al espacio, ello estriba en la concepción que éste el cuerpo nace de la tierra y al final del ciclo de vida vuelve otra vez a la misma.

En este marco, Radi (2014), en su trabajo empírico sobre el santo Muley Bouazza, describe el rito de la visita al santuario del wali, en árabe “Ziyara”, de la siguiente manera:

Para entrar al santuario, se debe de ser purificado a través del rito de la ablución, no se debe llevar consigo brujería, tampoco haber practicado sexo antes de la visita. Al santuario se entra descalzado, se empieza por besar la tumba o las rejas que la protege, el santuario, siempre, suele ser lleno de visitantes, unos que ya han depositado sus pedidos al santo, otros cerca de las rejas, de pie o sentados, lo están haciendo, los ojos cerrados tocando la tumba con la mano y acto siguiente la pasan encima de la cara y la cabeza para impregnarse de la Baraka del wali susurrando sus pedidos con fervor, a veces, llorando. (Radi, 2014, pp. 127-151)

Los visitantes suelen llevar limosna (sadaka) para entregarla al santo en contar partida de satisfacer sus demandas. La *sadaka* puede ser dinero que se echa en un hucha o animal que hay que degollar en situ, además de las velas que se depositan como tal o que se encienden en la sala de la tumba del santo. La vela significa la luz, cuando los visitantes enciendan la vela dicen” O Muley Bouazza encienda mi luz como lo hecho yo con la tuya”.

Es una expresión recurrente en la vida cotidiana del marroquí, a la hora de ayudar alguien, decir “como me has encendido mi luz que Dios encienda la tuya” que se interpreta como “me has ayudado que Dios te ayude, que te haga triunfar en la vida” Radi (2014, pp. 127- 151).

La autora añade que

el hecho de encender realmente velas en el santo significa esperar, en contrapartida, que el santo ofrezca otro tipo de claridad, es decir, protegerte de las desgracias, así como la realización de tus sueños (Radi, 2014,pp. 127-151).

En la cultura popular marroquí, para comparar los tipos de donativos que se otorgan al santo con otros que se entregan al cura o la vidente. Este último “Ftuh” en dialecto marroquí, que procede del verbo “fataha” que significa abrir. El Ftuh al contrario de la limosna del santo, que es gratuita, es una parte del contrato entre la vidente y el cliente. Un santo no puede de ninguna manera entrar en este sistema de intercambio material. Como hemos observado en este proceso ritual de “Mulay Bouazza”, el santo desempeña el papel de intermediario entre Dios y el visitante o el peregrino. Cuando éste dice “O Dios, en nombre de Mulay Bouazza” el deseo o el pedido se dirige al santo que se apoya en su cercanía de Dios para realizar lo pedido. (Radi, 2014).

Los mawasim (plural de mossem)

Se puede decir que el concepto de Mossemm parece a lo que en España se denomina Romería. Un peregrinaje festivo entorno de un santo que se celebra entorno del santo una vez al año que suele coincidir con el verano, o sea el periodo de segar el trigo o en el invierno el mes de la siembra. Es decir, depende del ciclo del año agrícola, se interpreta como gesto de agradecimiento por la buena cosecha o bien como augurio de un buen próximo año agrícola.

Celebrar el mossem es como fuera una renovación de la relación con la naturaleza y la sociedad. El periodo del mossem es una ocasión para contraer matrimonios y circuncidar a

los niños, así como para resolver conflictos lo que da oportunidad a la sociedad para reproducirse de nuevo. El mossem en el campo ritual marroquí es un espacio compuesto de una fiesta ritual y de un marco social determinado que puede ser rural, urbano o tribal.

El mossem se caracteriza por ser compuesto porque abarca otros ritos festivos, en él está presente la alegría como la fiesta del sacrificio. Este evento suele ser relacionado con un santo, se celebra en el mausoleo al honor del mismo para poder aprovechar de los bienes del wali y su don o Baraka. El mossem cohesiona los parentescos, así como consolida y reproduce los lazos tribales, aunque fuera a nivel simbólico. Algunos visitantes consideran que la asistencia al mossem sustituye al peregrinaje a la meca.

En cuanto al mossem y el género Dermenghem (1954), observa que durante el evento si un hombre visitante jura a una mujer en el nombre del santo por ejemplo “Haq sidi El Hadi Ben Isa” “Lo juro por sidi Hadi Ben Isa”, ésta debería de creerlo y la obliga a no rechazarle nada. También las mujeres “serias” que asisten vestidas “decentemente” o sea con velo pueden circular libremente en la multitud sin que nadie osa a faltarles el respeto. Los hombres en el periodo del mossem no suelen prohibir a sus esposas o hijas de no asistir, la mujer en estos días recupera totalmente su libertad, siguen llevando el velo, pero pueden mezclarse con los hombres. Cualquier provocación de parte del varón a la mujer se castiga por el santo.

Un mossem sin fantasía no tendrá sentido. Cuando los caballeros corren montados a caballos con sus fusiles las mujeres participan acompañándolos con sus yuyos. Hay otras que visitan el mossem del wali para pedir al santo fertilidad o éxito en la vida. El santo por su posesión de la baraka y el milagro puede compensar y castigar también los comportamientos incorrectos. Una mujer que juró a su marido, mintiendo, por el nombre del santo, durante el mossem, que no le ha engañado nunca se queda ciega. Una persona que roba, en el mossem, una manzana y la oculta en su bolsillo, ésta se convierte, milagrosamente, en serpiente.

Existen algunos santos que son misóginos con lo cual los veladores del santo no las permiten pisar el umbral del mausoleo, las mujeres en este caso se conforman por asomar por la ventana. Si se diera el caso que una hembra se aventura y entra al mausoleo suele tener un dolor de cabeza insoportable. Así que la mujer se contenta con rezar en la puerta y besar al jeque o el mokaddam del santo encima de su manto.

El mossem no es un solo un evento religioso sino también un espacio económico y cultural. Además del comercio se celebran las diversas formas del espectáculo como la fantasía, los juegos de diversión.

A pesar de la sacralidad del mossem no se salva de los actos profanos y prohibidos. Todos los mossem en todo el país conocen lo que se puede denominar “economía del placer” que consiste en los juegos del azar, casetas donde se celebran escenas de baile y canto, así como la prostitución. Otra observación, los días de celebración del mossem suelen coincidir con los días 13, 14 y 15 de mes del calendario de la hégira, estos días se denominan “los días blancos” que adquieren un significado simbólico en este calendario.

Las tribus que visitan al mossem aprovechan la naturaleza de dichos días por motivos de seguridad porque la luna aparece llena lo que arroja más luz por la noche y por lo tanto permite a las tribus proteger mejor a los rebaños de los robos. Si la tribu ha sido tradicionalmente el motor y el dinamizador del mossem, últimamente esta competencia se ha trasladado al Estado. Éste que actualmente organiza este evento, lo autoriza o lo prohíbe, así como elegir la fecha de la celebración. La implicación del “Majzén” (el Estado marroquí tradicional) en la organización del mossem tiene como objetivo la reproducción de las mismas ideas, los organismos religiosos y orientar el fervor religioso de los marroquíes.

A pesar de la reducción del papel de las tribus en la organización de los mossem los notables de éstas no han dejado de colaborar porque son un puntal importante en el sistema político religioso tradicional mismo y dinamizador imprescindible en la organización sea con la presencia o las aportaciones económicas. “No hay mossem sin notables”, recalca el dicho popular. Estos suelen juntarse con la élite, se denomina “lama”, Es decir, las autoridades con “El Caíd” a la cabeza, además de los miembros del consejo rural, en “la jaima majzeniana” en dialecto marroquí se denomina (Jzana) que lucía una bandera de color verde encima, teniendo una atención especial por parte de la tribu lugar del mossem.

El Majzén y los notables compraban el animal a sacrificar, toro o vaca, como señal de ostensión y consolidación al prestigio y al estatus de dicha élite en la jerarquía social y tribal. El sacrificio se entrega en el séptimo día del mawsim, se denomina “Dawr”, en este día se entrega también el manto nuevo para el santo, velas, cuadros decorados por versículos coránicos además de cantidades de dinero que, en algunas veces, según un informante Mokadem de un mausoleo, llegaron hasta los 40.000 Euros en el mossem de Mulay Abdeslam Ben Mchich regalados por el palacio real (El Atri, 2014).

Hemos de destacar respecto a esta escena como lo sagrado se penetra con lo económico y lo político, como los notables en esta ocasión del mossem invierten en la economía del mossem comprando la oblación o el sacrificio, el manto, entregando dinero a los descendientes del santo así como servir comida a los visitantes sobre todo las autoridades. Todo ello para poder monopolizar y gestionar lo sagrado a su beneficio que tiene repercusión en el campo político y las elecciones.

Las notabilidades en Marruecos tradicional están obligadas de apoyar el mossem para poder consolidar su estatus en la tribu, la notabilidad es al fin y al cabo es el resultado de las relaciones clientelares que se tejen a través de estos festivales. El notable rural en la cultura popular marroquí suele tener fama de amador de la fantasía y los caballos. Para reforzaresta figura de notable, éste patrocina al grupo de los caballeros durante los siete días del mossem facilitándoles comida y cobijo. A veces el notable suele ser miembro del grupo de fantasía. No se puede imaginar notabilidad en Marruecos rural sin caballería que encuentra eco en las canciones populares “ayut” de “shijat” (grupo de cantantes populares, hombres y mujeres, muy famosos en Marruecos sobre todo en las regiones rurales) cuyas letras elogian al majzén, los notables y los caballeros.

Hemos de señalar ante este escenario como lo sagrado produce lo social, el mossem no es solamente un rito religioso pasajero sino una praxis económica y política que contribuye en consolidar la estructura social, políticas del Marruecos tradicional como es el caso de la notabilidad. Por ello éstos llaman a “llenar los mossem” y no solo esto sino también, se considera un factor de mayor relevancia para la consolidación de la legitimidad de la notabilidad, la alimentación que ofrece los notables a los visitantes, es un acto simbólico de fidelidad al notable.

En general en la cultura popular del marroquí la expresión “compartir la sal” o “compartir la comida” es como si fuera un acto o pacto de honor o de fidelidad ciega. Se convierte a un acto de sacralidad porque la gente jura por la comida o la sal “Taam wa lmalha”. La expresión en árabe “Haq had taam” es muy frecuente. Así el criterio de la notabilidad muchas veces se medí por la capacidad de alimentación del notable. El poderoso el Caid (delegado del Sultán en la región) Isa El Abdi en la región de safi era reconocido por capacidad y generosidad mítica hasta el punto de que mataba, todos los días, un toro, 20 ovejas y cientos de pollos para alimentar a los invitados.

La estrategia de la alimentación tuvo una función eficaz en fortalecer la influencia de los quad (plural de Caid) y los notables. Lo mismo hacia los zawiya para reclutar a los fieles. Las fiestas de la alimentación eran tan importantes que se quedan grabadas en la memoria colectiva de la gente como la expresión “Te acuerdas de aquella cena de la boda del Hijo del Caíd”. No solo esto sino hubo un periódico “Assaada” que se distribuía entre los notables en la época colonial que se dedicaba únicamente a las noticias de las fiestas y las bodas (El Atri, 2016).

Además de la comida el té se considera uno de los elementos culinarios presentes en el mossem y un mecanismo alimentario de dominación hasta el punto de que, con el azúcar, era un objeto de regalo entre los notables⁶, el Majzén lo utilizaba como medio de sumisión en contra los liderazgos locales rebeldes al poder central* puesto que, como argumenta El Atri (2016), la comida es un mensaje tanto de poder e influencia como de amabilidad y generosidad. Ofrecer comida a alguien es un gesto de consolidación de la relación entre el donante y el receptor.

Los zawayya (plural de zawiya)

El fenómeno de los zawayya es un componente destacado de la historia religiosa y social de Marruecos, aunque con menos peso en la actualidad. No se puede entender las estructuras sociales, culturales y a veces económicas de Marruecos sobre todo de los siglos XIX y XX sin analizar el papel religioso/político que desempeñó y todavía desempeña la zawiya en la antropología y la historia del país. Laroui (1980), lamenta que el fenómeno de las zawayya es tan complejo que los primeros estudios que investigaron el tema han sido parciales y superficiales, que no llegaron a definir las características generales de la zawiya.

A juicio del autor, la zawiya apareció inicialmente como un lugar de reunión visible particularmente en las ciudades como lo es el caso de la zawiya Nassiriya, la Wazzani y la Tijaniyya etc. Son lugares en los cuales los adeptos de una zawiya (cofradía) se reúnen en unas horas determinadas para recitar colectivamente letanías. En las ciudades con dominación burguesa como lo son Rabat, Tetuán, Tánger, Fez y sale la zawiya tiene un aspecto de un club religioso.

Durante los siglos XIX y XX cualquier visitante de estas ciudades le saltaba a la vista el aspecto de aquellos hombres que llevaban ropa con parches, igual que los hippies actualmente, todo el mundo sabía que se trataba de los “Darqawi” que eran reconocibles, además por su ropa, también por sus rosarios con bolas gruesas alrededor del cuello, el bastón y el turbante de color verde. Históricamente hablando, la existencia de estas cofradías burguesas le ha acompañado otro tipo de cofradías populares como Haddawa, Isawa, Hmadcha y Yilala que circulaban con aspecto sucio, casi desnudos que en épocas del año celebraban procesiones en la cual practicaban danzas hasta entrar en trance. Tanto se trata de cofradías burguesas como populares ambas se referían a una tradición mística.

Zahi (2011) confirma al respecto que la sociedad árabe musulmana conoció un espacio institucional general formado por cinco instituciones grandes que ejerció, históricamente, una gran influencia sobre el presente de dichas sociedades, ello consiste en El Califato (El Califa, el Sultan y El Comendador de los creyentes), la Mezquita (Institución del Fakih, El Sabio y el Imam), La Escuela (Institución de Los Ulemas “eruditos”), Bayt al Hikma (La

⁶ El té no era un producto común o accesible. Lo monopolizaba el palacio sultaniano, con el tiempo ya entro en modo de consumo de otras categorías sociales como signo de ostensión y imitación al modo culinario palaciego.

casa de la sabiduría (institución del filósofo) y la Institución de la zawiya (institución sufí del Islam occidental).

La relevancia de la zawiya en la estructura socio religiosa de Marruecos tradicional estriba en su arraigo histórico, desde tiempos remotos, el siglo XV, en dicha sociedad. Para definir el concepto de la zawiya Laroui (1980), constata que la noción no obedece y no encaja en ninguna disciplina sociológica u otra de otra índole porque la zawiya se caracteriza por la diversidad de sus aspectos que requiere cada uno un estudio independiente. El autor añade que los zawiya hacen pensar a la vez en las órdenes religiosas de la época medieval cristiana (caritativa, orden mendicante etc.) y a los órdenes militares y políticos de la caballería, la señoría eclesiástica, los partidos político religiosos etc.

El líder (Sheikh, Jeque) de una zawiya debe de cumplir con papeles determinantes que confirman la función de la zawiya. Antes de todo es un curandero, gracias a su Baraka que hemos mencionado anteriormente, partiendo del principio que todo líder de una zawiya es, por obligación, es un Sharif. La zawiya es también un centro de enseñanza, su líder es un “alim” (erudito) y si no puede llegar a este grado tiene que ser un “Talib”, es decir un estrato menor que alim. Esta función de la zawiya contribuyó en la “fiqhización” del país, es decir la enseñanza del islam, que pudo combatir los fueros y las tradiciones tribales a través de la expansión de la escritura y, de ahí, las categorías del “fiqh”.

La zawiya desempeña también la función como un lugar de reunión. En la zona rural se considera un sitio de alojamiento para los comerciantes y viajeros, así como un punto en lo cual se suelen celebrar los mawasim. En la ciudad la zawiya se convierte en una sede social para tomar té o café. No solo esto sino desempeña otra función más que consiste en el arbitraje y la resolución de los conflictos entre las tribus del entorno. Este papel se debe no solo a la sacralidad de la zawiya sino más bien a la neutralidad del lugar por su pertenencia a ninguna tribu. Las zawiya pudientes como los son la charkawiya, la wazzani y la Nasiriya tuvieron un poder judicial muy importante en este aspecto.

Hemos de destacar que la zawiya era un baluarte esencial contra los abusos del poder central (el Majzen) sobre todo a la hora de las expediciones de castigo enviadas por el sultán a las tribus rebeldes que éste suele aceptar y perdonar porque los habitantes de la ciudad y los miembros de la tribu le enviaban un Sharif de un marabú o zawiya.

Laroui (1980), ha hecho hincapié en el rol político de la zawiya como elemento institucionalizado en el juego político Majzeniano, sobre todo en el siglo XIX, por su capacidad mediadora. Zawiya como la Wazzani o la Darqawi intermediaban en conflictos entre los miembros de la misma familia sultaniana o entre el sultán y las tribus. La relevancia política de la zawiya en el siglo XIX alcanzó una importancia extrema con la delegación de poder por ejemplo del Sultán Abderrahman al líder de la zawiya Wazzani en la zona de Touat hasta el punto de que la gente consideraba a Abdessalam El Wazzani como un vice Sultán.

La zawiya disponía de recursos económicos como la “Hadiya” (regalos), la “Ziara” (las ofrendas) que procedían de los servicios que prestaba la zawiya consistentes en las curaciones, los nacimientos, el arbitraje entre grupos o individuos, la bendición de las cosechas, la enseñanza que se pagaba voluntariamente, la “Zakat” (limosna legal) cuya tercera parte iba a la zawiya a través de la autoridad majzeniana, de ahí el control que ejercía el majzen sobre las zawiya. Todo ello añadido a “los Habus” (fundaciones religiosas) que consistían en bienes que los seguidores donaban a la Zawiya. Así ésta se convirtió en una entidad pudiente por su adquisición de grandes terrenos, se denominan “Azib”, fruto de los donativos y las compras. Estos terrenos los trabajan los adeptos y discípulos de la zawiya.

Los historiadores confirman que dicho enriquecimiento provocó conflictos con las tribus vecinas y los “caids” (delegados del Sultán en la región) lo que generó escisiones en el seno de la misma zawiya y crear otra más lejos. Igual que el marabú la zawiya gozaba de un pacto administrativo judicial (al tawquir wa al ihtiram) firmado con la autoridad (El Majzen) que le permitía protección y inviolabilidad de parte de las autoridades, este hecho permitió a muchos súbditos del Sultán a trabajar en las fincas de la zawiya para aprovechar de esta protección (Laroui, 1980). Por ello, Laroui compara esta situación con la época feudal pre moderna en Europa.

Según algunas fuentes, las primeras zawiyas se denominan “Ribat” en lo cual se enseñaban los principios del islam, lo primero que se inauguró se llama “Dar el Murabitin” literalmente significa casa de los marabús. El término Ribat y murabit, de ahí viene el nombre de la capital de Marruecos “Rabat” y la dinastía “los Almorávides”. Un Ribat era en el mismo tiempo un centro religioso y una fortaleza y los murabitin (plural de murabit) son gentes que tenían como denominador común el lazo espiritual que estriba en propagar y defender las doctrinas de su jeque.

A juicio de la misma fuente, la zawiya tiene su origen en el Ribat que era en forma de fortaleza, su mensaje era hacer enseñar el islam a la población bereber. Entonces no se podía hablar de zawiya ni de enseñanza mística sino de la enseñanza musulmana que consistía en la construcción o la formación de la umma (nación) musulmana. Más tarde, resumiendo, una guerra ideológica y doctrinal se desencadenó entre corrientes religiosas que se basa en las interpretaciones entre los jeques y eruditos de dinastías como la Almorávide y la Almohade, ambos Estados surgieron de las zawiyas.

Hemos de destacar que la zawiya desempeñó un papel importante no solo en la vidapolítica de la sociedad marroquí sino también en la vida política desde sus orígenes hasta la penetración de la colonización francesa al país cuando el protectorado intento, con éxito, en alentar las actividades de las zawiyas, es decir el misticismo y el sufismo, como ideología pacífica y apolítica con la finalidad de apartar la resistencia de la población y las masas.

La colonización francesa no alcanzó su objetivo en alienar el papel de las zawiyas en la lucha por la independencia, prueba de ello es que la zawiya Darqawiya constituyó un factor importante en el establecimiento de una dinámica social, política y religiosa para divulgar y plantear una ideología de resistencia que se basaba en el islam novedoso e implicado totalmente en la acción política para defender “Dar el islam” “tierra del islam”.

Algunos observadores (Zahi, 2011) consideran la retoma de la acción de resistencia contra los franceses no era que una forma de recuperación de los mecanismos de la misma que los santos del siglo XVI establecieron a base de las recomendaciones del islam consistentes en la idea del “Yihad”. La presencia de la colonización francesa en Dar el islam provocó la reencarnación del islam yihadista que formó el marco ideológico para combatir al colonizador como enemigo cristiano. Este movimiento de índole yihadista en Marruecos rural sigo siendo vivo hasta 1934 y a partir de ahí el campo se convirtió en frente de combate yihadista abierto y que tomará forma, más tarde, en resistencia armada.

En oposición a esta tesis, la élite nacionalista que asumió guiar al país hacia la liberación tachaba a las zawiyas de traidoras y divulgadoras del espíritu de la sumisión y la fatalidad, Es decir, sustituyó la residencia por la divinidad. Por ello, se relaciona a la zawiya con la colonización, no solo esto sino también la élite intentó establecer una relación entre la zawiya y el subdesarrollo y el retraso. Ello debido a que dicha élite consideraba a la zawiya como elemento falsificador y manipulador de la realidad del islam. Aquí se refería a los ritos de la

zawiya como la “ziara”, la danza a ritmo de la música mística que lleva al trance, la ofrenda etc.

Zahí (2011), explica que, en el fondo de esta actitud de rivalidad entre la élite y la zawiya, aunque tenía apariencia religiosa, había una lucha política por el poder. Es decir, que el campo de batalla entre ambas partes era el Islam, la misma religión que sirvió de apoyo referencial para el movimiento de las zawiyas, el mismo islam que utilizó la élite en contra de éstas, la misma religión que adoptaron los santos del siglo XVI y los salafistas del siglo XIX y el mismísimo Islam sobre lo cual se apoyó la dinastía Alauita y otras más para construir sus Estados y sus poder político, por lo cual se puede deducir que se trataba de un problema de interpretación dependiendo del contexto histórico y social de la época, es decir una contienda entre el Islam teórico ejemplar y el Islam histórico, social y político.

Por lo dicho anteriormente el antropólogo Hammoudi (1980), considera que el concepto de zawiya es tan importante en la estructura social y religiosa hasta el punto de que, enfatiza, existen dos palabras que han marcado la literatura histórica y antropológica a la hora de tratar la sociedad marroquí que son la zawiya y el Majzén.

Por no extender tanto en el tema de la zawiya porque no es nuestro objeto de investigación. Resumiendo, podemos decir que el papel de la zawiya esta en proceso de desaparición por el cambio social y cultural que está conociendo la sociedad marroquí influenciada por las tendencias modernistas y reformistas. Según unas estadísticas realizadas en 1939 había más de 227.400 adeptos, o sea el 3,8% de la población musulmana marroquí, la mayoría se de esta población se encuentra en Fes (13%) seguida por Meknes (5,3%) El Jadida (5,3) y Uxda (5,2), en la actualidad pertenecer a una agencia religiosa como la zawiya ya no es, como antes, condición imprescindible para los practicantes de la religión musulmana.

Lo “Sharaf” y Los “Shorfas”

El concepto de “sharaf” adquiere mucha importancia en la historia religiosa y política de Marruecos. Cualquiera que quiera indagar la evolución social de este país debe de conocer los orígenes de esta categoría social de la nobleza religiosa cuyas múltiples ramificaciones están en todas las partes del Magreb. La raíz de la palabra “sharif” (plural shorfa) hace alusión a la idea de rebelarse, significa el hombre libre que gracias a su descendencia gloriosa podría predominar porque, por su condición de Sharif, son fuera de lo común, gente portadora de la virtud.

Los Shorfa son descendientes del profeta Muhammad por su hija Fátima zahra, esposa de Ali y ocupan un estatus social venerado por su parentesco con el profeta. Las familias Sherifinas (Shorfa) bien expandidas en el Magreb remontan a Idriss I (los edrisíes) que reinaron en Marruecos que acogió al refugiado Idriss que llegó a Marruecos huyendo de sus rivales en Iraq en el siglo II de la hégira.

En la época abasida, los shorfa eran objeto de control porque les consideraban un grupo políticamente poco fiable, por lo cual les sometieron a un control bajo el mando de un “mariscal “de la nobleza “naqib” que, generalmente, debería conocer con precisión la genealogía de los shorfa y controlar el registro de los fallecimientos y nacimientos, además de vigilar la conducta, proteger la pureza de la sangre noble evitando los matrimonios con gente ajena al grupo y velar sobre el patrimonio de los Shorfa. Hemos de añadir que los Shorfa, además de sus múltiples funciones político sociales, gozan de algunos privilegios judiciales y fiscales dado que no se juzgan que ante el naqib, son exentos de los impuestos y reciben dons públicos y privados. Todas estas ventajas son amparadas por los “Dahir” (Decretos reales).

A juicio del autor, social y políticamente, podemos considerar el siglo XV el siglo de los Shorfa por excelencia, ello debido al despertar europeo, las victorias continuadas de la reconquista y la atomización del poder bereber en el sur del país, lo que permitió a los edrisíes desde la ciudad de Fes derrocar al soberano Merinita. La dinastía Alauita también se ocupó de la cuestión de los Shorfa, este interés no era neutro sino tuvo como objetivo aislar a este grupo como potencial enemigo político, además de, por su condición de descendientes del profeta, son poseedores de la “Baraka” que les permite actuar sobre los seres y las cosas, así como mediar ante el profeta y Dios en beneficio de los musulmanes y el Majzén.

El fenómeno de los Shorfa es un objeto de interés por parte tanto de los sociólogos de las élites como por el historiador de las instituciones. Ambos están llamados a investigar el lugar que esta categoría socio jurídica ocupó y ocupa en la sociedad marroquí, así como las funciones sociopolíticas que cumple.

Laroui (1980), confirma que el hecho Sherifino, desde el punto de vista sociológico, tuvo un papel determinante sobre todo en el siglo XIX. El sherifismo es un fenómeno tanto rural como urbano, árabe como bereber. Los que no son Shorfa creen en la acción de éstos, por ejemplo para hacer caer la lluvia, para curar los enfermos etc. Los que no lo eran querían serlo y los que lo eran querían tener más prestigio y ventajas. Los occidentales vieron en esta categoría una aristocracia religiosa porque comparte con la occidental dos factores, el nacimiento y la no productividad, ambos vivían y viven en el caso de los Shorfa en detrimento o por cuenta de la comunidad.

Laroui (1980), añade que esta categoría no está del todo homogénea porque hay niveles dentro de este grupo. Un sharif por nacimiento es aquel que puede justificar y acreditar un status especial heredado del profeta a través de su hija Fátima. En este contexto se plantea el problema de la pureza de la sangre. El grupo más compacto y puro se encuentra en Fes, es por ello que la lucha contra los falsos Shorfa era corriente, porque si se crea una genealogía falsa que se atribuya al sharifismo acaba directamente al infierno. El Sharif se considera el árbitro a la hora de repartir los privilegios financieros consistentes en la “zakat”, impuesto pagado por los musulmanes, que el profeta recibía al principio del Estado musulmán. Los Shorfa como herederos del profeta siguen repartiendo no como antes la zakat sino dones o regalos “hadaya” públicos y privados, también por parte del Sultán.

Los Shorfa eran, ahora menos, un componente orgánico del sistema ideológico del sultanato y del Majzén. Como portadores de la sunna, la tradición de Mohamed, desempeñan un papel de intermediarios, “wasila”, entre el profeta y la comunidad porque éste interviene entre Dios y la umma. Mucha gente acude a un Sharif para que éste intervenga ante su antepasado que, a su vez, tiene que intervenir ante el profeta y éste último ante Dios para curar un enfermo, encontrar un objeto perdido, tener un varón en lugar de hembra. Hasta el sultán les utilizó para resolver conflictos con las tribus rebeldes. En algunas épocas de la historia, por ejemplo, en la época de la dinastía Saadí los Shorfa, sobre todo los edrisíes, venían en el primer rango de la estratificación social después los fukahas (eruditos), los santos, los notables y al final las masas (amma) (Laroui, 1980).

Hemos de destacar que los Shorfa se organizan en dos círculos: “las Rabitas” (alianzas) que se fundaron en la década de 1960, desempeñaron el papel de grupos de presión reclamando así su lugar en el juego sociopolítico de Marruecos moderno. La Rabita puede ser una familia dinástica entera como lo es caso de la “Rábita de Shorfa Edrisíes” o la “Rábita de los Shorfa Alauitas”. La Rabita, históricamente, es una asociación no lucrativa y apolítica, es decir impide a sus miembros cualquier participación política para dedicarse a lo social y la beneficencia.

Por ello, la Rábita se considera una asociación religiosa al servicio del islam conforme al Corán y la tradición de Mahoma. Puede convertirse a miembro de una Rábita cualquier Sharif musulmán marroquí que pueda acreditar su pertenencia al linaje de la familia fundadora de la Rábita, ello se lo puede comprobar a través de testimonios del “naqib” o al “mo-qaddam” del mausoleo en lo cual está enterrado el antepasado de la familia Sherifina. En cuanto a las “niqaba” (sindicato) se formaron como reacción política del Majzén contra la acción política de los Rabitas, De 1979 a 1984 más de 59 naqib han sido nombrados en todo el reino Sherifino para alcanzar 100 actualmente. Estos “nuqaba” (plural de naqib) se nombran por Dahir (Decreto real) en presencia de las autoridades oficiales locales.

El oficio de naqib no obedece a ningún criterio de herencia o familiar, le corresponde velar y salvaguardar la pureza de las genealogías Sherifinas en contra de cualquier infiltración de los falsos Shorfa, así como expedir los certificados que acreditan la ascendencia Sherifina. Estos certificados se solicitan por los Shorfa con la finalidad de acreditar ante la oficina del registro civil sus apellidos Sherifinos por ejemplo los Alaouitas e Idrisi etc, o poner un título honorífico como “Sidi”, “Muley” y “Lalla” (Agnouch, 1986).

Hemos de destacar que más allá de esta función sociopolítica de los Shorfa en la sociedad marroquí, esta categoría adquiere otra faceta ritual. Radi (2014), en su estudio sobre lo supra natural y sociedad, investigó los Shorfa de Kenifra (ciudad en la zona del Atlas). La autora confirma que los Shorfa poseen la Baraka (Don) pero no lo practican como oficio. En el caso de enfermedad o desgracia se le pide rezar por el enfermo o el desgraciado, el Sherif coge la mano del enfermo y dice “que Dios te cure” o “que Dios resuelva tus problemas” o recitar el primer versículo del Corán, el enfermo besa la mano del Sherif diciendo “que Dios nos hace aprovechar de tu Baraka y la de tus antepasados”.

Los Shorfa de Kenifra como todos del país tienen nombres precedidos por Mulay o Sidi o Lalla, se temen porque la maldición del Sherif es más dañina que su bendición, ello lo confirma la expresión corriente en la jerga de la gente “shuktu jaiba” (su espina es mala). En síntesis, se trata, desde la sociología política, del peso de una élite tradicional que pretendió ocupar una posición privilegiada en la sociedad y que todavía desempeña un papel relevante en el equilibrio de las fuerzas políticas y sociales contribuyendo así en la estabilidad política del régimen.

Los Ulema (plural de alim, eruditos o doctos en ciencias religiosas del islam)

Los Ulema se consideran como guardianes de la fe y la ley sagrada (sharia). En Marruecos el número de Ulema que pretenden alcanzar este título es restringido, están centrados en la ciudad de Fes. Hemos de destacar que dentro de esta élite existe solamente una minoría que puede tener derecho a opinar sobre los asuntos políticos de la comunidad de los creyentes.

Esta minoría, es decir la élite de la élite, que constituye los “ahl al hal o al aqd”, que tienen capacidad de tomar decisiones respecto a los asuntos supremos de la comunidad como la elección o la destitución de un Sultán, opinar sobre asuntos de mayor importancia y la capacidad de interpretación de los textos religiosos (sharia) a petición del Sultán. Para alcanzar esta categoría hay que obedecer a un proceso para poder superar “taqlil” (limitación) y por lo tanto estar preparado, debido a su dominio de las ciencias religiosas, de practicar el “iyti-had” (interpretación de la sharia).

Bajo el reinado de la dinastía Alauita el cuerpo de los Ulema en Fes estaba dividido en cuatro categorías, esta división era intencionada para que el sultán pudiera controlar las fuerzas religiosas en su conjunto (los Ulema, los Shorfa y los Zawayaya). Los Ulema de primer nivel eran aquellos que acumularon mucho prestigio por haberse dedicado a la enseñanza o

la judicatura, por lo tanto, reconocidos como maestros de sus generaciones. Se encuentra entre ellos el “Jeque de la yamaa” (Decano de los Ulema), el magistrado supremo (qadi al qudat) y los enseñantes de renombre. Es a este grupo a quien se dirigía el sultán para pedir una consulta u opinión legal, así como a través de ellos que se dirigía al resto de los Ulema.

Los Ulemas de segundo nivel eran los “fukaha” que se caracterizaban por la formación sólida en la sharia, pero ocupaban puestos subalternos en la enseñanza, es decir se dedicaban a la enseñanza en la mezquita o las madrasas. El tercer lugar lo ocupaba los “Tolba”, eran estudiantes con un nivel avanzado o jóvenes fukaha que acaban de empezar sus carreras de enseñantes en una escuela coránica o desempeñar la función de Imam en una mezquita de la ciudad.

A juicio de Mansour (1992), los Ulema no formaron nunca un grupo homogéneo, ello se explica por la existencia en su seno de múltiples lealtades, desde la categoría social, la descendencia genealógica, Sharif o no Sharif, hasta la filiación a una u otra cofradía. A pesar de las diferencias los Ulema al fin y al cabo dependían del poder del Sultán en su calidad de protector de la religión y por lo tanto quien le competía supervisar los asuntos de esta categoría en lo que se refiere al nombramiento de un Alim a cargos o categorías importantes.

En la experiencia histórica de Marruecos, como lo es el caso en todo el mundo islámico, un concordato se estableció entre los Ulema y el majzén (el Estado) según lo cual éstos renuncian a la política con la dedicación exclusiva a la enseñanza y la judicatura, ello con la finalidad de evitar cualquier confrontación entre dos pilares de autoridad, puesto que ambos se apoyan en la sharia para consolidar sus legitimidad como guardián de la religión musulmana.

Según los criterios de la Liga de Ulema de Marruecos, se puede conceder Ulema aquellos titulares de la “alimiya” que le corresponde la actual Licenciatura, que la otorgaba la universidad tradicional el Qarawiyyin en Fez que era el centro académico que formaba a los juristas y los secretarios del Majzén como Estado tradicional. En 1964 se creyó en Rabat el Instituto de Dar al Hadiz al Hasanya, esta universidad se componía de tres departamentos, ciencias coránicas, ciencias del hadiz y Fiqh islámico, para la formación de especialistas en ciencias religiosas.

Todos estos centros, además de las madrasas en las zonas rurales, los Ulema autodidactas, otros formados por sus mayores, permitieron que el mercado dispusiera de miles de Tolba y predicadores tanto en el campo como en los suburbios de las ciudades. A estos últimos no se le aplica el término “Alim” porque no tienen carreras superiores sino se consideran como técnicos del culto.

Hemos de destacar que la categoría de los Ulema formaba una intelectualidad tradicional religiosa marroquí muy influyente tanto en lo ideológico, lo político como en lo social durante toda la historia del país. En el siglo XIX, ante la presión de los países europeos, los Ulema consideran esta debilidad de “Emir al Muminin” (el Sultán) como defensor de “Dar Al Islam” y la creencia musulmana. Por ello, insistieron en advertir al Sultán de los contactos con los cristianos europeos y la repercusión que pudiera tener esto sobre la fe y las costumbres de los creyentes. En este marco hubo una polémica entre ambas autoridades sobre los tratos comerciales respecto a la exportación de los cereales y el ganado, el comercio del tabaco y el armamento con los infieles occidentales.

Los Ulemas conservaban y conservan todavía la capacidad de intervención para dar la alarma ante la peligrosidad de cualquier desviación del poder político a través del deber de la “nasiha” (El consejo) que el monarca solicita a veces por su propia voluntad para cuestio-

nar la legitimidad de algunas decisiones políticas. En los años de la independencia, los sesenta, a pesar de que surgieron líderes políticos con formación religiosa sólida, los más destacables eran Abu Bakr Al Qadiri, Mulay El Arbi El Alaoui, Allal al Fasi y Abdallah Ibrahim u otros Ministros del gobierno como El Mojtar Al sussi etc, los Ulema manifestaron su rechazo a cualquier dominio por parte de la clase política reclamando su oficio como profesionales de la religión. A raíz de esta reivindicación formaron la Liga de los Ulema de Marruecos en 1960. Desde entonces éstos ya no lo nombraban los nobles sino la Ley que otorgaba los títulos de Alim a través del Consejo de los Ulema (Tozy, 2000).

Esta categoría social se considera un pilar ideológico importante para la estabilidad del sistema tradicional majzeniano, puesto que a los Ulema les preocupa el tema securitario hasta el punto de que lo asocian a los deberes del creyente musulmán. La “fitna” (el desorden social) es una preocupación mayor que los Ulema intentan evitar pese lo que pese. Peor aún, prefieren, para mantener la estabilidad política, un gobernante déspota que caer en el desorden, es decir la revolución.

A juicio de Mansour (1992), el papel político de los Ulema en Marruecos nunca adquirió la importancia que tuvieron en otros países, Egipto, por ejemplo. Ello debido a que el gobierno marroquí gobernaba para todos y no para una fracción religiosa en detrimento de otra. Además de otro factor consistente en la homogeneidad religiosa que dominaba en Marruecos representada en la uniformidad del dogma Malikita suní.

Este factor ha sido relevante para combatir cualquier politización de los Ulema. Otros factores contribuyeron en la despolitización de éstos, aquí nos referimos a otra fuerza religiosa que consiste en el sufismo encarnado por las zawaya (las cofradías) que, en una época histórica, el siglo XIX y el principio del siglo XX, estaban comprometidos con las masas y más sensibles a las demandas y las aspiraciones del pueblo. Al contrario de la élite intelectual tradicional de la cual los Ulema forman parte, estaban arrinconados en su conservadurismo, preocupados por el mantenimiento del orden social como hemos adelantado anteriormente.

A juicio de Laroui (1980), la autoridad de los Ulema era, ahora menos, real e importante, era diferente de la de los Shorfa. Éstos, a pesar de que dependen de los donativos del sultán, gozaban de un poder ajeno al Majzén. Ahora bien, el poder de los Ulema era indispensable, pero les faltaba fuerza suficiente para imponerse. Prueba de ello, el estado de marginación que han sufrido en el tablero político como estrategia del poder politiuco central (Majzen) consistente en la neutralización de las fuerzas religiosas a través del control y la supervisión así como la dependencia económica del mismo.

Esta situación no ha cambiado mucho en la actualidad, el régimen sigue con su estrategia de monopolización de la legitimidad religiosa para evitar cualquier manipulación política de la religión por los otros actores. Ello, se refleja en las instrucciones del monarca, por Dahir (Decreto real) por los cuales se formaron otros Consejos regionales que se encargan del nombramiento de los predicadores, se habla de aproximadamente de 200 Alim que son predicadores que cobran unos 50 euros mensuales. Estos Consejos tienen funciones de control de los predicadores de las mezquitas, así como organizar las conferencias en el mes de ramadán.

Al contrario de la tesis de Mansour, Tozy considera que

convendría revisar la idea tan extendida que los Ulema están marginados no porque conservan una posición de fuerza en el interior del sistema político, sino porque han pasado algunas de sus funciones a otras clases de religiosos (...) los Ulema se han reservado la función de técnicos del culto, y han dejado la de producción de sentido a los ideólogos formados en las facultades de ciencias humanas o a los científicos autodidactas en materia religiosa (Tozy, 2000, p.103)

Poder y religión en el sistema político marroquí

A juicio de Tozy, en Marruecos

El poder político está dominado por el islam, su influencia no se limita a las tradiciones que aducen los gobernantes como fuente de su legitimidad, sino también los marcos filosóficos que estructuran la relación de poder. Un régimen político autoritario y musulmán como el marroquí se basa en un principio de unidad del poder monolítico, cuyo modelo perfecto es el poder divino (Tozy, 2000, p. 23)

El autor añade

La falta de relación teleológica entre los fundamentos del poder y “la voluntad de los súbditos del poder” confiere un significado especial a la obediencia y la adhesión al sistema político, que es un acto de fusión/extinción (faná) en el poder. Implica el paso previo por la condición servil. Porque la categoría de esclavo de Dios (abd) es inseparable de la categoría del hombre, Al poder absoluto de Dios le corresponde la servidumbre absoluta del hombre, y la liberación del segundo pasa por la fusión con el primero. (ibidem, p. 24)

Ennaji (2007), observa que la naturaleza del lazo de autoridad en el mundo árabe en general y en Marruecos en particular nos lleva a cuestionar la relación establecida entre el campo religioso y el campo político. Llegó a la conclusión que hay tres tipos de lazos de autoridad: Amo/esclavo, Rey/sujeto y divinidad/fidelidad. Para entender dicha relación entre los diferentes niveles de la autoridad hay que ir a las raíces del contexto del advenimiento del islam, época en la cual las fronteras todavía entre lo sagrado y lo profano no estaban claras. Una época histórica en la cual el Rey no se distanció de la categoría de amo de esclavos, entonces todavía no vistió el hábito del califa dejando todavía entrever el contenido social de su autoridad.

Consideramos, con Tozy, que en la estrategia de legitimación del sistema político marroquí ocupa un lugar relevante el ritual de la pleitesía (baia), esta ceremonia tiene como mensaje recordar a los súbditos la filiación de la monarquía con los fundadores de los primeros Estados del Islam. Esta legitimación se apoya en un conjunto de argumentos que consisten en Hadices (dichos del profeta) por ejemplo, El que ha muerto sin rendir pleitesía ha muerto como los que vivieron durante la yahiliya. El sultán es como la sombra de Dios y el Profeta en la tierra, es el refugio del débil y el defensor de las víctimas de la injusticia etc. U otro fragmento de texto de pleitesía presentado por la población al rey Hassan II.

Nosotros, los cherifinos o jerifes, ulemas, notables y mujeres, jóvenes y viejos, hemos decidido pues, por unanimidad, renovar al emir al- muminin, (comendador de los creyentes) defensor de la fe y la nación, S.M. el rey Hassan II, el juramento de lealtad como hicieron nuestros padres y antepasados con los soberanos alauitas (...) Nuestro juramento de lealtad se ajusta al que prestaron los compañeros al Profeta Sidna Muhammad (Tozy, 2000, pp. 25-26).

Laroui (1980), afirma que no era un secreto que hasta 1956 Marruecos estaba gobernado por un sultán rodeado por un aparato tradicional que se denomina el Majzén y no un rey rodeado por un gobierno de la misma manera que los musulmanes aman a Alá y no a Dios. En los dos casos, sea sultán o rey, los teóricos oficiales confirman que existe una relación

directa entre el rey y sus súbditos que se basa en una alianza sagrada que se expresa en la celebración de la baia (pleitesía) que suele presentar la umma nación con todos sus componentes guiada por los ulemas como representantes naturales de ésta para asignar al gobernante correspondiente.

Este rito de la baia se repite una vez todos los años a la ocasión de la fiesta del sacrificio para renovar la alianza entre el rey y el pueblo. Durante el acto de la baia, el pueblo marroquí, como nación musulmana, nombra al rey como amir al muminin, este estatuto otorgado al rey le protege de toda competencia rival sobre el cargo. Cualquier crítica vertida al rey, salvo el consejo legítimo, se considera crimen y violación de lo sagrado.

Esta interpretación de la “sharia” musulmana considera a la “baia” como un derecho sagrado que se basa en la buena conducta de la familia real y sus hazañas. La persona del rey es un descendiente del profeta y por lo tanto un ejemplo de su antepasado, de ahí Alá a través de la decisión divina le puso encima de todo el mundo, fuera de las diferencias. Según algunos ideólogos oficiales, la nación supera sus diferencias y fracciones a través de la sumisión a un poder sagrado.

En el contexto de Marruecos, en nombre de este poder mismo la “umma” (comunidad) se ve obligada de ofrecerse a defender y proteger el país en contra de los peligros tanto interiores como exteriores que amenazan al poder. Dentro de estas amenazas que necesitan un guía líder cuya procedencia espiritual y sagrada le permite proteger el Estado/nación, están las diferencias entre la ciudad y el campo, entre los grupos lingüísticos y regionalistas y entre los ricos y las clases populares Hammoudi (2000).

Los mismos ideólogos oficiales, defienden la importancia del dicho poder sagrado y su papel atribuyéndole el hecho de haber salvar el país durante los siglos XVII, XVIII, XIX y XX del infiel cristiano, además de que gracias a los cherifinos que el país llegó a conservar su integridad política y cultural desde la fundación del primer reinado musulmán, en alusión a Marruecos, de la mano del primer Estado procedente de la familia del profeta.

La Baia (Bay´a) pone al sultán de manera legítima en el lugar de amir al muminin comendador de los creyentes. El sultan no puede utilizar la violencia para conseguir al poder, éste se alcanza por la baia. El príncipe que sepa manejar este concepto se convierte en imán de la comunidad o nación musulmana. Así, empieza a ejercer el poder como heredero de Dios en la tierra. Esta delegación le otorga un poder en lo cual se juntan la voluntad de Dios con la voluntad de la comunidad, por lo tanto, el sultán puede afrontar, legítimamente, cualquier tipo de sublevación considerando ésta una violación del consenso de la umma y porque se considera a aquellos que se levantan en contra del sultán es como si se levantaran en contra de Dios y su profeta.

En los principios del islam hubo varios pensadores y filósofos que han sido testigos de la larga y profunda controversia respecto al tema del orden califal a título de ejemplo entre el Ghazali, Ibn Jaldún y el Mawardí, así como entre círculos de pensamiento como los mutazilíes y los asharíes muy reputados por sus debates y querellas que oscilaban entre la razón y la legalidad.

A pesar de las diferencias ideológicas todos consideraban que la necesidad de un califa legítimo que es imam (guía de la comunidad) es imprescindible para dirigir la nación para evitar la anarquía (fitna). Ghazali exige la presencia y la obediencia al califa, aunque fuera dictador que ejerce la violencia porque creía que el desorden es más temible que la injusticia. Todos ellos defienden el califato absoluto por su carácter sagrado para proteger la fe musulmana de las agresiones. Gardet, observa que

el califa es el representante del profeta y a menudo del propio Dios. Es el tutor subrogado por Dios para cuidar de la comunidad (Gardet 1961, en Tozy, 2000, p. 29).

A juicio de Ennaji (2007), el entorno del rey parece en muchos aspectos al de Dios, en ambos casos la servidumbre es la relación dominante con los fieles y los súbditos. El reconocimiento de la autoridad del rey consiste, entre otras, en el besamanos. Ennaji (2007), plasmó una lectura a este gesto desde la simbología. “Besar la mano del rey es un atributo orgánico del poder porque es la mano suprema, aquella que da, limosna al suplicante, generosa, es aquella también que da hoy para recibir mañana para consolidar su poder. La sabiduría popular dice

Al imam se le besa la mano, al padre la cabeza, al hermano la mejía, a la hermana el pecho, y a la esposa los labios (Ennaji, 2007, p. 94).

El besamanos, según los cronologistas, es tan remoto que data de la época del profeta que también lo practicaba. Ahora bien, no se besa cualquier mano, tiene que ser noble, “charifa” jerifiana, que desciende del profeta como es el caso de Ali, sobrino de Mohamed, un testigo dijo que vio a un hombre besarle la mano y luego la pasó encima de sus ojos (Ennaji, 2007).

En el caso de Marruecos, en el sistema político el rey, por su condición de comendador de los creyentes, descendiente del profeta, transmite su poder y los códigos de obediencia desde la casa del Majzén (Dar el Majzén) o casa del sultán, se denomina también la casa del reino de donde se diseña las demás instituciones como el parlamento, los partidos políticos y el gobierno. De ahí la articulación del Estado y la religión o dicho de otra manera la unión de la política y la religión en el campo político marroquí, se convirtió en la fuente y la base de la legitimidad monárquica.

En este contexto la Carta magna marroquí está clara en este aspecto, sobre todo el artículo XIX de la Constitución

El rey, Amir el Muminin, representante supremo de la nación, símbolo de su unidad, garante de la perennidad y la continuidad del Estado. Vela sobre el respeto del islam y de la Constitución. Es el protector de los derechos y libertades de los ciudadanos, grupos sociales y colectividades... (El Ayadi, Bourquia y otros, 2005, pp. 4-5).

Como comendador de los creyentes, el poder del rey abarca la defensa del islam y sus valores por tanto la religión parece claramente como uno de los pilares del poder real y la base institucional del Estado monárquico. En nuestro caso es muy difícil de entender cualquier delimitación de las fronteras entre el Estado y la religión. Los autores, en el mismo estudio, destacan que en la relación entre lo político y lo religioso en Marruecos las lógicas se cruzan, se completan y a veces se subordinan. Se puede citar tres niveles al respecto.

El nivel institucional: hace de la religión la fuente de los fundamentos de la legitimidad del Estado encarnada en la función de amir al muminin.

El nivel ideológico: hace alusión a la religión como referente sociocultural entorno de lo cual se organiza y se estructura el campo político.

Al final el nivel administrativo: se refiere a la responsabilidad y la capacidad del Estado de controlar, gestionar y organizar el hecho religioso (El Ayadi y otros, 2005, pp. 5-6).

Dicha relación es actualmente un tema principal del debate público y mediático en el país sobre todo con la emergencia del islam político que empieza a tambalear y cuestionar la estabilidad tradicional e histórica del campo religioso como dominio de la monarquía en la persona de amir al muminin. Mientras que los movimientos islamistas, en las tres últimas

décadas, han puesto en cuestión el concepto clásico del Califato en una maniobra de replantear la cuestión del poder en el islam y por lo tanto obligar a los actores políticos y la monarquía en elaborar una nueva política de gestión del campo religioso.

En esta escena de tensión respecto a la legitimidad, el rey confirmó en sus discursos, su firmeza y contundencia en reivindicar su dominio y detención de ambos campos, lo religioso y lo político. “Bajo la monarquía constitucional marroquí, política y religión no pueden ser reunidas que, en la persona del rey, el comendador de los creyentes” Afirma Mohamed VI.

Esta contienda ideológica y política sobre la legitimidad no es un debate reciente sino remonta a la independencia cuando el régimen instrumentalizó las categorías de la legitimidad tradicional del poder en el islam para que sirviera como referencia para una re-tradicionalización del sistema política marroquí. Como hemos adelantado, la cuestión del poder ha sido en el corazón del debate entre los antagonicos políticos del periodo postindependencia.

Siempre en controversias de esta naturaleza, la monarquía utilizaba en su defensa recurrió a la religión prueba de ello es que antes de la adopción de la Constitución la monarquía marroquí dejó bien claro su definición como monarquía teocrática. No solo eso sino también en las sucesivas Constituciones que conoció Marruecos la Monarquía insistió en este atributo. “La persona del rey es inviolable y sagrada” (artículo 23). En un discurso que pronunció el rey el 18 de noviembre de 1962 confirmaba “Esta Constitución es antes de toda la renovación del pacto sagrado que ha unido siempre el pueblo con el rey, ahí donde estriba nuestro éxito”.

Con la finalidad de cortar el camino ante la oposición representada en la voz del salafista Mulay El Arbi Alawi respecto a la legitimidad del poder real y la sucesión, el rey, para descartar cualquier maniobra de la oposición, recurrió otra vez a la religión, o sea la sharia como Ley suprema insistiendo en que no hacía falta ningún otro organismo como árbitro en el tema de la sucesión que “los ulemas” (doctos en el Islam), guardas de la sharia y eternos aliados ideológicos e históricos del Majzén.

Es de sobra sabido que el hecho de recurrir a la religión en la historia política de Marruecos para conservar al poder del Majzén es casi una obviedad. Remonta a la época del Sultanato como forma de gobernar en la tierra del islam. Lo que está pasando ahora es perpetuar esta tradición a través del estatuto del rey como persona sagrada y comendador de los creyentes.

La monarquía marroquí no pierde ninguna ocasión para consolidar su autoridad como poder absoluto haciendo hincapié en los fundamentos tradicionales del poder en el islam como los conceptos de la “baia” y la comandancia de los creyentes, prueba de ello, que en el principio del proceso de recuperación del Sahara el rey invirtió tensamente este capital simbólico para actualizar estos fundamentos en el ejercicio de su poder. Por ello hizo uso del concepto de la baia para confirmar los lazos históricos entre los reyes de Marruecos y la población de la región. El Tribunal Internacional de Justicia confirmó dichos lazos como legítimos.

Otra inversión de lo político en el campo religioso por parte de la monarquía en este proceso era utilizar el Corán como arma para la conquista pacífica del Sahara y poner nombre de las batallas principales del profeta (Uhud, Badr etc) a las expediciones llevadas por el ejército marroquí en la zona (El Ayadi y otros, 2005). Las maniobras políticas de la monarquía marroquí instrumentalizando la religión es más que evidente porque el Estado construyó su legitimidad a base de su relación íntima con la religión.

No podemos parar en todos los hechos históricos que marcaron esta relación porque el contexto del tarabajo no permite. Podemos concluir con Abdellatif Menouni, que

El título de Comendador de los creyentes es uno de los atributos fundamentales de la realeza en virtud del cual su titular el monarca posee una legitimidad religiosa. Es el jefe de una comunidad de creyentes que, según la visión islámica, es una comunidad

política. En este sentido es el guardián activo del consenso de los musulmanes que contribuyen a la vida de una colectividad cuya constante cultural es el monismo. Dispone por lo tanto de unos poderes que debe ejercerlos conforme al Corán y la Sunna (Tozy, 2000, p. 75).

Después de haber descrito y analizado los componentes del sagrado en el campo religioso musulmán con todo el debate que conlleva accedemos antes de aproximar la identidad musulmana en Extremadura, nos gustaría, la metodología exige, abordar dicha identidad a nivel europeo.

La figura del imam

El imam, en árabe significa el dignatario musulmán, que guía la oración en la mezquita ocupando la primera línea de los fieles. Según el antropólogo Chebel (2014) esta palabra equivale en latín a *antistes*, o sea aquel que precede a los demás.

Para dirigir la oración, el imam se sitúa en el *Mihrab*, para orientarse hacia la Meca. Se pone *amama* (delante) como jefe incontestable de los creyentes que se encarga tanto de guiar el rezo como de pronunciar el sermón o la *Jutba*. Esta función requiere una formación teológica sólida para poder llevar a cabo y a rajatabla el rito musulmán.

En nuestros tiempos actuales, el imam, siempre según esta, históricamente hablando, la figura del imam ha conocido una evolución en el significado del término a través de los tiempos. En el siglo VIII, por ejemplo, para los sunitas la *Imama* (oficio de imam) era un mero título o denominación que se aplica a cada persona que tiene la vocación de guiar la oración colectiva. Sin embargo, en el campo religioso Chiita esta figura o título está reservado solo y únicamente para los grandes dignatarios del sistema *imamita*, el imam gozaba de una posición y un grado de infalibilidad que casi lo identificaba con el Profeta. Para esta corriente, la jerarquía teológica está centrada en la venida del imam duodécimo que se considera el imam oculto que va a llegar al final de los tiempos para colmar un ciclo iniciado por los once antecesores.

El imán según esta corriente, se ha convertido no solo en aquella persona que adquiere una profunda formación y conocimiento religiosos, sino también porque posee el estatus de líder político. Así el imam juega un doble papel, temporal y espiritual (el ejemplo de Jomeini).

En el campo político religioso marroquí, la figura del Sultán o El Rey encarna, como Comendador de los creyentes, lo divino y lo profano. El Rey es, según algunas lecturas ideologizadas de la sharía, el Imam supremo que debe velar sobre la seguridad del territorio, unificar a la *Umma* (comunidad) y desempeñar el papel de representante de Alá en la tierra, por lo tanto, en contrapartida o por esta condición merece obediencia ciega debido a la firma verbal a través del contrato social y político denominado pleitesía "*Bay 'a*"⁷. Ciertos *fukahas* argumentan, en la misma línea, que

la Imama es el ejercicio de la autoridad suprema en los dominios religioso y profano heredado del profeta (Laroui, 1980, pp. 70-71).

El autor, distingue entre dos tipos de autoridad," una visible, de índole política y discontinuada consistente en el Califato. La otra es invisible e interrumpida que es la *imama*". En

⁷ Término religioso que se refiere a un contrato social y político o juramento de fidelidad entre el Sultán o El califato y los servidores o súbditos. "Aquellos que han te han entregado la bay 'a como si la hubieran entregado a Dios "(el Corán)

este contexto, como observamos, se nota la interpretación chiita del concepto de la *imama* para la cual los *fukahas* han puesto cuatro requisitos para determinar la condición del Imam: Ser mayor de edad, varón, libre y sano de cuerpo y espíritu.

Hemos de precisar que la palabra “imam” acaba en la letra “m” y no en “n” como suele escribirse erróneamente en castellano, este error ortográfico nos llevaría seguramente en el contexto lingüístico árabe a una confusión y malentendido respecto al sentido o el significado de la palabra en la filología árabe. Imam que es el cura o el líder espiritual que desempeña funciones múltiples respecto a la mezquita y la comunidad musulmana y la palabra “imán” que significa fe en la religión musulmana.

El imam es una persona que adquiere un lugar destacado y prestigioso dentro de la Umma o la comunidad musulmana por su autoridad moral y su saber teológico. En el contexto coránico, los imames son los profetas dentro de los cuales era el profeta Mahoma. Históricamente hablando los imames en la tradición arabo musulmana crearon las destacadas escuelas jurídicas en el islam o el Fiqh como son el imam Malik, Abu Hanifa, Shafii y Abu Hanbal.

En lo que se refiere a ciencia del hadith, o sea aquellos que estudiaron con precisión la tradición, los dichos y los hechos del profeta, los más destacados son Al Bujari y Muslim. En el sufismo se puede hablar del imam Al Yilani, Al Yunaid etc por sus papeles en la enseñanza mística. Un imam también como de sobra sabido aquella persona que dirige la oración “salat” en la Mezquita las cinco veces al día más la del viernes. Generalmente, antes de los actos terroristas en EE. UU, Europa y muchos países arabo musulmanes, víctimas de esta lacra, cualquier persona que sea musulmana con conocimientos básicos puede desempeñar esta tarea.

Actualmente, en el marco de la política de organización del campo religioso, muchos Estados crearon instituciones o ministerios de asuntos islámicos para ordenar y velar sobre el desarrollo de este asunto que se ha convertido a objeto polémico, ideologizado y de fácil manipulación. También las universidades de la sharia que forman a futuros imames licenciados en la materia.

Dicho esto, la mayoría de los imames que siguen ejerciendo esta función son personas con o sin títulos adquieren saber básico, respecto y autoridad moral dentro de la umma a pesar de que haya voces críticas que llaman a la formación de los imames rigurosamente para que pudieran acompañar los cambios que van conociendo las sociedades musulmanas tanto ideológica, política como tecnológicamente, es decir el papel de la comunicación.

Los tolba (Taleb) o Fkih

Más allá del concepto del imam que generalmente es una figura ligada más bien al islam urbano marroquí que desempeña tareas bien conocidas, no nos debemos pasar por alto una categoría de clérigos que hemos detectado en casi todos los estudios que trataron la religiosidad en la sociedad marroquí y que se da particularmente en el islam rural marroquí. Si anteriormente hemos hablado de otras categorías con más prestigio por haber desempeñado una función fundamental y estructural en la historia religiosa y política del país como la categoría de los Ulemas, los santos, las zawiyas etc., la realidad social y religiosa de la sociedad marroquí nos obliga a analizar otra categoría que son los tolbas o fukahas, pero en el mundo rural.

Nuestro interés también en estudiar este perfil estriba en que la muestra del musulmán inmigrante objeto de nuestra investigación procede de esta zona. Tanto el inmigrante campesino que vino directamente del campo marroquí a Extremadura u otro perfil que procede de

la ciudad, pero en la mayoría del caso sufrió antes la emigración dentro del país de su aduar a la ciudad. Por lo cual es portador de esta religiosidad paisana en la cual el Taleb o El Fkih cobra importancia.

Rachik (2005), confirma que esta distinción entre religiosidad urbana y otra rural no un antojo teórico sino es una realidad que destaco de su investigación apoyándose en la conclusión de Max Weber que estudió como la situación de las capas sociales, caballería, funcionarios, burguesía, campesino etc., condiciona su religiosidad (Rachik, 2005). El paisano cuya actividad económica depende se la naturaleza, razón por la cual recurre a la magia para defenderse de las fuerzas naturales, mientras que las capas burguesas que controlan mejor su economía tienden a racionalizar sus prácticas religiosas.

Por ello, el culto al santo, las creencias mágicas, los carnavales etc., son a menudo presentados como signo del conservadurismo religioso de Marruecos rural muy pegado a la tradición. También en este mundo paisano de estructuras comunitarias la práctica de la “salat” o la oración es muy elevada, al contrario de la ciudad en la cual el anonimato es dominante, en el mundo rural nada pasa desapercibido y por lo tanto la presión social es notable particularmente sobre la gente que no obedece a las normas religiosas.

No practicar la oración es mucho más estigmatizante en el campo que la ciudad debido al hábitat y las estructuras comunitarias que favorece la oración colectiva porque el hábitat agrupado hace que la gente se encuentra cotidianamente. En este contexto la mezquita desempeña un papel ritual y social convirtiéndose a un lugar de encuentros y de deliberación respecto a los asuntos colectivos. Otro factor que consolidó el papel de la mezquita reside en el ritmo del trabajo y la gestión del tiempo en el mundo rural no se considera un impedimento para que la gente pueda romper sus trabajos para cumplir con la oración en su hora correspondiente y en la mezquita. Estos factores mencionados favorecen la frecuencia, la intensidad y la práctica comunitaria de la oración (Rachik, 2016).

Hemos de señalar que, en este contexto, que la función del “Taleb” o el Fkih, es muy relevante para el desarrollo de la religiosidad en el mundo paisano. Hemos de advertir que el perfil del Fkih que nos interesa aquí no es el Fakih en árabe clásico con una A después de la F o sea el docto en el islam que se formó en universidades de prestigio como Al Qarawiyyin en Fez y que posee un título oficial de “Alim”, sino el “fkih” sin A o Fki sin H o Taleb porque así se denomina en el dialecto marroquí rural. La función del fkih consiste en enseñar el Corán a los niños en un lugar que se llama “msid” o “jamaa” cuyo suelo está cubierto de alfombras de mimbre. Los niños aprenden de memoria los versículos coránicos que el fkih les suele escribir en tablas con tinte hecho a base de cuernos de cabra o de lana de cordero y se borra con el agua.

El fkih tiene autoridad tanto dentro del *jamaa* como en la calle que todos los niños le temen, antiguamente, es muy conocida la famosa expresión cuando los padres entregan o llevan al niño al *msid* en su primer día el padre se dirige al fkih diciendo “ten usted, si no se porta bien, matala, yo me encargaré del entierro”. En cuanto al mantenimiento, comida y remuneración, corre por cuenta de los padres de los niños. Otras funciones que desempeña el fkih consisten en la recitación del Corán en las fiestas y los funerales, aconsejar en materia de la religión y la sharia, se recurre a él para ayudar al agonizante en leer la “shahada” y leerle versículos del Corán, confecciona “hyabat o hruz” talismanes, contra el mal del ojo o curar las enfermedades o la epilepsia (Radi, 2014).

Aarab (2015), sociólogo marroquí, trabajo en su tesis doctoral titulada “La institución de “fkih ashart” en Marruecos rural” sobre este perfil en el islam popular o el islam ordinario o el islam de la gente como le apetecía denominar este tipo de islam. El atributo “shart” que

viene en el título significa contrato. Aquí se refería a una denominación bien extendida en el lenguaje del paisano marroquí, o sea el fkih contratado por los habitantes de la tribu o del aduar para desempeñar las tareas que hemos adelantado arriba.

El estatuto del fkih estriba en la posesión de un saber básico y una cultura que el resto de los habitantes, la gente común, no posee. Ante este panorama de analfabetismo e ignorancia que caracteriza a los demás, el monopolio del saber, la lectura y la escritura, así como la interpretación de los textos religiosos quedan de la competencia del fkih, lo que le garantiza una situación simbólicamente privilegiada entre los habitantes. Por su condición de “extranjero”, es decir, que el fkih por norma general no suele ser de la misma tribu o aduar, sino que viene de fuera, debido a esta condición que le permite ser neutro y digno de confianza, la gente que lo han contratado le piden además de las consultas personales, la mediación para resolver conflictos entre los miembros de la comunidad. A pesar de este papel que lo entrega la gente, no deja de seguir siendo extranjero, con lo cual es una persona cercana y lejana al mismo tiempo (Aarab, 2015).

Al adquirir la doble cultura, la escrita y la oral, ello le permite desempeñar la función de mediador tanto entre las personas como entre éstas y el Estado, porque en el medio rural marroquí, el fkih, como Imam y “Jatib” (que pronuncia el sermón del viernes), le obliga demostrar su obediencia y colaboración al poder y al Gobierno.

Además de servir a la autoridad se considera un lazo entre los paisanos y el Estado elogiando sus logros, soberanía, haciendo eco a sus discursos y bendiciendo su política, es decir, se convierte en “la garganta profunda” del poder ante la gente. Así nuestro fkih se convierte en un colaborador y el ojo de la autoridad. Dicho de otro modo, las autoridades, por su conocimiento del lugar, su población y muchos de sus secretos, le utilizan como informante, por ello, muchos de los fukahas se integraron en el Ministerio de Interior como “Mokaddam” y “Jeques” (auxiliar de autoridad que controla hasta lo mínimo detalle de la tribu, aduar o barrio) en la comunidad rural.

El Fkih consolida su posición en la sociedad rural por su aprendizaje del libro sagrado, El Corán, este capital simbólico le permite gozar de un don divino, porque a ojos de la gente, en una sociedad de analfabetos, no cualquier persona es apta para aprender sesenta versículos de memoria. Ello, requiere un esfuerzo que se resume en el dicho “luh hta tajruy ruh” “la tabla hasta la muerte”. Además de esto, hay que considerar también los viajes con un saco de ropa “sifara y tajnich” que el fkih emprenda para buscar a los jeques y maestros o un lugar en lo cual le pudieran contratar (Aarab, 2014, pp. 6-7).

A juicio de Aarab (2015), el poder del fkih como referente religioso en el medio rural y velador sobre su gestión está amenazado por los cambios y el surgimiento de nuevas competencias. Si ha sido capaz durante décadas de divulgar un islam moderado conforme a las particularidades del medio local, actualmente esta situación está cambiando a causa de la presencia de modelos religiosos diversos que llegan a través de los discursos de otros imames orientales y los activistas religiosos además de los canales de satélite.

Existe otro agravante al respecto consistente en que las mezquitas en mundo rural se cierran después de cada oración por motivos de seguridad, a saber, la ola de terrorismo, lo que ha reducido bastante el papel social y religioso de las mezquitas y la “jutba”, el sermón del viernes, que se manda desde el Ministerio de asuntos Islámicos, no convence a nadie por su nivel de lenguaje y contenido muy difíciles de entender por parte de gente analfabeta.

Por lo dicho anteriormente, se observa que el estatus del fkih se ha deteriorado bastante no solo a nivel simbólico y social sino también a nivel económico puesto que sufre una situación de pobreza por la insuficiencia de la paga de “shart” “el contrato verbal”, lo cual

muchos de esta categoría se vieron obligados de abandonar este oficio para dedicarse a otros como el comercio a pequeña escala, vender talismanes en los mercadillos (zocos) semanales o incluso emprender la aventura de la inmigración clandestina en las pateras como “harrag” para buscarse la vida fuera del país.

La alimentación en el islam obedece a unas normas estrictas, es decir a rituales específicos que marcan los límites entre lo lícito (halal) y lo ilícito (haram).

La alimentación, gastronomía o tradición culinaria

La alimentación o la comida en todas las sociedades en general adquiere un papel testimonial sobre los cambios sociales. Es a través de los platos, las recetas y la simbología que se puede tejer a su entorno en lo que se refiere a los modos de consumo, gestión y la preparación. La comida es el elemento que conlleva en su ingeniería social, sus testigos materiales y simbólicos, toda una historia del hacer humano. No existe un plato “inmóvil” o “callado” sino se considera un testigo sobre lo que paso y lo que está ocurriendo en el mercado de intercambios, tensiones y competencias sociales.

Por ello, la comida o la alimentación han sido y lo son objeto de interés por parte de sociólogos, historiadores y antropólogos que, al analizar las formas y los contenidos de las recetas, así como los comportamientos que generan, diferentes interpretaciones y significaciones que hay que descifrar para poder entender muchos aspectos, explícitos e implícitos, que se dan en la sociedad. Ello quiere decir que a la hora de seguir el itinerario del comportamiento humano con cualquier género de comida o bebida descubrimos en el mismo tiempo itinerarios de la construcción cultural que, más allá de lo alimenticio, afecta a lo social, lo religioso, lo económico, lo político y hasta lo psicológico (El Atri, 2016).

Al sembrar la semilla de los cereales, moler los granos, y preparar la masa sacando formas diferentes, circulares o cuadradas, del pan, además de las maneras de presentarlas y consumirlas, todo este proceso refleja el desarrollo cultural de los individuos y los grupos y de ahí podemos acceder a descubrir sus imaginarios y sus cosmovisiones. Es una prueba irrefutable del traslado de la naturaleza a la cultura. La comida, añade El Atri (2016), no se limita solo y únicamente en lo biológico o las necesidades del cuerpo, sino es un producto social y cultural que define la naturaleza de la sociedad, sus clases sociales, sus conflictos, sus solidaridades etc.

En la sociedad marroquí, tema de nuestro interés, se puede detectar las crisis sociales y políticas que conoció la sociedad a través de los mecanismos de resistencia alimenticia. Por ejemplo la consumición de la carne, los cereales, la pasta o las plantas (plantas salvajes que crecen en el campo como guernina, hammeda, terfass, “trufas”, irni, bellota, chumbos, nabo etc)⁸, o incluso a insectos como saltamontes o comidas pobres a base de migas y caldo sin más (rfisa ciega o sorda).

Estas recetas son un testimonio histórico sobre las hambrunas y penurias que conoció Marruecos en el pasado y que han obligado al sujeto marroquí a inventar nuevas recetas pobres para combatir el hambre. También de la manera de preparar la comida con o sin carne se refleja la estratificación social. Se puede añadir otro ejemplo para defender lo que hemos adelantado antes sobre comida y sociedad. La comida rápida que conoce actualmente una

⁸ Hemos de expresar nuestra incapacidad de encontrar traducciones adecuadas al castellano de algunos nombres de plantas o hierbas que vienen en dialecto marroquí y que se consumían en tiempos de penuria

expansión global afectando a nuestra sociedad también, es un indicador más del individualismo, la rapidez y el consumismo en detrimento de los valores tradicionales como la solidaridad y el espíritu del grupo.

Hemos de destacar que el almacenamiento en las naves y las mazmorras, antiguamente, se consideraba una estrategia preventiva contra el enemigo, así como ocultaba un sentimiento de desconfianza en la naturaleza. Aquí se refiere a las épocas de hambruna cuando el sujeto marroquí se veía obligado a “negociar” y adaptarse a la realidad para poder sobrevivir. En este contexto, la necesidad obligaba, comieron plantas que hemos citado anteriormente, así como el cerdo que es prohibido en la religión musulmana, pero con el permiso de los fukahas o doctos en el islam.

La memoria colectiva está repleta de dichos, recuerdos, canciones populares de aquella época. Dicha memoria todavía guarda los años de las hambrunas agudas que conoció el país como el “am lbun” “año de la cuota o el vale” en 1940, “am yrad” “año de saltamontes”, am lyue” año del hambre”. Hemos de notar la sacralidad de la comida en la mentalidad marroquí, prueba de ello, la presencia de alimentos como el pan y el cuscús y algunos frutos secos en varios ritos de paso, besar el pan y apartarlo en el caso de encontrarlo tirado. La comida se considera un bien y “baraka” don que hay que respetar y conservar (El Atri, 2016).

Hemos de señalar que la tradición culinaria marroquí se caracteriza por la diversidad y la antigüedad hasta el punto de que es muy difícil saber o averiguar la génesis genealógica de las comidas y las bebidas. Algunas pertenecen a la cultura amazigh, otras a la época fenicia, romana, la época árabe musulmana, la colonización hispano francesa, judía etc. La fuente histórica elogia la riqueza de cocina baghdadi (Iraq) en la época abbasí de que se trasladó a al andalus y de ahí a Marruecos.

Este encuentro culinario se expresa en la mezcla de lo salado y lo dulce en el mismo plato como la “pastela” (empanada rellena de carne de paloma o pollo, azúcar, almendras etc) que se ha convertido a un icono de la gastronomía marroquí. Este encuentro culinario se desarrolló con la llegar y el establecimiento de los moriscos en las ciudades grandes. La ubicación del país en el mediterráneo, también explica la influencia de esta cultura en la comida marroquí.

Ello se refleja en que, históricamente hablando, la comida marroquí era limitada y tendía a la vegetariana que caracterizaba la cocina mediterránea. Por todo ello hemos dicho que hablar de gastronomía “marroquí” es relativo porque dentro de la cocina marroquí existen otras cocinas que queda muy difícil delimitarla tanto histórica como geográficamente. En este contexto se dice que la gastronomía ha llegado donde la política no pudo llegar, o sea en la unificación y la producción de modos de vidas comunes entre los pueblos.

En la literatura musulmana, tanto en la autobiografía del profeta como en los libros del “Fikh” “doctrina del islam” se refirió al tema de la comida a la hora de hablar de la alimentación en el infierno y en el paraíso, así como en los hábitos culinaria de Mahoma que se cuenta que comía con la mano derecha, su manera de sentarse a la hora de comer, como arrancaba el trozo de la carne, masticar, chupar los dedos al terminar, así como llevar a la boca las migajas que cayeran en la mesa.

Hemos de añadir que las ocasiones o las fiestas religiosas reproducen lo sagrado que se basa en la comida como lo es el caso de Ramadán (el desayuno) o la fiesta del sacrificio (sangre y comida), no solo estas fiestas sino también los ritos y los festivos como los mous-sems, la circuncisión, el bautismo, el matrimonio, “la salka” (cuando el niño acaba de aprender el Corán de memoria) etc. tienen como eje la alimentación y la comida.

La comida o la alimentación suele estar presente en la firma de pactos entre personas que empiezan por la lectura de la fatiha (el primer versículo coránico) y luego lo sucede la compartición de la comida y la “sal” que significa lo mismo en el contexto cultural marroquí. Compartir la comida hace comprometer a los pactantes a no traicionar o violar lo pactado. La palabra dada en el pacto ya tiene más credibilidad que un acta notarial porque se ha firmado verbalmente con la comida o la “sal” y la Fatiha por medio. La expresión “la sal entre nosotros” o jurar por la comida compartida “lo juro por la sal que hemos compartido” simboliza lealtad, por lo tanto, la persona que viola el pacto de la sal recibe tarde o temprano el castigo de Dios. En este contexto la sal desempeña un papel importante en la solidaridad del grupo que se basa en la lealtad.

La comida adquiere una presencia fuerte en la religión y la religiosidad, ello consiste en tres elementos, el pan, la sal y el agua. Para el marroquí el pan es un bien de Dios por ello se advierte no tirarlo en la basura igual que otras comidas. Otra señal de la sacralidad del pan consiste en el sitio donde se prepara la masa, suele ser en el patio de la casa que se abre hacia el cielo. La mujer que lo prepara tiene que ser purificada, o sea que no tenga menstruación ni ha practicado sexo, las creencias populares prohíben a la mujer impura hacer el pan o ni siquiera llevarlo al horno público (El Atri, 2016).

Hay un dicho marroquí que confirma el valor del pan “lo más importante es el pan, si no hubiera pan no hubiera tampoco oración ni fe”. También, en los ritos de los funerales, en el tercer día del entierro, las mujeres como no pueden acompañar al fallecido al entierro porque está prohibido, van al cementerio y reparten el pan con higos secos como limosna a los pobres.

La sal ocupa la misma categoría por su importancia en la preparación de cualquier tipo de comida, sin sal la alimentación no tendría sentido. Este valor de la sal remonta a la antigüedad cuando era materia valiosa que se intercambiaba entre los pueblos. También existían prácticas rituales relacionadas con la sal, se cuenta que cuando un hombre de la tribu india de Bima mataba a otro de los Apache, el que mataba tenía que dejar de tomar sal con su cónyuge durante tres semanas. Los colonos ingleses en India impusieron el juramento por la sal como condición sine qua non para el reclutamiento de los indios en el ejército (Karla, 2005).

Este producto se utilizó también en la protección del mal del ojo y del daño del diablo, los yins, aquella persona que querrá bañarse por la noche debe de arrojar un puñado de sal en el baño para expulsar a los espíritus del sitio partiendo de la creencia de que los yins no comen sal. La utilización de la sal no se limita en la cultura marroquí en la comida sino también como metáfora a la hora de describir la belleza o el carácter de alguien simpático se dice salado.

El agua, como hemos señalado, es un elemento sagrado para el musulmán en general y el marroquí en particular. El agua sirve para el higiene y la ablución o la purificación, la diferencia entre ambos rituales es que el primero se refiere a una práctica profana que no tiene nada que ver con la religión, mientras que el segundo sí que hace alusión a un constructo cultural lleno de significados y creencias religiosas.

Es a través del agua que se traspasa de lo profano a lo puro, prueba de ello es que el rito de la ablución en el islam se hace por medio del agua para deshacerse de la suciedad de la menstruación y del acto sexual. En los ritos funerarios, a la hora de purificar al muerto “ghassil” se utiliza al agua como líquido excepcional a través de lo cual se traslada el fallecido del mundo terrenal al otro. Dicho de otra manera, es a través del rito de la ablución que deshaga la persona de la suciedad, de lo profano para reanudar su relación con su estado puro inicial.

Es evidente que todas las culturas utilizan algunas comidas en su dimensión mitológica como fuente de fuerza sobrenatural, otras se comen simbólicamente, mientras que otro género se consume como ritual. En este contexto, se puede introducir el ejemplo del cuscús que se come en fechas sagradas como son los viernes, el día de la misa musulmana, el día 27 del mes de ramadán, una noche sagrada en el calendario musulmán, los funerales, limosnas etc.

Además, se sirve en platos de formato circular porque la tierra, el cielo, la cúpula de los santuarios, así como el ritual de correr, en el peregrinaje de la Meca, alrededor de la “kaaba” se hace de manera circular, por ello, este formato bendiga a la persona y le da la “Baraka”. También sentarse a la mesa exige, igual que los lugares de oración, silencio y contemplación (me acuerdo de niño me mandaban a callar diciéndome que la comida es como si fuera Mezquita). En este contexto se puede concluir que la comida alimenta al cuerpo físico de calorías, pero también lo alimenta de simbología y espiritualidad.

En otro contexto, más allá de lo sagrado, se puede establecer una relación entre la comida el sexo o el placer. Varios antropólogos y sociólogos han tratado este tema con rigor y profundidad. En muchas civilizaciones se vive como experiencia sexual. En la tribu mohicana por ejemplo la definición exacta de la práctica sexual era el significado de comer hasta el hartazgo y consideraban los miembros sexuales como si fueran alimentos para la otra parte. En este contexto, simbólicamente, existe una semejanza entre el placer bucal y el placer sexual. Ello se confirma en nuestra sociedad actualmente cuando los chicos en las calles lanzan palabras a las chicas llamándose manzana o mora refiriéndose a las frutas más ricas en el imaginario marroquí.

Atai o Shai (Té)

Hemos adelantado, en otro apartado de este trabajo, sobre todo a la hora de hablar de los moussems de las recepciones y la comida que se preparaban en estos festejos de los santos que se celebran una vez al año. Hemos hecho alusión al té como ingrediente obligado en cada recepción. Para los marroquíes la palabra té se refiere al vaso de té, las charlas entorno de una bandeja de té, así como a la familia, la hospitalidad, la amistad, mientras que el té con hierbabuena refleja la tradición ligada a la identidad marroquí.

El marroquí consume un kg de té por cabeza, por ejemplo, según las estadísticas, los marroquíes consumieron en 1980 27. 000 toneladas de esta materia (Sebti y Lakhsasi, 2012, p 28). El té llegó al país en el siglo XVIII, entonces se utilizaba como medicamento antes que se convirtiera a una fusión o bebida. En esta época el té se consumía sólo en círculo muy restringidos como el palacio y los medios del majzén, puesto que era tradición que los embajadores europeos regalaban el té, el azúcar y la ropa a los sultanes del país. En mediados del siglo 19 esta escasa materia llegó a la ciudad para luego, en 1892 se extiende a todo el mundo rural. Desde entonces el té se ha convertido a una bebida “nacional”.

A juicio de Sebti y Lakhsasi, la relación de los marroquíes con el té es una relación de posesión simbólica de una materia extranjera, así como los instrumentos en los cuales se preparaba y la bebida en sí se han convertido tanto en la conciencia colectiva de los marroquíes como en la imagen que tenía los demás de él, parte de la identidad colectiva local (Sebti y Lakhsasi, 2012).

El té llegó a Marruecos a través de Gran Bretaña, el puerto de Gibraltar, que monopolizó el comercio exterior del país durante el siglo XIX hasta el punto de que los años 30 del mismo siglo las importaciones del país en ropa, azúcar y té formaron el 60% del total de las importaciones. Hemos de confirmar que con el tiempo y por varios factores, entre ellos, el abaratamiento del precio de esta materia y la fabricación de otras marcas de baja calidad. Por ello,

el consumo del té se extendió a través de todo el tejido social sobre todo en el mundo rural, así se ha convertido a una parte de la alimentación diaria del campesino.

Si los chinos estaban acostumbrados a tomar el té sin azúcar, los ingleses, al contrario, le echaban azúcar, los marroquíes siguieron la tradición británica, pero añadiendo la yerba buena. Al principio, el marroquí no conocía al azúcar como ingrediente dulcificante a pesar que producía una gran cantidad que estaba destinada a la exportación, porque la gente entonces dulcificada con los dátiles y la miel. Con la llegada de la “era” del té, el marroquí ya se consideraba como un “adicto” del té, el azúcar se ha convertido a su vez en materia de importación, sobre todo cuando el pan y el té empezaron a ser el “plato” diario de los pobres.

Simbólicamente, la toma del té, en el imaginario colectivo marroquí, se identifica con la familia, la comunidad y la hospitalidad, así como, sociológicamente hablando, estaba ligada a la estratificación social que se daba en la sociedad. En el principio, empiezo a consumirse en el palacio, hubo un equipo especializado en la preparación del té, igual que otros equipos dentro de las tareas del palacio, que se dedicaban a la ablución o hacer la cama etc. Esta tradición palaciega se trasladó a las zawiya que crearon a su vez el oficio de “mul atai” que se dedicaba únicamente a servir té.

El rito del té se expresa por los gestos, por ejemplo a la hora de servir el té a los invitados “muquim atai” (la persona elegida para prepararlo) mira en los ojos de la gente que esta degustando el vaso para saber o intuir el grado de satisfacción de los invitados del té, también el orden de repartición de los vasos refleja el estatus social de cada invitado, o por ejemplo el número de las teteras servidas cuando pasa dos o tres ya se considera como si fuera un mensaje al invitado para que se marchara.

En ciertas regiones del país como souss al sur o el sahar los poetas han elogiado al “muquim shai” que según ellos debe de ser una persona con carisma, humilde, equilibrado, moderado, sabio, limpio y elegante en su vestimenta. En otras fuentes estaba prohibido preparar el té en una invitación a los esclavos y los negros pobres. Otros cuentan que era prohibido que un hombre libre blanco sirviera el té a un negro. Para otros no solo esto sino era prohibido que la gente con discapacidad prepara el té. El ritual del té no era solo desigualitario sino exclusivista.

Hemos de destacar que existen textos que confirman la capacidad de este producto de provocar el apetito o el deseo sexual con la discriminación de género que conlleva este tema. La tradición oral cuenta que en el principio del siglo XX en la zona del Gran Atlas y los oasis de Draa (el Sahara) la mujer preparaba el té, pero no le permitía tomarlo conformándose igual que los niños, con el resto de la tetera.

En el Sahara, mientras que el hombre tomaba el té, la mujer tomaba un producto de peor calidad “tasabunt” una bebida dulce que preparaba en base de dátiles que los hombres no consumían. En el mismo contexto el ritual del té se refería a escenas de romanticismo puesto que el hombre solía tomarlo con la amante o la prostituta, así la palabra té tenía una carga semántica que hacía alusión a la sexualidad, el placer y la seducción. (Sebti y Lakhsasi, 2012).

Ello no quiere decir que no se podía tomar el té con la esposa sino hacerlo discretamente, se ha comprobado que en algunas ciudades los jóvenes llevaban el té y el azúcar a sus dormitorios sin que se enteraran los otros miembros de la familia para tomar vasos de té con sus esposas lejos de las miradas de los demás. Este hecho nos hace reflexionar sobre el porqué los estimulantes, el té a semejanza del alcohol, en las sociedades musulmanas se servían en espacios ocultos desde la época medieval.

En la actualidad estamos observando los cambios que han afectado el ritual del té. Ya no se considera la toma del té como signo de notabilidad y de goce. Ya la mano que sirve el té no es la mano del padre respetuoso si no es cualquier mano. Así que el ritual de esta consumición vive una degradación y descomposición, así como un retroceso en su monopolio al imaginario simbólico de la bebida y el disfrute.

Estamos viendo, tanto en la ciudad como en el campo, al padre de la familia corriendo a la tienda para comprar refrescos para recibir a sus invitados, o preparando el té con prisa en la cocina o invitar al invitado o en las bodas a elegir entre el té con azúcar o sin o el café o un zumo. Hasta la bandeja que era redonda y de plata o cobre se ha cambiado a otro formato cuadrado o de otro metal o de plástico.

Son síntomas de la “decadencia” de una bebida que era signo de honorabilidad y notabilidad para convertirse a un consumo corriente, otras bebidas lo sustituyeron como la Coca Cola, Pepsi Cola etc. Estas empresas consideran que el mundo árabe es un mercado ideal para sus productos debido al clima árido y la religión que prohíbe el alcohol. En 1954 se creía que se echaba la sangre del cerdo a la Coca Cola hasta que un emir tomó la bebida públicamente ante los creyentes. La globalización, a través de los multinacionales y la macdonalización del tercer mundo que intenta imitar el modo de vida americano, ha sido capaz de cambiar los gustos y destruir los modos de consumo, el ritual del té, y sustituirlos por otros (Mondib, 2010).

Después de haber desgranado los componentes de la cultura del grupo étnico de donde procede nuestra muestra desde una perspectiva la antropológica y con la finalidad de seguir describiendo e interpretando la misma vamos a tratar el mundo ritual de este grupo. Después de describir sus maneras de comer, vamos a etnografiar sus maneras de morir. Como se trata de un grupo que pertenece a la religión musulmana vamos, lo primero, a abordar este tema de la muerte en el islam en general antes de investigarla en el colectivo marroquí.

Rituales funerarios musulmanes

La muerte es el fenómeno biológico más “metafísico” que ha conocido la humanidad debido al miedo, la angustia, la confusión y las inquietudes que provoca en el ser humano. Por ello, todas las culturas y las religiones con la finalidad de dominar este miedo establecen una serie de normas y ritos para aliviar las tensiones y canalizar las emociones que genera este inquietante evento.

El Corán evoca la muerte en varias ocasiones para que el musulmán la recuerde y para que todo el mundo sepa que nadie se le escapará.

La muerte es un rito de paso por excelencia puesto que es un tránsito del mundo de los seres vivos a lo de los muertos. El inicio de este acto de separación empieza por los síntomas de la muerte que consisten en el color pálido del rostro, la delgadez del cuerpo y la lentitud o inercia de la lengua a la hora de hablar. Entonces empieza el acercamiento de los familiares y los vecinos al cuerpo agonizante para despedirse de él y pedirle el perdón por los errores o injusticias cometidos, consciente o inconscientemente, por ambas partes en la vida.

Una vez que se confirma el fin biológico del muerto se le cierran los ojos y la boca orientando su cadáver hacia la (Qibla) la Meca, después empieza el rito del lavado o la purificación del cuerpo (al ghasl) según las normas musulmanas bajo la vigilancia y el seguimiento del cura “Fkih” en el caso si el muerto es varón, en el caso contrario (mujer) la tarea lo desempeña una persona del mismo sexo aplicando los pasos dictados por el cura. En las sociedades rurales magrebíes en general y la marroquí en particular este papel lo suele desempeñar el cura

del Aduar o la matrona tradicional reconocida por su sabiduría, experiencia y que goza de la confianza de la gente.

El lavado del muerto es un proceso en lo cual se utiliza el agua caliente y el jabón pasando la mano, usando un aguante, sobre todo el cuerpo excepto la boca y la parte genital en los cuales se utiliza la misma mano del muerto. Luego, como paso siguiente, se tapa los oídos del cuerpo para que el muerto, según las creencias, soporte el sufrimiento de la tumba. El cadáver se le viste con un pantalón, un sudario y al final se le envuelve en una sábana, todo de color blanco, acompañándolo de perfumes consistentes en rosas, y botellines de agua de azar. El cuerpo, según el rito, debería de ser acostado sobre el lado derecho y orientado hacia la Meca.

Al cabo de esta fase el muerto se rodea de un grupo de curas que recitan versículos del Corán antes que llegue aquel momento doloroso cuando las mujeres empiezan a llorar gritando en signo de despedida definitiva al ser querido, en este momento se acercan cuatro hombres para levantar al cuerpo en un ataúd dirigiéndose hacia el cementerio recitando colectivamente la expresión: la ilaha illa Alá, Mohammed rasulu Alá (no hay más que Dios y que Mahoma es su mensajero). Hemos de señalar que la tradición musulmana prohíbe que las mujeres participen en este acto.

El cadáver se entierra en una tumba de dos metros de largo y treinta centímetros de ancho (un palmo). Después de echar o cubrir al cuerpo de piedras y tierra se marca el territorio de la tumba con dos placas una a la cabeza en la cual se escribe el nombre y la fecha de fallecimiento del muerto y otra en los pies. Al final se le pide clemencia de Dios y que le conserve en el paraíso. El cura se queda a solas con el muerto enseñándole las respuestas que tiene que contestar al ángel de la muerte (izraíl) en un interrogatorio denominado: interrogatorio de la tumba.

Las creencias musulmanas y el rito funerario, sobre todo en el Magreb, aconseja que la herramienta utilizada en todo el proceso funeral debe desaparecer porque luego adquiere un poder mágico sobrenatural que pudiera usar para dañar a la gente. Después de haber enterrado al muerto, empieza otra fase del duelo con la finalidad de integrar al muerto en su nuevo mundo, así como asimilar el fallecimiento por parte de los vivos.

Para que el fallecido fuera admitido en el otro mundo y tuviera el reconocimiento de los muertos, los parientes vivos deberían de emprender acciones o pasos conforme al orden siguiente: Por el hecho que haya fallecimiento en el barrio o la tribu suele dominar un ambiente de tristeza con lo cual la gente abandona todas las manifestaciones de alegría y festividad por respeto al espíritu del fallecido/a.

Sin embargo, es en el círculo de los parientes donde se manifiestan más los aspectos del duelo, las mujeres dejan de maquillarse, sobre todo la esposa del muerto que entra en un rito de duelo privado consistente en purificarse en el mismo sitio donde lavaron al marido antes del entierro, luego tiene que vestirse totalmente de ropa blanca desde los calcetines hasta el velo de la cabeza como símbolo de respeto y dolor de la esposa por la perdida.

Después de la puesta del sol se celebra una cena que se denomina “cena del muerto” con la asistencia de las familias, los conocidos y de varios curas que recitan versículos del Corán. La cena consiste en el cuscús que debería pagarse del dinero del fallecido en el caso que si no fuera pobre. Antes de la cena, la tradición exige, no se enciende el fuego en la casa, por lo cual quien se encarga de preparar la comida son los vecinos y los parientes en sus casas y traerla al domicilio del fallecido a la gente que viene para presentar las condolencias.

Dicha cena se clausura por peticiones de los curas de misericordia al muerto y la paciencia y el olvido a su familia. Pasados tres días, las mujeres de su familia se acercan al cementerio

para visitar su tumba y reparten trozos de pan, agua e higos secos a los presentes además de dar dinero, limosna, a los curas que suelen salmodiar el Corán al lado de la tumba. Después de aquel día, o sea el tercero, ya los hombres pueden afeitarse e ir al hammam para lavarse salvo la esposa que puede cambiar, los sábados, su ropa, pero no el color (blanco), tampoco puede ir al hammam ni estar con los varones excepto en casos extremos.

En la cuarenta se celebra una cena igual que la del día del fallecimiento, es cuando se levanta totalmente el duelo de la familia excepto la esposa que sigue con su rito durante 140 días es cuando la mujer se quita la ropa blanca, se le prepara un baño especial, se viste con ropa nueva de color y se maquilla con la henna, el “kohl” en los ojos una yerba “siwaq” para la boca y los labios. Simbólicamente este rito significa el paso del mundo del duelo, de la tristeza, los tabúes al mundo de la alegría.

Muchos creen, sobre todo las mujeres, que la ropa del duelo se utiliza para combatir la soltería y el retraso en casarse. En la creencia del marroquí la relación con el muerto no debe de cortarse, por ello los familiares siguen visitando la tumba del muerto para contarle tanto las alegrías como las penas y éste a su vez les visita en los sueños para informarles de lo que hay en el más allá (Mondib, 2010).

Para Kerrou (2000), afirma que la muerte en el contexto musulmán, es el paso del tiempo corto al tiempo infinito, o sea el fin del pacto entre el creyente y Dios. Añade que la desgracia de la pérdida de un ser querido suele mezclarse con la alegría de marcharse al más allá para reunirse con la comunidad musulmana y el Profeta que reside en el paraíso. Para el musulmán el mundo no es que una vida pasajera y un placer efímero, lo más importante es el más allá inmortal. En el islam la muerte significa el final del cuerpo y la pervivencia del alma.

Kerrou insiste en el papel femenino en el proceso de la muerte. Solo al observar los funerales se da cuenta del papel de la mujer en este rito porque es ellas quienes propagan la noticia del desenlace entre los próximos, ellas que reúnen la primera asamblea entorno del difunto, son ellas que se encargan de preparar el “hnut” una mezcla de yerbas y incienso, hojas de Azufaifo, musc, esencia de rosas, ámbar, alcanfor, Azafrán, henna etc. Estos ingredientes adquieren una simbología dado que el Azufaifo simboliza la fertilidad.

A juicio de Kerrou (2000), la henna que procede de la flor del “lawsonia inermis” es la favorita del profeta. La henna adquiere un simbolismo sexual puesto que su olor “cuando es denso y se percibe de cerca, produce una impresión muy viva de esperma y de flujo vaginal o de líquido amniótico”. (Gobert, en Kerrou, 2000, p.125 y sig). El dolor en el momento de la muerte se manifiesta más bien en la mujer que el hombre, porque éste debe, por su sexo, no debe manifestar sufrimiento por temor que pierda virilidad y rebajarse a la condición de la mujer.

La mujer magrebí en general exterioriza el dolor de la muerte en gestos violentos y expresiones. Éstas, según Kerrou (2000), han dado origen a uno de los géneros más antiguos de la poesía árabe en la que las mujeres desempeñan un papel importante. A juicio de Dif (2008), respecto al lavado de la muerte que es una tradición que remonta a Adán, para los musulmanes es una obligación que cada musulmán o musulmana cumpla con este deber hacia su hermano o hermana en el islam.

EL islam ha establecido reglas respecto a las personas que hay que lavar. El niño recién nacido que no ha pronunciado su primer grito, en caso contrario debería de lavarle y ponerle nombre, el mártir que ha muerto en el campo de batalla en un combate debe de enterrarlo sin lavado, en la misma ropa que llevaba puesta y sin rezar sobre su cadáver.

Respecto al mártir, Dif (2008), nos informa que el profeta ordenó enterrarlos dos por dos en el mismo sudario. El peregrino que muera en los lugares santos, es decir, la Meca hay que

lavarlo, a la hora de enterrarlo dejar su cara descubierta y no hace falta ponerle sudario porque la misma ropa blanca que suele poner en el rito de la peregrinación le serviría de sudario (Dif, 2008).

En cuanto a la persona que se encarga del lavado, hay que ser un hombre, el padre, el abuelo, un pariente primero materno y después paterno. Si no lo hay es preferible que sea un hombre piadoso que se encargue de esta tarea. En el caso de la mujer, la madre, la abuela o parientes igual que los hombres. Si no se encuentra este perfil una mujer piadosa cumple con la tarea. En caso de los niños y las niñas que no son en la edad de pubertad se le pueden lavar tanto hombres como mujeres. También es permitido que un esposo lave a su esposa y viceversa.

Existen casos excepcionales en el islam respecto al lavado del muerto, por ejemplo, si una mujer muere en condiciones en las cuales no se encuentra mujeres ni esposo sino hombres ajenos, el islam permite lavarla a través del “tayammum” es decir, en seco sin utilizar el agua usando una tela por no tocarla el cuerpo directamente, lo mismo se aplica en el caso del varón. A la persona que le corresponde esta tarea tiene la obligación de estar puro y limpio a su vez. Se debe de ser una persona creyente, honesta y discreta que no divulgue lo que va a ver en el cuerpo del muerto.

En cuanto al rito del lavado, consiste en los pasos siguientes: tender el cadáver sobre una mesa tapándole la parte íntima desde el ombligo hasta las rodillas, pasar un trapo encima del cuerpo para limpiarlo de la suciedad exterior, no cortarle ni las uñas ni cabello ni barba, apretar suavemente la barriga para sacar los restos de las heces fuera, luego iniciar el lavado vertiendo el agua sobre las partes íntimas pasando la mano con aguante encima, se denomina “istinya”, hacer la ablución menor que consiste en evitar verter el agua en la nariz y la boca, se limita a pasar uno o dos dedos húmedos encima de los dientes y la fosa nasal, después pasar a la ablución mayor empezando por el lado derecho utilizando el jabón en caso de los pobres pero si el fallecido es de una familia acomodada se utilizan los ingredientes que hemos mencionado arriba como “hnut”.

El rito recomienda que hay que empezar por el lavado de la cabeza y la barba, en caso de la mujer se le teje dos o tres trenzas, lavar la cara, luego el lado derecho del cuerpo seguido por el lado izquierdo, es recomendable, según la sunna, repetir tantas veces este cambio de lados hasta seis o siete veces para que la suciedad que esté en las tripas salgan fuera. Una vez terminado el lavado hay que secar el cuerpo con un trapo, perfumar la cabeza y la cara con alcanfor.

Una vez el cadáver esté secado se envuelve en un sudario “kafn” que consiste en tres piezas de tela de algodón sin coser (ifafa, izar y qamis) en cuanto a la hembra se le prepara un sudario de cinco piezas (ifafa, sina band, izar, urni o jimar y qamis). Según la tradición no hace falta esperar el fallecimiento para preparar el sudario, algunos fieles musulmanes se lo preparan en vida. Hemos de señalar que existe un componente importante en el rito funerario que es la oración sobre el cadáver, es obligación de la comunidad musulmana someter a todo musulmán hasta aquel que se convirtió al islam días antes de morir y que pronuncio la “shahada”.

Dicha oración se hace en el cementerio o en la mezquita justo antes del entierro, normalmente la oración la guía los hombres, pero el islam permite a la mujer participar en ella pero que se coloque detrás de los hombres excepto aquellas que tienen menstruación porque no pueden rezar. Si por cualquier motivo no se pudo rezar sobre el cadáver el islam permite que se haga después del entierro. En el islam hay casos sobre los cuales no se puede rezar como el muerto no musulmán y el suicida porque el islam considera que una vez que la persona se

suicida ya no es musulmán porque ha ingerido en el orden de Dios y no ha esperado su dictamen. La oración sobre el fallecido no conlleva ni inclinación ni prosternación, el imam y los fieles se quedan de pie durante toda la oración y se acaba con la salutación final, después se hacen varias invocaciones a favor del muerto.

En cuanto al acompañamiento al muerto se debe hacer con sinceridad y una actitud respetuosa en un ambiente silencioso, no es la ocasión de charlar y hablar de inutilidades, para el musulmán es un momento que nos llama a reflexionar en nuestra condición de pasajeros y prepararse en lo que nos queda de tiempo en este mundo a hacer el bien. Solo se puede alabar al Señor e invocarle a favor del fallecido en voz baja repitiendo esta frase “Gloria a Dios, el vivo que no muere nunca”. También el islam recomienda levantarse ante el paso de un cortejo y no volver a sentarse que cuando termine de pasar, sea el muerto musulmán o no.

La preparación de la tumba también obedece a unas reglas bien definidas. Hay dos fórmulas de cavar la tumba cuyos nombres son “lahd” y “darih”, esta denominación es debida a que en la época del profeta existía entre la Meca y la Medina una diferencia en la manera de cavar las tumbas dependiendo del suelo. Cavar la tumba exige un trabajo minucioso, hay que cavar el suelo con un metro de profundidad que conlleva en el fondo un nicho estrecho sin echar cal ni poner bloque de cemento, en lo cual se deposita al cadáver sobre el lado derecho con la cara puesta en dirección de la Meca.

Este paso se realiza bajando a uno o dos hombres en la fosa que está preparada ya como veníamos explicando anteriormente para depositar el cadáver que una vez instalado se les suelta los nudos que atan la cabeza y los pies sin abrir el sudario. Paso siguiente, se cubre la tumba con una o más losas colocando también junco para tapar los huecos de manera que a la hora de echar la tierra encima de la tumba, ésta no llega al sudario. Una vez finalizado en el entierro los asistentes echan cada uno un puñado de tierra encima de la tumba.

En el islam está prohibido edificar estatuas o monumentos al lado de tumba. Solo se puede poner una piedra como señal para recordar la ubicación de la tumba. Tampoco puede edificar sobre la tumba mausoleos ni mezquitas ni utilizarla como lugar de culto. Está prohibido pisar la tumba o quedarse un buen rato hablando al lado de inutilidades de este mundo, hay que dejar a los muertos descansar en paz. El islam no reconoce la cremación, el musulmán debe lavarle, envolverle en sudario y enterrarle. Esta tradición remonta, según Dif (2008) a la época de Adán, cuando uno de sus hijos, Cain, mato a su hermano por celos y no sabía qué hacer con su cadáver, hasta que llegó un cuervo que empezó a cavar el suelo delante de él para enseñarle que debía enterrar al cuerpo de su hermano para protegerlo de las miradas y de los animales salvajes.

Según otras fuentes ha sido Dios que envió un Ángel para encargarse de la tarea. Según la creencia musulmana el muerto, después del entierro espera el momento del juicio final sin darse cuenta del tiempo que puede pasar entre el entierro y aquel momento. En este largo proceso ritual de la muerte en la cultura musulmana el islam no dejó ningún detalle sin abordar. En este contexto trató el tema de la visita al cementerio sobre la cual existe una polémica entre los pros y los contras entre los círculos de los “Ulemas” musulmanes cuya mayoría ya lo aconseja tanto para hombres como para mujeres, lo único que rechazan es llorar o lamentarse sobre la tumba o rezar mirando hacia ella o pedir favores al muerto a favor de los vivos porque no tiene ningún poder al lado de Dios.

Es curioso el papel de la mujer en este proceso de la muerte. Es la mujer, sea vecina o familiar, sobre todo en los medios populares, que anuncia la noticia de la muerte al barrio a través de gritos estridentes y violencia mesando el cabello, golpeando la cara y arrancando la ropa para desmayarse al final ante la gente como señal de lamentación. Ésta tiene una

función curativa de liberación del cuerpo del dolido. El islam rechaza el rito de las plañideras “nawaha”, el profeta dijo “no son de los nuestros aquellos que se golpean las mejillas, que se rasgan los cuellos de los vestidos y que profieren invocaciones de la época anterior al islam” (Kerrou, 2000). Pese a esta declaración del profeta los fukahas no han podido prohibir una tradición ritual tan arraigada en la cultura árabe del dolor. En la actualidad está “teatralización” de la lamentación está en proceso de desaparición.

Ya se considera como un comportamiento atrasado, tan poco el modelo arquitectural actual de las casas en la ciudad lo permite por la estrechez de los apartamentos con lo cual se puede decir que esta tradición sigue siendo vigente solamente en el mundo rural donde las casas se caracterizan por el gran espacio del patio. Este rito está en proceso de desaparición gradual debido al cambio social, la escolarización de la mujer y su integración en el mundo laboral, así como la mayor parte de los fallecimientos, sobre todo en la ciudad, acaban en los hospitales.

Es cierto que el rito funerario está monopolizado por el género femenino en cuanto a la esfera doméstica, sin embargo, la mujer se queda excluida de la parte pública del rito funerario como lo es el acompañamiento del fallecido al entierro “yanaza” que significa cadáver, así como la ceremonia misma de dicho entierro. Cuando los hombres llevan al muerto en las parihuelas encima de los hombros al cementerio, aunque esta costumbre ha conocido una modificación notable en las ciudades puesto que el cadáver se transporta en un vehículo municipal, pero el rito tradicional sigue vigente en el mundo campesino, las mujeres se quedan en casa llorando y lamentándose. Según Dif (2008), es totalmente recomendable al musulmán de recibir la noticia de la muerte con dignidad y no portarse de manera exagerada igual que la época preislámica. No está (es) prohibido llorar, pero tampoco hay que gemir de manera excesiva. El Corán afirma:

Buscad consuelo en la paciencia y la oración, sin duda, rezar es una tarea pesada pero no lo es para los humildes que creen con certeza en el encuentro de su señor y que el retorno a él es inevitable (Dif, 2008, p 204).

La mejor expresión que puede pronunciar una persona que pierde un ser querido es decir” de Alá somos y a él hemos de volver”. Dios recomienda al musulmán armarse de paciencia y valor ante, no solo la muerte, sino cualquier dificultad que puede encontrar en su vida terrenal. Dif (2008), recuerda que existía en la época preislámica plañideras a sueldo que acompañaban al fallecido hasta la tumba expresando sus lamentaciones durante incluso el cortejo.

El islam ha prohibido esta tradición y la considera ignorancia. En este contexto el profeta dijo:

Hay cuatro cosas de la época preislámica y que el islam prohíbe: presumir de su descendencia, mentir sobre su genealogía, pedir a las estrellas lluvia y gemir sobre el muerto. Si la plañidera no se repente de su acción antes que se muriera se resurgirá en el día del juicio final vestida con ropa de alquitrán y un chaleco de roña (Dif, 2008, p. 206).

Esta exclusión obedece a la mentalidad masculina que considera el espacio público dominio del hombre. La casa del muerto es donde las mujeres expresan su dolor a través de los gritos y llantos mientras que la calle es el espacio de la tristeza disciplinada, es cuando los hombres caminan a pasos lentos en el cortejo detrás del cadáver. La prohibición de la mujer en acompañar al cortejo es para ocultarla de la mirada del otro, el varón, aunque en la actualidad las mujeres en la ciudad siguen al funeral de lejos en coches.

Normalmente, retomando el rito funerario, el muerto, en caso de coincidir con la hora de la oración, es recomendable que tiene que pasar por la mezquita antes, aunque sabiendo que los acompañantes lo suelen hacer otra vez en el cementerio. Si el muerto es hombre el imam, para rezar, se coloca en el medio del cadáver y si es una hembra se coloca a la altura de los hombros mientras los acompañantes se colocan detrás del imam. Las mujeres no pueden visitar la tumba del difunto hasta el día siguiente es cuando se aglomeran en torno de la tumba regándola y reparte limosna a los pobres que aprovechan de la ocasión para ganarse la vida. Las mujeres repiten estas visitas los viernes y los días de las fiestas religiosas como las del sacrificio y achura que es el décimo día del mes de muharram.

Kerrou (2000), nos da una interpretación de género respecto a este proceso de la muerte insistiendo en la dualidad del poder en la sociedad arabo musulmana. La mujer le corresponde el llanto, el grito y las lamentaciones mientras que el hombre expresa y sufre el dolor con dignidad. Así que el poder viril del hombre es evidente en la solemnidad y el dominio de las emociones mientras que el poder doméstico de la mujer se deja arrastrar por lo teatral. Según Kerrou la exclusión de la mujer del cortejo funerario, de la oración y del entierro del difunto es una demostración irrefutable de que ambos poderes el masculino y lo femenino son incompatibles y diferentes hasta en la muerte.

Otro componente de las prácticas en el islam consiste en la sexualidad que tiene una gran relevancia tanto en el islam como religión que ha regulado esta práctica como para el musulmán que obedece a las recomendaciones del Corán y los Hadith como guías a la hora de practicar el sexo.

La sexualidad en la sociedad arabo musulmana

Es una idea generalizada que la sexualidad es un tabú en la cultura musulmana, o sea que el islam es indiferente al sexo. Sin embargo, como ya veremos más adelante, la religión musulmana encarnada en el Corán, el hadith, los juristas y los exégetas han debatido el tema con rigor y han establecido normas y reglas para la práctica sexual. Existe un proverbio que dice “la vergüenza no tiene lugar en la religión” o sea que todo es abordable, sexualmente, en el islam. Las sociedades arabo musulmanas viven, socialmente hablando, una dualidad, la aparente en la cual se observa la dominación de los valores religiosos y otra sociedad oscura donde existe la prostitución, la homosexualidad, el alcohol, infidelidades etc.

Pensar la relación de lo sexual y lo sagrado en el campo árabe musulmán, o sea la dialéctica del placer y la fe, dicho de otro modo, eros y fe islámica, es una tarea ardua porque cualquier aproximación al tema implica indagar en las fuentes tradicionales del islam, o sea el hadith y el Corán, así como la ética en el “fiqh” y el pensamiento islámico. Para entender la sexualidad en la religión musulmana no hay que partir de los sentimientos o necesidades fisiológicas del individuo sino de la voluntad de Dios expresada en el libro sagrado (el Corán) y encarnada en el modelo mahometano.

A juicio del sociólogo, Bouhdiba (1975), uno de los primeros veteranos que indagaron el tema, la sexualidad en el islam, obra que revolucionó el campo cultural del mundo árabe musulmán de los años 70, afirma que la visión coránica respecto a la sexualidad es total, añade que tanto lo cósmico, lo psicológico, lo sociológico como lo social se descansan en la unión entre los sexos...la sexualidad es creación y procreación. El autor afirma que:

La pulsión de eros reina en toda parte, ahí donde hay vida, ahí está el deseo y donde está el deseo ahí está eros (Bouhdiba, 1975, p. 21).

La sexualidad en el islam goza de un status privilegiado, el derecho al disfrute del sexo es omnipresente. La dimensión sensual de la sexualidad es reconocida. El islam es reconocimiento y no rechazo de la sexualidad “nikah”, lo integra en la vida de la comunidad “umma” recomendando a los creyentes de coger sus partes o cuota “nasib” de placer sexual, prefiguración de las delicias del paraíso. El profeta Mahoma, llevó a cabo dicha recomendación contrayendo matrimonio con nueve mujeres y otra versión con doce. Según otros el Profeta tenía la capacidad de satisfacer a más de treinta mujeres (Chebel, 1993).

Para Guessous (2007), socióloga marroquí, descarta que el islam siempre animara los creyentes a practicar el sexo, porque el acto sexual permite al musulmán de perpetuarse en la tierra. La autora añade que el Corán mismo glorifica la sexualidad y considera el placer sexual como adorno necesario de la existencia del creyente

ellas (las mujeres) es un vestido para vosotros y viceversa. Mirad a vuestras mujeres en el deseo de recoger la fruta reservada para vosotros (Guessous, 2007, p.204).

La abstención sexual era desaconsejada, el Profeta la consideraba como un instrumento de castración del hombre, pero la sexualidad hay que practicarla dentro de una relación legítima, en caso contrario va a ser una simple fornicación. Varios versículos confirman que el amor es uno de los placeres igual que las mujeres, la prole, los tesoros de oro y de dinero, los caballos, los rebaños, el campo, todo esto parece bueno para el hombre, pero no son más que placeres pasajeros de este mundo, el retiro delicioso será al lado de Dios. El Corán describe las vírgenes del paraíso como bellas “huríes” puestas a disposición de los creyentes, con ojos negros bellos.

El acto sexual no es solamente placer, es también expresión y signo de adoración de Dios. Según Abu Hamid Al Ghazali, es por medio del coito que adoremos a Dios (en Guessous, 2007). Le “nikah”, el acto sexual legítimo, es un acto de fe y se considera como limosna en concepto de carne. El profeta dijo que aquel que satisface sus apetitos de manera ilícita comete pecado, pues igual que aquel que lo hace lícitamente obtendrá una retribución.

Después del cumplimiento del acto sexual queda la suciedad, es decir la impureza, mientras que la religión musulmana insta al musulmán que esté en un estado de pureza cada vez que rece o haga el ramadán. Dicha pureza esta puesta en cuestión de manera cotidiana y en cada momento de la vida por los desechos del cuerpo (gas, orina, heces, esperma, menstruación etc.). En el islam lavarse y purificarse no son sinónimos porque lo primero significa higiene, pero el segundo tiene un sentido metafísico, o sea un acto de anular y deshacerse de la suciedad y someter el cuerpo al servicio del alma y el espíritu. El ser impuro, según dicha religión, será expuesto al mal en el sentido que los ángeles que velan sobre el hombre y le protegen se distancian de él mientras esté en estado impuro. Hemos hecho hincapié en el tema de la pureza porque está ligado a la sexualidad.

Existen dos tipos de impureza, la menor y la mayor, ésta incluye “la yanaba” que consiste en sacar el esperma, la menstruación, la menor abarca de la orina, los gases y las heces. A estas impurezas les corresponde dos tipos de purificaciones, la purificación menor “wudu” ablución, o sea limpiar los conductos de los flujos (ano y meato), lavar la cara, las manos hasta los codos, los pies, mientras la purificación mayor “ghusl” consiste en limpiar el cuerpo entero ritual que se debe hacer después de cada acto sexual.

El islam permite al creyente de hacer estas abluciones con arena en caso de ausencia del agua o pasando la mano sobre una piedra como si fuera agua. En cuanto a la mujer, se considera impura cuando tenga regla que suele durar siete días, durante los cuales no puede rezar ni hacer el amor tan poco hacer ramadán. El ghazali, para no privar al hombre de su

necesidad natural explica cómo la mujer puede satisfacer las ganas sexuales de su esposo sin hacerlo a través del coito masturbándole el pene para relajarse (Al Ghazali, en Guessous, 2007).

La virginidad es un objeto de relevancia en el campo árabe musulmán, aunque sabemos que existe en otras religiones. El Corán considera que las vírgenes son exentas de toda suciedad. Son las elegidas del paraíso

Tendrán, se refiere el Corán a los creyentes, vírgenes con mirada modesta, con ojos negros grandes, parecen a la perla en su cascarón (Saleh, 2010, p. 80).

El islam ordena a la mujer de conservar su virginidad hasta la noche nupcial y cualquier acto sexual fuera del matrimonio la es prohibido. Mientras en el caso de los hombres les permite gozar de las mujeres que les pertenecen, antiguamente, esclavas y prisioneras de guerra. Es una vergüenza para la mujer si no exhibiera el trapo blanco manchado de sangre de su himen la noche de la boda.

Esta tradición ya se ha convertido a un rito de paso en la sociedad árabe musulmana. El Corán confirma que los fieles serán recompensados en el paraíso con setenta vírgenes “huríes” que como dicho arriba, son de extraordinaria belleza y que en cada acto sexual pierden la virginidad que se recupera inmediatamente para el acto siguiente (Saleh, 2010). Ello es una prueba más de la importancia que tiene la sexualidad en el Corán hasta el punto de que le da continuidad en el más allá.

Hemos de destacar, a título de comparación, que, si la Iglesia reprime el deseo sexual considerando que la única función de la sexualidad consiste en la procreación, la religión musulmana, al contrario, anima a practicarla, aunque dentro de unas reglas bien establecidas. El islam rechaza el celibato y el monacato, recomienda el matrimonio considerando el acto sexual como casi un deber moral y religioso y no constituye ningún obstáculo, como cree el cristianismo, en el camino de la espiritualidad.

En todo lo dicho anteriormente se nota la relevancia de la sexualidad en el Corán, pero hemos de observarlo también en la tradición mahometana, o sea del profeta que reconocía el derecho de la mujer en el acto sexual al menos una vez cada cuatro días, calculando para que pase el tiempo justo para que el hombre que tenga cuatro mujeres pueda reunirse con cada una de ellas. El Profeta no hablo solo de la cantidad sino también del trato sexual prohibiendo al fiel que se echara directamente encima de la esposa, sino que hubiera un “mensajero” entre el matrimonio en referencia al beso y las caricias. El, según algunas noticias, acariciaba a su esposa Aisha y la besaba antes que pasara al acto sexual.

En otra historia en la cual intervino el Profeta, se cuenta que una esposa de uno de sus compañeros fue a quejarse a Mahoma del abandono de su marido que decía que pasaba todos días y noches orando y ayunando sin tener relaciones sexuales con ella. El profeta fue a la casa del compañero y le dijo:

Que Dios no me envió para la vida monástica... Yo ayuno, rezo y también tengo relaciones sexuales con mi esposa, así que a quien le gusta mi tradición debe seguirla y a quien no, no es de los míos (Saleh, 2010, p. 85).

Debido a que el sitio no permite extenderse en el asunto y porque hay otros elementos en la sexualidad en el islam que hemos de tratar como la homosexualidad, el matrimonio etc. A juicio de Saleh (2010), la homosexualidad se considera una conducta psicológica y físicamente anormal. Hay un consenso en el círculo de los sabios musulmanes al condenar esta tendencia sexual solo existan discrepancias respecto al castigo.

Si en la actualidad la mayor parte de los países musulmanes se castiga esta conducta con cárcel, las escuelas jurídicas, maliki, shafii y hanbali, la equiparan a la del adulterio, exigen el testigo de cuatro hombres, lo de la mujer no cuenta, que hayan sido testigos directos del acto homosexual, mientras que la escuela hanafi no exige testimonio ninguno para condenar la homosexualidad como falta menor.

El Corán, también la condena y la rechaza. El derecho islámico y los hadiths del Profeta consideran la homosexualidad como sodomía mayor cuando el acto sexual se produce entre dos hombres, y menor en el caso de practicar el coito con una mujer por el ano (Saleh, 2010).

En opinión de algunos estudios, el Corán ha caído en contradicciones respecto al tema cuando dijo “circulan entre ellos jóvenes criados de eterna juventud”, es decir, que pusiera a disposición de sus fieles en el paraíso, además de las huríes a chicos mancebos, con lo cual algunos concluyen que el islam permite el homo y la bisexualidad. Dicho esto, la opinión dominante en el islam consiste en la prohibición de esta práctica. En el libro de Ibn Al Jawzi “Damm Al Hawa” (censurar el amor)) aporta un hadith del profeta donde dice:

Dios no mira a un hombre que se ha acostado con otro hombre o que lo ha hecho con una mujer vía no natural, si un hombre se acuesta con otro hombre, el trono de Dios se agita, el lesbianismo de las mujeres es adulterio (Saleh, 2007, p. 115).

El matrimonio es otro concepto fundamental en la tradición musulmana. El término “nikah” tan utilizado en el Corán y el hadith se puede traducir a la unidad carnal. El “Jutba” es la fase anterior al matrimonio, o sea pedir la mano que debe de ser en público y al conocimiento de las dos familias y los amigos. Los novios pueden verse y unirse, pero siempre con la presencia de un familiar. El contrato matrimonial se formaliza por parte de las autoridades religiosas o jurídicas, en Marruecos se denominan “adules” notarios musulmanes, en una escena en la cual estarían los novios, dos testigos, que deben ser varones y mayores de edad, y el tutor de la novia que debe ser pariente de la novia (padre, abuelo, hermano etc.).

En cuanto a los requisitos para que el matrimonio sea válido, en primer lugar que la novia sea musulmán y la novia confiese una de las tres religiones monoteístas, en segundo lugar que no exista parentesco o lactancia en grado de prohibición, esto abarca a la madre, la tía, la sobrina, la hermana, la abuela, la bisabuela así como las personas con las cuales exista relación de lactancia, también en el caso de volver de casarse con ex esposo si éste la hubiese repudiado tres veces, con mujeres que no pertenecen al judaísmo o el cristianismo, en tercer lugar que el novio a la hora de contraer matrimonio no esté casado con más de cuatro mujeres.

El islam ha exigido, como derecho de la mujer, la dote que consiste, generalmente, en dinero u otros bienes excepto animales como el cerdo o productos de alcohol, para que la mujer lo tenga como recurso económico ante la amenaza del divorcio o la repudiación, dicha dote debe de figurar en el contrato matrimonial y que el novio puede pagar al contado “sadak muqaddam” o a plazos “mahr muajjar”. Este último, se liquida sólo o únicamente en el caso de divorcio. (Saleh, 2007, 142-143)

El matrimonio exige derechos a la mujer, el marido no debe en ningún caso superar los cuatro meses sin practicar el sexo con su esposa, en caso de tener a cuatro mujeres debe de ser equitativo tanto en lo afectivo como en lo económico que debería cubrir lo básico, comida, vestimenta y hogar. En cuanto a los derechos del marido, el islam, creo que hay consenso al respecto entre todas las escuelas jurídicas, consisten en la obediencia de la esposa justificada por la supremacía del hombre física y mentalmente. Un hadith del profeta lo confirma “las mujeres carecen de razón y de religión”

Dentro del matrimonio se puede hablar de la poligamia, ésta se fundamenta o se apoya en el versículo coránico siguiente” Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestra esclava. Así, evitaremos mejor el obrar mal” (el Corán, 4:3). Es históricamente comprobado que la poligamia era un hecho social interiorizado y aceptado con naturalidad por toda la sociedad musulmana desde la aparición del islam hasta hace poco.

Este tema ha sido objeto de contienda entre varias corrientes dentro de la sociedad musulmana, unos confirman que el islam ha establecido esta cuota de cuatro mujeres para limitar el número de las esposas que eran sin límites en la época preislámica, los jefes tribales solían tener hasta diez mujeres a la vez. Aportan otros argumentos como que la poligamia era una necesidad puesto que, en aquella época, las mujeres eran más numerosas que los hombres debido al riesgo que suponía la muerte de los varones en las guerras, además de un argumento poco sostenible que tiene que ver con la esterilidad femenina tan extendida entonces o la potencia sexual excesiva del hombre hasta el punto de que una mujer no era suficiente. Otros, ya influenciados por el occidente, consideraban que por mucho que el Corán exigiera a la persona que quisiera casarse con cuatro equidad y justicia ello, era difícilmente alcanzable.

Actualmente, en muchos países musulmanes, debido a razones políticas y económicas además de la presión del país occidental y la sociedad civil, introdujeron cambios en sus códigos civiles como lo es el caso de Marruecos con la “Mudawana” (El Código del Estatuto Personal de Marruecos) en el artículo 30 obliga al esposo que quisiera contraer matrimonio con una segunda mujer que avise a su primera esposa de su intención y que informe a la segunda de su estado civil.

Si la primera esposa no está de acuerdo puede solicitar el divorcio a través del juez denunciando el perjuicio que pueda causarle el nuevo matrimonio. En un país como Túnez, prohibió desde 1957, en la época de Bourguiba líder liberal, la poligamia estableciendo cualquier violación con un año de cárcel. A pesar de la evolución que ha conocido el estatus de la mujer en la sociedad arabo musulmana en varios aspectos, por desgracia muchos siguen pensando conforme al dicho del profeta

Se contrae matrimonio con una mujer bien por su dinero, su linaje, su belleza o su religión. Consigas esta última y tendrás éxito (Saleh, 2007, p. 147 y sig.).

La sexualidad en la sociedad marroquí

En este apartado hemos de adelantar que nos hemos apoyado principalmente en referentes locales, o sea en sociólogos marroquíes como Guessous Naamane y Abdessamad Dialmi, voces que se consideran como, intelectualmente, audaces a la hora de abordar un tema que se consideraba y todavía tabú.

Se puede confirmar que, además de todo lo que hemos citado anteriormente respecto a la sexualidad en la sociedad arabo musulmana tradicional que la sociedad marroquí comparte totalmente, nuestros sociólogos sobre todo Dialmi ha hecho más bien una interpretación psicológica o psicoanalítica precisamente hablando, respecto a la sexualidad en la sociedad marroquí.

En Marruecos como en el resto del mundo árabe, la mujer es el objeto de la sexualidad por excelencia. A juicio de Dialmi (2009), el sistema educativo árabe, no solo el marroquí, tradicional adquiere una visión respecto a la sexualidad basada en doble soporte. Uno, caracterizado por la supremacía, dominante, que consiste en el mundo de los hombres y otro, inferior, formado por las esposas, los niños, los esclavos, los homosexuales y las prostitutas.

Una de las características de esta polaridad desequilibrada entre el sujeto sexual único y los objetos, en plural, diversos, consiste en construir la imagen de todos los objetos como mujer.

En este contexto, la mujer adquiere una identidad secundaria en la mitología de Adam, inferioridad en la gestión del poder político etc. La lengua árabe distingue entre la masculinidad y la hombría, la primera se refiere a lo biológico y la segunda indica el constructo del hombre como un ser superior socialmente. En cuanto a la mujer, la palabra feminidad significa al mismo tiempo hembra y mujer, es decir, hace alusión a lo biológico y el género (Dialmi, 2009). Así que la masculinidad del niño o del homosexual no es una condición suficiente para construir al hombre porque el hombre no es solo masculino.

Para distinguir entre ambos atributos Dialmi (2009), propone una socialización a través de un rito de paso esencial que permita construir una identidad masculina en la sociedad árabe, aquí se refiere a la circuncisión. Como la identidad masculina es muy apreciada en la sociedad marroquí, la circuncisión del niño se considera una ocasión de celebración y orgullo porque es un acto para librar al niño de la feminidad según la percepción patriarcal, o sea establecer una ruptura entre el niño y la feminidad. Así que la circuncisión es una transición simbólica y real del niño del mundo de las mujeres al mundo de los hombres adquiriendo, así un poderío sobre las hembras de la familia.

La dualidad sujeto/objeto conlleva una definición del acto sexual basada en la penetración o el coito en el sentido que el hombre penetra a las categorías opuestas.

Dicha dualidad se inscribe en el marco de un sistema que se caracteriza por la dominación masculina y la concepción de la sexualidad como penetración. Aquí el acto de la penetración se convierte en algo muy importante en cuanto al concepto de la sexualidad en la cual el hombre es el penetrante, el sujeto sexual único, o sea que todo se resume en la acción de la penetración que a su vez garantiza la dominación porque debajo del hombre penetrante se encuentran los objetos, esposa, concubinas, prostitutas, homosexuales, esclavos etc.

En este marco, ser hombre significa ser activo sexualmente, o sea penetrante, ahí donde estriba el secreto de la hombría porque el varón homosexual ocupa la última escala social debido a su desempeño al papel de la mujer, objeto en la relación sexual. Por ello, no es de extrañar que, en la edad media, la sociedad árabe aceptara a los homosexuales solo y únicamente como bailarines, músicos o cantantes.

En la sociedad marroquí, la hombría se convierte en virilidad, o sea en deseo fuerte, larga duración del acto sexual y la repetición del mismo, así como la capacidad de satisfacer a la mujer para garantizar su fidelidad sexual. También la virilidad se manifiesta en la capacidad de hacer perder la virginidad a una virgen Este acto se considera una prueba de la virilidad del novio y la virginidad de la novia. Hacer perder la virginidad con el dedo como es tradición en Egipto, en los gitanos lo que se denomina el pañuelo, no deja oportunidad al novio para comprobar su virilidad en la noche de la boda. La virginidad se identifica con el honor familiar. En la cultura marroquí, tener una relación sexual con la hija o la hermana antes del matrimonio significa, simbólicamente, penetrar a todos los hombres de la familia, o sea convertir al padre, los tíos y los hermanos en varones sin virilidad.

A juicio de nuestro sociólogo, se puede decir que, pese a la permanencia de las leyes que organizan la familia, la sexualidad y el estatus de la mujer a base de una interpretación masculina de la sharia musulmana, el comportamiento sexual no solo en la sociedad marroquí sino en el mundo árabe ha conocido un cambio destacado, lo que le obliga a chocar con los valores religiosos tradicionales.

Dicho cambio ha ocurrido debido a varios factores como la generalización de la enseñanza sobre todo para el sexo femenino, de ahí el retroceso en la tasa de las casadas (en Marruecos la edad media de casarse en las mujeres era en 1960, 17,3 años, en 1997 se ha elevado a 26,4 años), la incorporación de la mujer al mercado de trabajo, la aparición de los preconceptivos que se utilizan ya fuera del matrimonio, la expansión de la ideología del consumo sexual a través de los medios de comunicación y el turismo, el desempleo y la falta de vivienda, de ahí la crisis que vive el matrimonio.

En otro contexto, la socióloga Guessous (2007), también abordó el tema de la sexualidad en la sociedad marroquí, pero desde una perspectiva pro femenina denunciando que las sociedades monoteístas, el islam, han ocultado siempre este tema, además, a nivel de los hábitos sexuales, la mujer se ha considerado siempre como segundo plato y objeto del deseo masculino.

A juicio de nuestra socióloga la mujer marroquí no escapó de esta actitud arraigada en la tradición moral del país despojándose de esta posibilidad que Dios le ha dado igual que el hombre, o sea el acceso al placer. Este sistema opresor se sustenta en la demonización de la mujer y ligar su valor con la idea de la pureza. Es un hecho tangible pensar que la mujer provoca el deseo ejerciendo así un poder desastroso sobre el hombre, lo que le asocia a la imagen de “iblis” satán. El otro soporte del sistema se basa en la idea del honor que consiste en la conservación del cuerpo femenino de cualquier impureza. En este contexto, la sexualidad femenina debe de ser controlada y dominada para guardar al cuerpo intacto hasta el día de la entrega a su propietario, a saber, el esposo.

Guessous (2007), en su obra, un estudio que tuvo como muestra a 200 mujeres cuyas edades oscilan entre 15 y 45 años, se ha realizado en 1982 en una ciudad representativa como Casablanca, intento contestar a interrogantes como la influencia del peso de la tradición en el comportamiento sexual de la mujer marroquí en tiempos en los cuales los valores cambian y las sociedades evalúan sobre todo en una sociedad cuya mayoría poblacional es joven.

La socióloga constata que la sociedad marroquí solo en una década ha cerrado un proceso de desestructuración durante lo cual varios valores morales antiguos se han puesto en cuestión sobre todo en lo que se refiere a las relaciones entre los dos sexos. Al concluir la investigación, nos chocó el hecho de que las mujeres investigadas no conocían, o raramente, el placer, ello debido a que las chicas desde la niñez reciben una educación o socialización sexual basada en la prohibición de cualquier acto sexual fuera del matrimonio porque es un pecado e impureza.

Hasta aquellas que se “atreveron” a entregarse al acto sexual confirman que lo hicieron a medias, es decir por encima en la zona del clítoris y los labios externos de la vagina. Se encontraban ante la amenaza y la obsesión de la virginidad, hay que conservar el “honor” esperando la noche atroz de la boda que se ha convertido para la mayoría de las entrevistadas a un recuerdo cruel porque les recuerda el primer contacto carnal con el hombre de toda una vida, este primer acto sexual se realiza a través de una violación (Guessous, 2007).

Hasta aquellas que guardan todavía un buen recuerdo de la noche de la boda reconocen que no eran capaces de llegar a sus orgasmos debidos, lógicamente, a factores psicológicos. Muchas de estas mujeres tenían en el sentimiento de culpabilidad arraigado por la educación, sobre todo la “hschumilla” “pudor” con lo cual se quedan fuera del goce o el placer sexual.

Hemos de destacar que las esposas que consideraban que la sexualidad es un derecho del hombre y también de la mujer alcanzaban el orgasmo, al contrario, aquellas pasivas que creían que la sexualidad es un derecho sólo del hombre con lo cual lo practicaban para cumplir con su deber acaban en la frialdad y la falta de deseo. Todo ello añadido a otros factores

como la diferencia de edad, el desconocimiento personal de la pareja que se suelen casar por obligación familiar, la ignorancia de las técnicas sexuales y la falta de experiencia de la mujer se consideran un agravante más.

Guessous explica que dentro de la muestra había mujeres que confesaron que tuvieron relaciones sexuales prematrimoniales, este factor les ha hecho relativamente abiertas a la hora de pedir su derecho al placer con sus cónyuges, mientras que las inexpertas se quedaron frías, primero por la indiferencia del esposo y segundo por la educación misma que recibieron en la familia. El matrimonio en la sociedad marroquí tradicional no es una relación entre una pareja sino entre dos familias. Este hecho hace que la mujer no manifieste su deseo o sus caprichos sexuales en la cama matrimonial por miedo que el marido piense que es viciosa, con lo cual tachar a su familia de no darla buena educación.

Hemos de añadir otro elemento que se considera también un impedimento para que no hubiera una correcta relación sexual que es la falta de educación al respecto. Por ejemplo, en la fase pre coital se nota la falta de manifestaciones afectivas por parte del hombre que empieza directamente por la erección, mientras como bien se sabe la excitación de la mujer es un proceso lento que necesita más tiempo y que abarca no solo su parte genital sino otras partes del cuerpo.

En el perfil del matrimonio marroquí lo que suele pasar, a menudo, es que el hombre deseoso le urge “vaciar” sin darse cuenta de las necesidades de su pareja. En este tipo de matrimonio se confiesa la inexistencia de juegos eróticos de los cuales habla el Islam como algo saludable. Existe un agravante más consistente en el cinismo ético que se da en la relación sexual de la pareja sobre todo el hombre que prefiere practicar sus caprichos sexuales fuera del matrimonio considerando que este tipo de actos sexuales no son aptos para su virtuosa esposa legal.

El espacio es un hándicap más para una práctica sexual libre y sana, la mayoría de las familias no disponen de renta adecuada para poder alquilar o comprar una casa en condiciones, por lo cual los miembros se encuentran hacinados en un espacio estrecho en lo cual la habitación de los niños o de los suegros suele estar contigua al dormitorio del matrimonio, lo que obliga a la pareja a hacer el amor en la oscuridad y en silencio.

Dicha situación se complica todavía más si sabemos que después del acto la pareja tiene que lavarse según el rito musulmán, con lo cual se encuentran ante el dilema de dirigirse al baño y purificarse delante los miembros de la familia, lo que, por pudor, le da vergüenza, en el caso de no disponer del baño adecuado la gente se ve obligada a ir al “Hammam” del barrio que muchas parejas la economía no les permite hacerlo tantas veces por el coste.

Guessous, ante este diagnóstico o radiografía consistente en la indisponibilidad psicológica, física que caracteriza el triste matrimonio marroquí afirma que al fin y al cabo la mujer es el eslabón el más débil en esta aventura, porque es víctima de una sociedad tradicional cuyos valores se basan en la religión y el conservadurismo que la privan de su derecho en una sexualidad normalizada (Guessous, 2007).

Dialmi (2009), al contrario que Guessous, parece más optimista respecto a su visión a la sexualidad del marroquí actualmente, confirma que Marruecos vive en la actualidad una explosión sexual que se puede observar a nivel de los comportamientos y las prácticas cotidianas. La sexualidad en nuestro país ya ha superado la formalidad del matrimonio, la práctica sexual prematrimonial está más activa debido bien a la presión del deseo sexual en la juventud o bien en nombre del amor o más bien por la ideología del consumo sexual garante de la liberación y la salud psicológica.

En este marco se ha observado que haya una conciliación entre el deseo y la prohibición a través de prácticas sexuales alternativas, por vía anal u oral, en el caso de perder la virginidad la mujer acude al médico para reponer el himen, algunas lo aceptan dependiendo del nivel educativo y económico de la mujer, en otros casos lo admiten para prostituirse.

En cuanto a la prostitución, el Dialmi lo denomina trabajo sexual, es un fenómeno cada vez más extendido en la sociedad. Este mundo es variopinto, podemos encontrar a chicos jóvenes que invierten sus aspectos físicos utilizando la viagra para prostituirse con mujeres pudientes o turistas extranjeras para ganarse la vida. En otros casos la practican con hombres por motivos económicos o por tendencia sexual homosexual.

Dialmi, añade que es una novedad en la escena sexual marroquí la dedicación a la prostitución femenina con los no musulmanes a pesar de que constituye una violación a la prohibición religiosa. El fenómeno ya está generalizado y se ha convertido a un oficio que abarca a los varones, las mujeres, los niños, las casadas, los estudiantes, trabajadoras, funcionarias, parados etc. , hasta el punto de que ya se habla de un nuevo concepto, la economía de la prostitución. Nuestro sociólogo, se pregunta si esta transición sexual se considera una descomposición o una anomalía que vive el país. Él considera que son indicadores de una rebelión, aunque a veces inconscientemente, contra la moralidad, el fiqh y unas leyes ya superados por la evolución social y la visión respecto a la sexualidad.

Después de haber tratado los ritos y las prácticas en el campo cultural y religioso del musulmán en general y el musulmán marroquí en particular como la muerte y la sexualidad vamos a describir las características del marroquí que nos interesa en nuestra investigación que es su religiosidad en el extranjero.

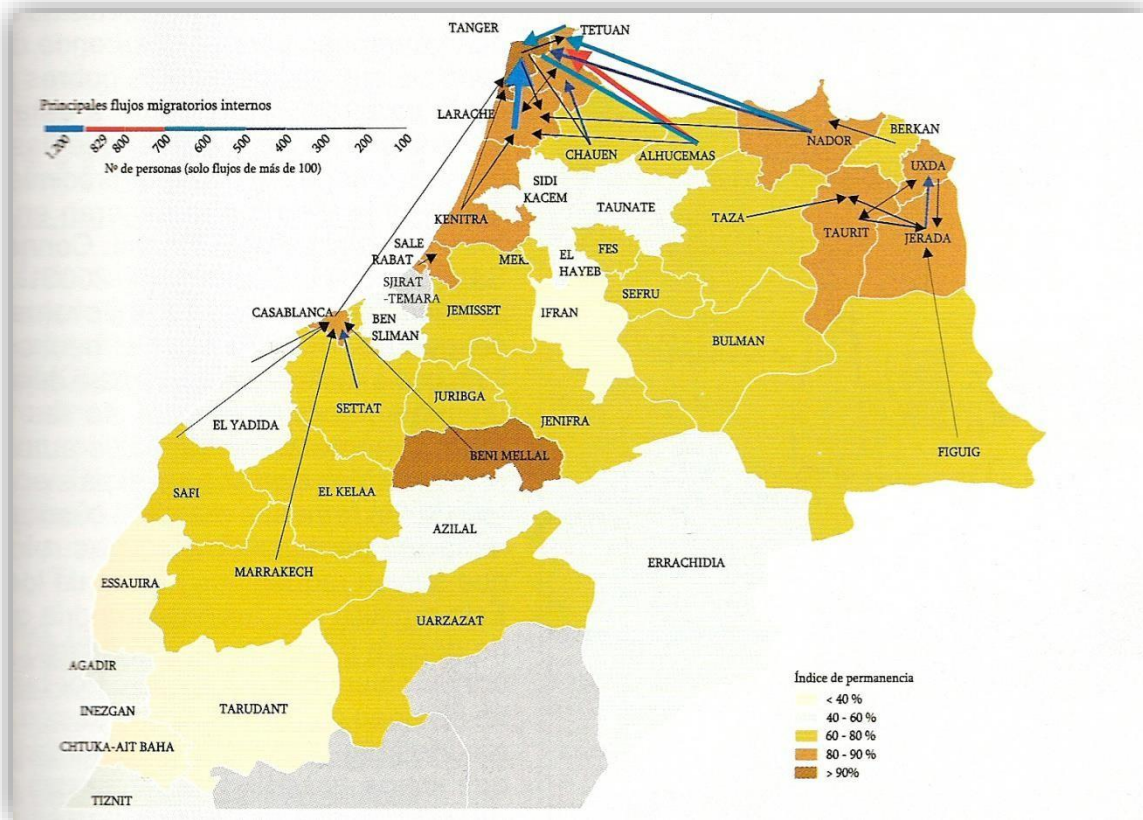
Particularidades regionales que influyen en la religiosidad del inmigrante marroquí

Vamos a estudiar un colectivo en Extremadura que procede de zonas muy concretas marcadas culturalmente, que adquieren idiosincrasias particulares, y en este sentido, debemos detenernos a analizar la especificidad del islam marroquí, expresado no en el sistema de creencias sino en su expresión en la religiosidad. Porque veremos cómo esto influye en las prácticas que estudiaremos en el caso extremeño

A este respecto nos hemos encontrado ante la dificultad de localizar las fuentes estadísticas recientes que nos pudieran indicar los focos de procedencia de los contingentes de marroquíes asentados en Extremadura. Para ello, nos hemos remitido a la brillante y completa obra dirigida por Bernabé López García, Atlas de la inmigración marroquí a España.

Una de las zonas más importantes de procedencia es la Oriental, que incluye el Rif. Esta zona abarca las provincias de Uxda, Taourirt, Nador, Yerada, Figuig y Berkane se considera la zona fuente de la gran parte de los flujos inmigratorios marroquíes en Extremadura sobre todo en la zona del Tiétar y Navalmoral, tema que trataremos detalladamente más adelante.

La estructura poblacional es rural (39% de la población) y las aglomeraciones urbanísticas dotadas de infraestructuras y servicios se concentran en Uxda, Nador y Berkane, lo que provocó un éxodo rural desde los “Aduares” que carecen de este tipo de equipamiento sobre todo en carreteras, la salud y la educación.



Fuente: Atlas de la inmigración marroquí en España

Otros factores de índole socioeconómica que han contribuido en tanto la emigración como en la inmigración, consistían en la alta tasa de desempleo (21,3%), la ubicación de esta zona en la frontera con Argelia que ha sido, no solo ahora con el litigio del Sahara, sino durante toda la historia de vecindad con Marruecos objeto de conflicto y de inestabilidad. Se puede decir que la situación de contigüidad con Melilla es la única fuente de riqueza a través del contrabando (10.000 millones de DH 1000 millones de euros aproximadamente) unida a las remesas del inmigrante.

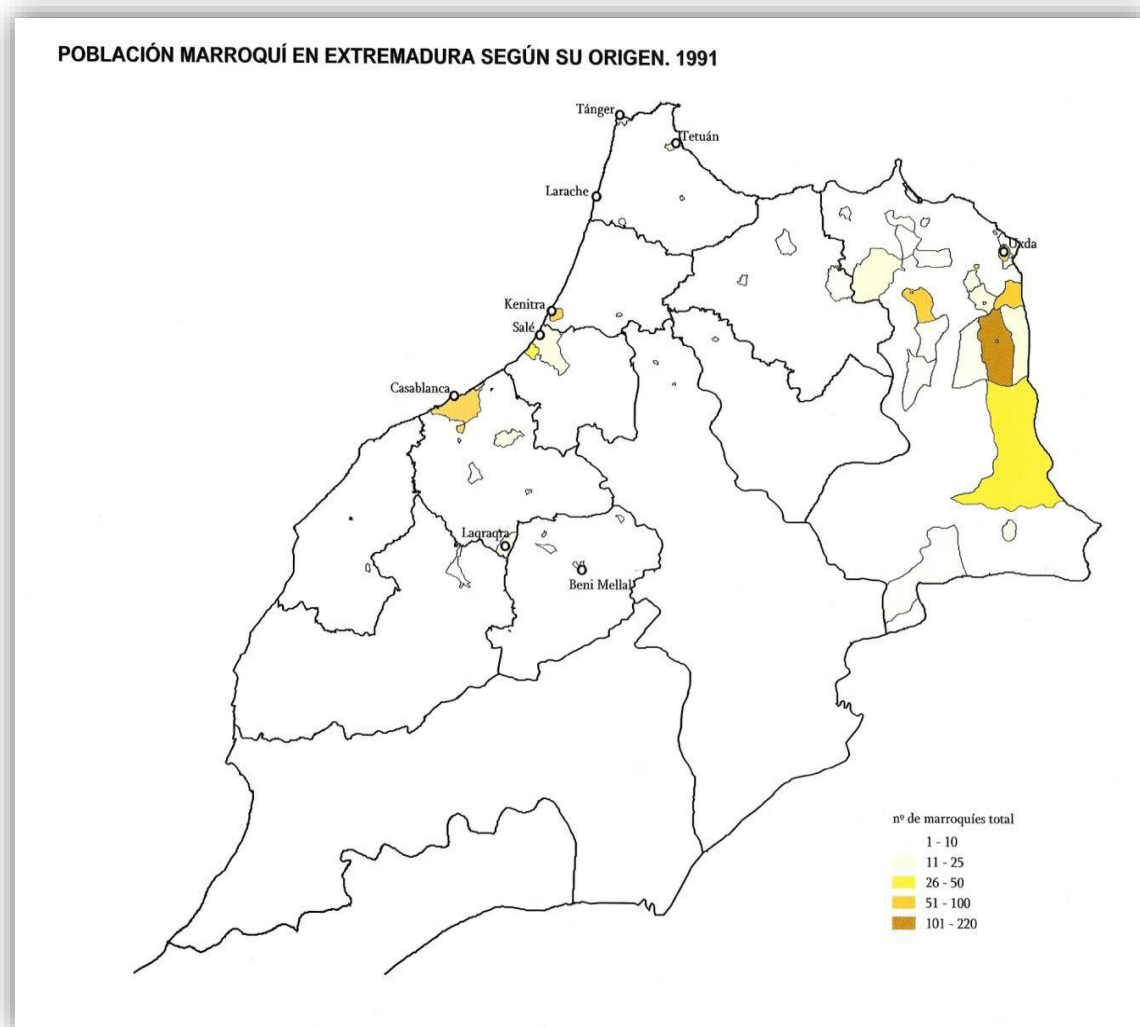
El segundo foco de inmigración marroquí hacia Extremadura es la región de *Tadla* que a pesar de que se considera, primero, zona del primer perímetro irrigado no solo de Marruecos sino de todo el Magreb, segundo, una cantera de extracción minera y tercero, una gran granja moderna, además de un complejo industrial, es un gran foco de flujos migratorios. Es una zona que se caracteriza por su larga tradición migratoria campesina que empezó por la dedicación a la venta ambulante en las calles de Casablanca para acabar en los años 80 en países como Italia y España.

Es una región de estructura tribal (Beni Meskin) cuyos mercados rurales se transformaron en ciudades como Oulad Nemma, Oulad Ayad, Fkih Ben Salah y Beni Mellal como capital

(véase nuestro trabajo sobre la región en la historia de vida de Amimi publicado en el blog de la asociación de ciencias sociales de Extremadura *sociologiaext.wordpress.com*)

El caso de esta zona es paradójico porque, aunque posee una gran riqueza económica es un importante foco de la inmigración hacia el extranjero. Peor aún, es la primera región exportadora de la inmigración clandestina (33% del total). Esto debido a factores que consisten en la desigualdad en la distribución de la propiedad irrigada (el 41% tienen menos de dos hectáreas y representan solo el 12% del total de la superficie total, en cambio el 1,8% poseen terrenos de más de 20 hectáreas y el 19% del total de la superficie. El resto no posee absolutamente nada)

Para aproximarnos a la procedencia de dicho colectivo hemos detectado, aunque los datos datan de un periodo entre 1992/2000, que el mayor componente de esta población procede de Oujda: 11,54%, Jerada: 9,05%, Taourirt: 20,10% y Beni Mellal: 11,86%, o sea que la predominancia de las regiones Oriental y de las llanuras del Atlántico es notable.



Fuente: Atlas de la inmigración marroquí en España

Estamos ante una muestra de Marruecos rural, o sea una sociedad campesina con un trasfondo tribal, que se caracteriza por el arraigo de la cultura tradicional en la cual la religión es

un factor orgánico e integral. Quisiéramos decir con ello, que la cultura tradicional que domina como cosmovisión y estructura mental, se presenta como sistema homogéneo de valores, de normas y de creencias. Al contrario de la cultura moderna que se caracteriza por la heterogeneidad la multiplicidad de los valores de las opciones culturales. En la sociedad tradicional los valores son coherentes y los modelos alternativos de conducta y comportamiento son limitados.

Históricamente, Marruecos pre colonial siempre se ha percibido como un país cultura, social, político y lingüísticamente heterogéneo: el majzén (el sultán y su gobierno) y las tribus, los árabes y los bereberes, los nómadas y el sedentario etc. Nos parece conveniente partir del principio de que la cultura tradicional en si no es ni homogénea ni heterogénea puesto que no sabemos de qué se trata cuando nos referimos a la sociedad tradicional. ¿Se trata de una comunidad restringida como lo es la tribu? ¿De una sociedad como lo es una ciudad? O ¿de una sociedad global como lo es un país?

La homogeneidad podría ser más fuerte o más tangible a nivel tribal, menos visible a nivel de una ciudad y más latente todavía a escala de un país como Marruecos.

Estoy totalmente de acuerdo con el argumento del antropólogo marroquí Hassan Rachik⁹ comparando ambas sociedades, la tradicional y la moderna” la modernidad está atravesada por procesos sociales consagrando a la vez la homogeneidad y la diversidad cultural. Es verdad que la urbanización favorece dicha diversidad, sin embargo, existe en el mismo tiempo otros procesos culturales y políticos (el nacionalismo y el Estado centralizador, con su aparato educativo y mediático) favorecen la homogeneidad cultural”

Si, hemos de reconocer el apego de Marruecos, generalmente, a la cultura tradicional, de la misma manera hemos de confirmar que la tendencia la más frecuente tiene como objetivo combinar la tradición y la modernidad. Ello, es aplicable tanto en lo político, lo festivo, lo vestimentario como en lo culinario y lo arquitectural. Sin embargo, el problema se plantea con insistencia cuando pasamos de lo general a lo particular.

Cuando hablamos del tradicionalismo en una sociedad como la marroquí hemos de hacer hincapié en una particularidad que se basa en una religiosidad (véase el Registro de inscripción de las entidades religiosas del Ministerio de Justicia) y una escala de valores que caracteriza a marruecos tradicional. Al respecto, el estudio de Rachik, Tozy y El Ayadi nos ha servido de apoyo en nuestro análisis.

Hay que señalar que desde la separación política de Marruecos de los abasí en 172 de la hégira (751 d. c), el país ha conocido una unidad política que le permitió conseguir una unificación ideológica y doctrinal. Dicha unificación se notó en la adopción durante toda la historia de Marruecos de la doctrina *ashaari*, del rito *malikí* y de *sufismo*. El sharismo es una doctrina que consiste en aconsejar al creyente de tener fe sin preguntar cómo (bila kayfa), afirma la trascendencia de Alá, confirma la responsabilidad absoluta y directa de Alá en todos los actos humanos.

Para el ashaarismo, el Corán es la palabra eterna de Alá que no tiene inicio ni fin. La mayor preocupación de esta corriente ha sido siempre la búsqueda de la reconciliación de las diferentes escuelas del sunnismo que a pesar del aparente acuerdo entre ellas divergen en la

⁹ Es un observación general que se da tanto en Europa como en Extremadura que consiste en la existencia de una tensión entre las dos generaciones del colectivo musulmán, la de la reconstrucción y la conservación de los referentes de origen por los padres y la de la reformulación de la condición musulmana por parte de segunda generación en su incorporación a la sociedad Europea, seguramente este tema va a ser un debate de mayor envergadura en el campo religioso en Europa cara al futuro.

aplicación. En cuanto al rito malikí, los marroquíes hace ya 14 siglos eligieron el malikismo como rito oficial. Se considera el símbolo de su unidad cultural y de su autenticidad. Marruecos adoptó al malikismo con la finalidad de protegerse del chiismo religioso bien expandido en el Oriente. La escuela malikí tiene el cuarto de los musulmanes como seguidores a nivel mundial. La segunda en adeptos.

El sufismo (Tasawwuf) constituye la doctrina esotérica del islam. Existió desde la época del profeta, es una búsqueda continua de la verdad. El sufismo marroquí se basa en la escuela del Junayd que consiste en la regeneración de los valores de los predecesores (salaf) que insistían en los principios originales del islam.

Estos tres factores forman las bases del islam y de la práctica religiosa en Marruecos por lo tanto reflejan la decisión de los marroquíes de adoptarlas y de transmitir las de generación en generación hasta el punto que ya constituyen una parte de la identidad cultural y social de la sociedad marroquí.

La vestimenta es otro aspecto de la religiosidad, constituye un rito en el sentido general del término. Sea religioso o profano, el vestido refleja el estatus social y/o religioso de la gente.

Los autores, con la finalidad de dar crédito a sus tesis, que compartimos, aportan estadísticas acompañadas por análisis de términos o categorías que se enmarcan en el marco de lo religioso y lo socio ético. Abordaron valores como la " *Kelma* " (la palabra de honor como contrato verbal y simbólico inviolable), la " *Nilla* " (la fe, es una palabra de multiuso social que varía de significado según el contexto. Una persona *nilla* es aquella que lo cree todo, crédula, naif.

En otro contexto más bien religioso la *nilla* es una condición sine qua non a la hora de rezar, o hacer el Ramadán o ir a la Meca, para que estos ritos religiosos tengan credibilidad. En un contexto diferente, la *nilla* es indispensable para la medicación tradicional, o sea si la persona no cree en la eficacia y la magia del medicamento tradicional y que va a curarse, la empresa va a ser en vano y por lo tanto se dice que fulano no ha tenido la *nilla*), también la familia y la religión (según la investigación del equipo de Rachik el 72% de los marroquíes cumplen con las cinco plegarias diarias) (Rachik y otros, 2005).

Rachik y otros (2005), en la investigación arriba mencionada confirman la importancia de la mezquita no solo como lugar de culto, sino también como fuente de información respecto a la religión. El 59% de los marroquíes recurren a la mezquita para formarse e informarse y no a las cadenas de televisión o las fuentes del Estado.

Hemos de añadir que las prácticas y las creencias religiosas populares están asociadas al culto de los santos o " *la ziara* ". Aunque dicha práctica está criticada por los reformistas del islam, como bien lo subraya Rachik y otros el 47% de los marroquíes creen y practican la *ziara* (*la visita de los santuarios de los santos*)

Los autores concluyen que, si la tradición y las prácticas religiosas populares son observables en toda la población marroquí, sin embargo, adquieren mayor relevancia en el mundo rural foco de nuestro colectivo en cuestión.

Otro, (Mondib, 2010) hizo hincapié, a su vez, en la religión en la vida real de los marroquíes apoyándose en la mayor parte de su trabajo en Edward Westermarck "Ritual and belief" porque considera a este como referencia ineludible al respecto. A juicio de Moundib, la tesis de Westermarck, respecto a los modos de creencias religiosas en la sociedad marroquí, consiste en tres ejes fundamentales:

- Una clara diferencia entre "la religión popular" y "la religión ortodoxa" basada en el fiqh

- La interpenetración entre lo religioso y lo mágico en los rituales religiosos de los marroquíes.
- La presencia persistente de la herencia de la religión pagana en las creencias y las prácticas religiosas.

Westermarck, al aterrizar en el país, escribió una carta a su amigo Alan Garner, cuyo fragmento reza

Estoy muy enamorado y fascinado por este país hasta el punto que no soy capaz de abandonarlo, sobre todo después de haberle explorado en todos los campos y haber acumulado una gran cantidad de informaciones sobre la religión de este pueblo, quiero decir su religión en la vida real (their real religion) o sea sus creencias en las fantasmas, la magia y los santos. (Westermarck, 1968. En mondib, 2010, p. 18)

En la introducción de su destacada obra “Ritos y creencias” “Ritual and Belief” Westermarck (1968) aclaró que su intención era investigar, más allá del Islam oficial de los Marroquíes, o sea el Maliki, las formas populares de las prácticas religiosas que se encuentra fuera del Islam oficial como la creencia en el diablo, la magia, la baraka o el don, el mal del ojo y el culto a los santos haciendo énfasis en los aspectos reales y rituales de dichas creencias bien expandidas en todo el país sobre todo en Marruecos rural.

Al contrario de James Fraser y otros que consideran que existe una diferencia abismal entre la religión y la magia, Westermarck, que se considera un pionero experimentado en el trabajo de campo, está en desacuerdo con la tesis de Fraser confirmando, partiendo del caso de Marruecos, que existe relación entre lo mágico y lo religioso y que tienen muchos factores en común, puesto que la gente no practican la magia solo y únicamente entre las personas sino entre la persona y Dios, por lo tanto ambos factores se diluyen en la práctica religiosa.

Aproximación a la identidad musulmana en Europa

Para Ramadan (2002), islamólogo, citado anteriormente, el primero y el más importante elemento de la identidad musulmana es la fe, es decir, creer en el creador sin asociarlo a nada. Eso hace referencia a un concepto central en la doctrina musulmana que es “Tawhid” (creer en la unicidad de Dios) que se expresa a través de la “shahada”. Ramadan confirma que la identidad musulmana se basa en tres ejes, el primer eje de dicha identidad es una fe, una práctica y una espiritualidad.

El segundo eje consiste en la actitud intelectual que une la comprensión de los textos y la del contexto y el tercero se basa en un ser musulmán definido por el acto de educar y transmitir (Ramadan, 2002). Para el autor, la identidad musulmana en Occidente surgió de las profundas aguas revueltas de factores como la mundialización, las migraciones, el exilio, los cambios políticos y sociales cada vez más rápidos, que suelen provocar miedos y crispaciones.

Nuestro pensador afirma que debido a la mayoría que se encuentra a nuestro alrededor, en la sociedad, que nos parece y al mismo tiempo es diferente de nosotros, necesitamos definirnos. Para Ramadan (2002), la experiencia del desarraigo, del exilio económico, o político provoca esta búsqueda de la identidad en medio de un entorno que no es nuestro. Es decir, a juicio del autor, la identidad musulmana es el producto de una reacción a un entorno que nos

parece extraño. Así, nos construimos una identidad en oposición a lo que no es nuestro, incluso en contra del otro. Una identidad así definida, o sea como identidad reactiva es, por naturaleza, en virtud de la necesidad que la hizo nacer, única y exclusiva (Ramadan, 2002).

El autor opina que la cuestión de saber si somos primero musulmanes o italianos o franceses u otros plantea dos identidades opuestas y una doble pertenencia que no es del mismo orden. En el orden religioso y filosófico, que da sentido a la vida, el ser humano es antes de todo ateo, budista, judío, cristiano y musulmán. Su pasaporte o su nacionalidad no responden a esta cuestión existencial.

Ramadan (2002), argumenta, para aclarar este punto, que cuando se vota a un candidato, el individuo suele adquirir una identidad ciudadana, es por lo tanto italiano, francés o británico que se implica en los asuntos de su país. Dependiendo del campo de actividad el individuo actúa a partir de una identidad u otra.

El autor que ha vivido esta identidad en su piel por ser musulmán de nacionalidad suiza apela a resistir a las tentaciones de reducir su identidad a una dimensión exclusiva y prioritaria que se distinga de las otras. Se entiende que ello puede dar confianza a uno mismo sin embargo empobrece e incluso en momentos de tensión o crisis podría producir rechazo, racismo, conflictos de identidades, de culturas o incluso de “civilizaciones”. Ramadan, llama a la adopción de una visión más amplia de sí mismo y de sus conciudadanos, o sea que cada uno de nosotros tiene múltiples identidades que debe de aceptar y enriquecer. El autor confirma que es, en su caso, suizo de nacionalidad, egipcio de memoria, musulmán de religión, europeo de cultura, universalista de principios, marroquí de adopción (Ramadan, 2002).

Acceder a esta consciencia de la multiplicidad de las identidades personales supone, a juicio del autor, que ya poseemos una cierta confianza en sí mismo y en el otro. Para nuestro pensador el reto es importante que requiere un trabajo educativo y una pedagogía crítica que puede permitir a los individuos conciliarse con las diferentes dimensiones de sus seres, de sus orígenes y de sus esperanzas para poder apaciguar las tensiones reactivas y apasionadas a la hora de encontrarse con el otro.

Éste lamenta la lectura simplista que hace los musulmanes a su religión convirtiéndola en una dicotomía entre lo lícito y lo ilícito. Parte de una constatación consistente en que la juventud musulmana construye su identidad en un proceso de reacción respecto al Occidente y no desde el interior. El autor, se pregunta sobre quién les ofrecerá los elementos constitutivos y el sentido de su identidad, dicho de otra manera, quién podrá RE- construir dicha identidad. Por ello, este intelectual apela a recurrir a los fundamentos intrínsecas de la identidad musulmana. Para Babes, Ramadan entiende por identidad interior no lo vivido desde una posición endógena sino una construcción intelectual que diga cómo debe ser la identidad musulmana o más bien la islámica (Babes, 2008).

Desde otra perspectiva, tratando la identidad europea, Al Sayyad y Castells (2003), confirman que la construcción histórica de la identidad europea se realizó contra terceros, o sea los denominados infieles o bárbaros. Dicho de otro modo, la identidad cristiana frente al islam lo que contribuyó en asentar las bases de la cultura europea. Los europeos son conscientes que son diferentes de los americanos y los asiáticos, pero a la hora de preguntarles sobre sus “europeidad” se quedan perplejos. Para estos sociólogos, cuando la identidad propia no está clara resulta mucho más difícil aceptar la ajena sobre todo si sentimos que la propia está amenazada lo que se hace es reforzar de modo que no admite ninguna abertura ni negociación (Al sayyad y Castells, 2003).

Al Sayyad, añade, que

El proceso de globalización, caracterizado por un desplazamiento masivo de individuos de las antiguas colonias a los países de los antiguos colonizadores, origina grandes polémicas a propósito del problema de la identidad (Al sayyad, Castells, 2003, p. 29).

A juicio de los sociólogos existe un debate entre los asimilacionistas y los multiculturalistas. Respecto a los primeros, los musulmanes de Europa se han convertido de manera gradual a ciudadanos más porque las generaciones posteriores a la primera generación asimilan una gran parte de la cultura predominante.

En cuanto a los segundos, defienden la diversidad cultural y la herencia de la multiplicidad étnica que las consideran inevitable y beneficiosa en nuestros tiempos globalizados. Por ello las dos perspectivas dan mucha importancia a la Educación como factor, para los asimilacionistas, de transformación de los extranjeros en ciudadanos, así como elemento que fomenta lo positivo de esta nueva ciudadanía con la condición de conservar al mismo tiempo la lengua y la cultura de origen.

Tibi (2003), confirma que, a pesar de la unidad de la fe de los inmigrantes musulmanes en Europa, éstos proceden de diferentes orígenes étnicos, culturales y nacionales con lo cual no es contradictorio hablar de un islam basado en la árabe, africana, india, o surasiática. Así se puede concluir que la identidad musulmana consiste en el conjunto de culturas diversas que comparten una idea religiosa. ¿En este contexto el autor se pregunta si es posible hablar de un islam africano, árabe etc. por qué no se hablar de un islam europeo? Tibi, defiende una integración política euro islámica convirtiéndose a miembros del cuerpo político europeo en lo cual viven sin por ello perder su identidad. Para el autor ello se puede alcanzar a través de

Una educación islámica ilustrada que sea capaz de preservar la identidad islámica sin fomentar los fines segregacionistas (Tibi 2003, en Al Sayyad y Castells, 2003, p. 65).

Añade que musulmanes como el que suscriben la idea de “Asabiyya”, término acuñado por Ibn Jaldún, que significa la consciencia o el sentimiento de pertenecer a una civilización. creen que la apertura falsa a los demás que se presenta en forma de negación de uno mismo no es otra cosa que una manifestación de decadencia por parte de Occidente, disfrazada de apertura mental... las dos tendencias europeas, el exclusivismo y la auto negación, representan dos inmensos obstáculos para un diálogo intercultural basado en la razón. Sin embargo, ese diálogo es imprescindible para determinar qué variante islámica predominará en la Europa del futuro. Los inmigrantes pueden tener una identidad múltiple, como demuestra mi doble condición de musulmán suní, nacido en Oriente Próximo, y ciudadano europeo. (Tibi, 2003, p. 74)

Tibi, advierte que las identidades excluyentes, como las que está defendiendo el fundamentalismo islámico actualmente, sobre todo cuando se cultivan en la diáspora, no hacen más que generar una especie de absolutismo con todo lo que conlleva como los conflictos sociales. Por ello, el autor, plantea una alternativa consistente en una identidad civil que las abarca todas apoyándose en el pluralismo cultural, porque éste permitirá a cada cual conservar sus ideas comprometiéndose al mismo tiempo de a respetar una norma intercultural común a todos en un marco de tolerancia, pero ésta entendida no en el sentido de que una parte disfruta del derecho de imponerse a otra. La tolerancia en una sola dirección es la tolerancia del fracaso como afirma Tibi (2003).

Kumar, a su vez, se pregunta si existe identidad europea y considera evidente que la religión es un factor unificador en cuanto a la formación de Europa. No solo esto sino considera que Europa se hizo a través del encuentro con la religión musulmana y en la resistencia a

ella. Para Kurman, fue la amenaza del islam, los mongoles y los tártaros en el norte y los turcos y los árabes al sur que contribuyeron en su unificación. Es decir que las acciones en contra de los musulmanes desde la cruzada hasta la defensa del imperio de los Habsburgo de los turcos en la segunda mitad del siglo XVII que unificaron y agruparon a los países europeos (Kumar, 2003, en Al Sayyad y Castells, 2003).

Otro sociólogo, (Lubeck, 2003 en Al Sayyad y Castells, 2003), afirma que los musulmanes en Europa se han codificado como un “otro” para representar el grupo más numeroso y distinto, así el más marginado económicamente en todos los ciudadanos de comunidad europea. El autor lamenta la política que les está aplicando, que es contradictoria argumentando “examinamos el conflicto de Kosovo, la primera intervención bélica de los Estados europeos en más de cincuenta años.

La paradoja estriba en que los Estados miembros de la Unión Europea intervienen para garantizar los derechos humanos de los musulmanes en una de las provincias del Estado soberano de Yugoslavia pese a que la situación no representa el menor peligro ni para la cultura “tradicional” europea ni para los intereses territoriales de los Estados de la Unión Europea...pero al mismo tiempo que estos Estados luchaban por los derechos humanos de los musulmanes, ponían todo tipo de impedimentos a la inmigración musulmana, con declaraciones de carácter nacionalista y xenófoba acerca de la imposibilidad de asimilar a los musulmanes en la cultura europea” (Lübeck, 2003, en Al sayyad y Castells, 2003).

Después de hacer, en su estudio citado anteriormente, un recorrido largo explicando la historia de la comunidad musulmana europea en un mundo globalizado debatiendo la teoría de Castells sobre la sociedad red, Lubeck advierte que a la hora de tratar las identidades de los musulmanes europeos no hay que generalizar y meter a todas en el mismo saco porque se caracteriza por una enorme variedad geográfica. No solo esto sino no se puede hablar ni siquiera exactamente de la cifra de los musulmanes que residen en Europa por la dificultad de calcular los sin papeles.

Se habla de unos veinticuatro millones de musulmanes en Europa y cerca de siete en Unión Europea. Otros hablan (en) de quince millones en Europa Occidental. Según el autor no se puede confirmar en ningún caso que existe una comunidad integrada desde el punto de vista sociológico porque existen diferencias debidos a los orígenes etnonacionales, lingüísticos o por la situación legal, la clase social y la generación.

Las identidades de los musulmanes se relacionan con la condición de inmigrantes y las formas de integración en la sociedad de acogida. Lubeck, añade en este contexto que los musulmanes europeos como minoría organizada

su identidad y su grado de participación política depende en gran parte de las instituciones nacionales que regulan en cada caso su incorporación y su representación política...se trata como es de esperar, de inmigrantes o conversos, pero sus hijos pertenecen a una generación distinta, que suele identificarse con “euroversiones (...) es decir, musulmanes británicos, beurs, euro musulmán, de la generación de sus padres (Lubeck, 2003 en Al Sayyad y Castells, 2003, p. 122).

Andújar (2006), en un artículo confirma que “ser musulmán” no es sencillamente un hecho estático sino un proceso subjetivo de la construcción de un sentimiento de identidad. La autora añade que

Las identidades diaspóricas están construidas en contextos que son marcados profundamente por la historia, las tradiciones sociopolíticas y las estructuras jurídicas existentes (Andújar, 2006, pp. 61-75).

El autor lamenta el hecho de que la sociología del islam se interesa sobre todo a cuestiones relacionados con la el islam y la democracia, los derechos humanos, el integrismo etc. pero existen pocos artículos que tratan el tema de la identidad y las prácticas religiosas de la comunidad musulmana en Europa en general. Así como considera que muchos estudios sociológicos contribuyen en sembrar el miedo, lo que genera un sentimiento de desconfianza hacia los musulmanes y sobre todo hacia las nuevas generaciones.

Andújar (2003), habla, en términos cronológicos, de tres tipos de islam, islam de los extranjeros que un islam percibido como una religión exterior, o sea que no constituye parte de paisaje religioso del país de acogida. El islam de la inmigración que es un islam trasplantado que se refiere a un grupo de inmigrantes de la misma nacionalidad según el país de origen. El islam de los jóvenes que significa una ruptura generacional entre los musulmanes nacidos en Europa y sus padres.

Para el autor los jóvenes musulmanes en Europa deben de pertenecer a dos comunidades en el mismo tiempo. Aquella de sus padres y la de la sociedad en la cual viven, lo que les lleva a sufrir o padecer una crisis de identidad cuando no encuentran su sitio en la sociedad. Nuestro autor añade que el comunitarismo es debido a la manera cómo interiorizan esta crisis de identidad como exclusión y no como incompatibilidad cultural y religiosa.

Andújar (2003) confirma que los jóvenes que se definen como “musulmanes” rechazan una identidad que les encierra en la identidad del país de origen en la cual no se sienten representados, porque viven una contradicción, de una parte, se sienten víctimas de la discriminación puesto que querrán formar parte orgánica de la sociedad y de otra quisieran alcanzar el reconocimiento de sus derechos legítimos en comportarse como musulmanes, Es decir, su derecho a la diferencia.

El autor confirma que el término de la “segunda generación” esta por designar los musulmanes nacidos en Europa y no se aplica para referirse a otros grupos sociales. Con lo cual dicha expresión califica sociológicamente los musulmanes como si fueran ilegítimos en Europa. Mientras que estos grupos clasificados como tal no se identifican totalmente de esta manera. Así las categorías sociológicas se convierten en una estigmatización rechazada por éstos mismos.

Andújar (2003), señala que como todas las minorías la población musulmana desea preservar su particularidad y que existe una diferencia entre las dos generaciones. Mientras que la primera, en el caso de los magrebíes, mantiene los pilares de la identidad minoritaria, la lengua, la cultura y la religión y el apego al país de origen. La segunda o los hijos nacidos en dichas familias rechazan en la mayoría de los casos estar aislados y encerrados en categorías restringidas. Prueba de ello que según los resultados de una encuesta de Gallup en 2007 efectuada en tres países como Alemania, Francia e Inglaterra se destaca que la identidad y la religión son complementarios y no son reñidas.

El tema en lo cual contribuyamos se inscribiría en el marco del acuciante debate sobre la construcción en Europa y por lo tanto en España de una sociedad y de unas identidades multiculturales. El asentamiento de colectivos de inmigrantes de cultura musulmana ha engendrado el hecho de la imposibilidad de poder distinguir entre lo externo y lo interno, entre lo geográfico y lo identitario.

La inquietud de Europa respecto a la evolución del islam se reactivó aún más con los acontecimientos del 11S puesto que dentro de los *Muyahidín* que se desmolaron en los aviones algunos proceden de las minorías ya bien asentadas en el suelo europeo y otros originarios del Medio Oriente, llevaban residiendo muchos años en Hamburgo, Londres y España. Resumiendo, se trata no solo de la inserción efectiva del islam europeo sino del reconocimiento institucional de dicho islam como factor o elemento de una cultura e identidad de un colectivo musulmán bien arraigado en los diferentes países europeos.

Evidentemente, la venida de una población nueva a una sociedad constituye un choque demográfico que conduce a un reajuste cualitativo (identidad y cultura) y cuantitativo (lo social)

En este marco, podemos decir que el islam europeo, plantea no sólo problemáticas de índole étnico-religiosa sino también, histórica, económica, social, geopolítica e ideológica de gran envergadura.

En la actualidad, asistimos a un debate pertinente y tenso en Europa, aunque está más desarrollado en Francia, por razones sociológicas e históricas, consistente en la posibilidad o no del encaje y la compatibilidad del islam como sistema de valores, doctrina y al musulmán como ser social y cultural con la sociedad occidental que se basa en la laicidad, la libertad, la democracia y la ciudadanía etc.

La complejidad del debate, nos exige abordar también las derivaciones del tema objeto de nuestra investigación, como lo es si se considera al conflicto que vive las sociedades europeas con el islam es causa del fenómeno migratorio. Si es así, ¿cuál es la percepción que tiene tanto la institución y el imaginario colectivo respecto al musulmán nacido en Europa. ¿Hasta qué punto se puede considerar al europeo musulmán como categoría homogénea? ¿No existe el musulmán laico, liberal y el islamista?

No vamos a entrar en los laberintos de la discusión porque ni el espacio ni la naturaleza de nuestro tema lo permiten.

Para retomar el hilo del asunto se puede decir que la presencia, tanto bien de los asentados hace tiempo como los que siguen llegando, está planteando y formulando demandas para que las sociedades de acogida se dieran cuenta de la peculiaridad y la especificidad de sus idiosincrasias. Dicho de otra manera, exigen respuestas a las demandas de un islam ligado a las migraciones dentro de los países de la Unión Europea más allá de lo securitario. A juicio de Ramadan,

por un lado, asistimos a una actitud que provocó, al mismo tiempo que una voluntad natural de protección de la identidad musulmana, una tendencia a exagerar la importancia de algunas cuestiones que se consideraron los principales y únicos problemas de los musulmanes que vivían en Occidente. La alimentación, las mezquitas, los cementerios y algunas cuestiones concretas del *fiqh* ocupando la mente de la gente...por otra parte, la idea de que la nueva presencia crea forzosamente un “problema” hasido integrada, asimilada y hasta repetida por los mismos musulmanes(...) Así que, al haber integrado, voluntariamente o no, esa visión(de que la religión musulmana constituye un problema en Occidente y tiene naturalmente problemas con el progreso, la democracia y la modernidad) los musulmanes parecen no tener más que una única alternativa: o hacerse lo menos visibles posible para que se olviden las características islámicas de su vida cotidiana, o pasar todo el tiempo explicando lo que es el Islam o no lo es y respondiendo concienzudamente a todas las críticas sobre la evidente discriminación del islam respecto a las mujeres, la violencia inherente al yihad, las Leyes inhumanas de la sharía... y todo lo demás. (Ramadan, 2002, p. 105)

La conclusión, argumentaba Ramadan, es evidente:

Cuando menos islam haya, menos problemas habrá, es decir lo que desea el Occidente en general y Europa en particular es tener a musulmanes sin islam (Ramadan, 2002, p. 208).

Es de sobra sabido que la construcción o la formación histórica de la identidad europea, como bien argumentaba Fontana (2003, en Al sayyad y Castells, 2003), ha sido en detrimento

del “otro”, el “infiel o el bárbaro”, fue la defensa de la personalidad cristiana frente a la musulmana, el armazón sobre lo cual se basó la cultura europea. Sin embargo, en el nuevo contexto de la globalización, de la diversidad religiosa, cultural y étnica de procedencia extra europea, dicha identidad empezó a desdibujarse y a perder sus rasgos originales y, por lo tanto, la hipótesis de la homogeneidad cultural y étnica de Europa y el supuesto reflejo de ésta en las instituciones políticas, educativas y cívicas empezó a perder fuerza.

La presencia de la identidad musulmana empezó a forjarse desde la segunda guerra mundial con la primera oleada de los inmigrantes a Europa, asiáticos a Gran Bretaña, turcos a Alemania y norteafricanos a Francia. Desde entonces el panorama social, político y cultural ha cambiado de manera visible y no ha cesado de cambiarse, tal vez de manera estructural con la llegada masiva de mano de obra inmigrante musulmana dentro de las fronteras de Europa.

En los años noventa la cifra de la población musulmana alcanzó los 15-17 millones de personas musulmanas que viven en Europa occidental. Actualmente, la población árabe musulmana, por su peso demográfico, se podría considerarse el 28º país de la Unión europea, de ahí viene el temor de la derecha europea de la integración de los países Balcanes (Albania y Kosovo) además de Turquía en la comunidad europea, porque la población musulmana va a tener una representación de 100 millones de personas, o sea el 5% del total de población europea y por lo tanto, según los argumentos de esta corriente ideológica, van a presentar una verdadera amenaza para la homogeneidad demográfica y las raíces cristianas de la identidad europea.

En algunos países como Francia se está hablando ya de una quinta generación musulmana. El número de lugares de culto y las mezquitas se ha cuadruplicado o quintuplicado y las organizaciones musulmanas ha superado los miles. Antes la presencia de los colectivos árabe musulmanes en el seno de la unión europea ha sido objeto de ignorancia, sin embargo, actualmente, es un tema de gran interés tanto por parte de los países europeos que están elaborando una estrategia con la finalidad de absorber esta población en las políticas nacionales, como por parte de los regímenes de los países de origen que intentan dominar y controlar a una población expatriada, expuesta a la contaminación integrista radical.

Ahora bien, la pregunta más evidente e inquietante es ¿hasta qué punto la Europa de los 28, que está en un proceso de consolidar su unificación y construir su identidad, está dispuesta a permitir integrar a una religión extraña y ajena, con su mosaico étnico cultural, árabe-bereber, negro africano o indo pakistaní, al cristianismo o a modelos de Estado republicanos o laicos y que están obligados a tratar con ella?

Los investigadores en el tema resaltan que no existe un sólo y único marco legal aplicable para toda la comunidad europea sino hay una cierta heterogeneidad entre estos países a la hora de tratar con este asunto. La nueva realidad ha obligado a los países europeos a considerar a este colectivo musulmán no solo como contingente de mano de obra sino como un problema político que requiere más atención por las autoridades tanto de los países receptores como los países de origen.

En este marco se inscribe la construcción de mezquitas en el centro de las capitales europeas con inversión mutua, así como la presencia de las altas autoridades de los Estados en las inauguraciones de dichas mezquitas. Ello, como es bien sabido, ha generado un debate político polémico entre los partidos políticos a nivel europeo, no obstante, ha contribuido en asentar las bases de la institucionalización internacional de este tema.

Las minorías religiosas en el espacio europeo en general y el islam en particular

Lemieux (1986, en Bastian y Messner, 2007) ha establecido cuatro criterios para definir la denominación de minoría, el nombre, la especificidad, la relación con el poder y el estatus de inferioridad. Otro, Séguy (1977, en Brian y Messner, 2007) insiste en el hecho de que el concepto de minoría se estructura en torno a las nociones de diferencia, distancia y conflicto (Campiche 2007, en Bastian y Messner, 2007). A juicio de Akgonul,

las minorías existían antes de la creación de su conceptualización. En todas las sociedades desde que el hombre tomó consciencia de sí mismo, siempre hubo grupos que se sentían diferentes de la mayoría que les rodea, estigmatizados por ella, minorizados si se puede decir o las dos (Akgonul, 2007, en Bastian y Messner 2007 p. 37).

El autor Añade que desde que la sociedad acepta, crea, estigmatiza y minoriza explícitamente, la minoría nace. Confiesa que la definición de la minoría y de la mayoría es muy difícil. Sociológicamente.

Una minoría es un grupo de individuos con una consciencia identitaria, numéricamente débil en comparación con una mayoría dotada también de la misma conciencia, dominada socio económicamente o se considera en posición de dominada y adquiere características identitarias objetivas diferentes de aquellas de la mayoría. Esta definición abarca los homosexuales, las mujeres una categoría socio profesional etc. (Akgnul, 2007, p. 38)

Históricamente, el concepto se forjó en Europa desde el siglo XVI después de las reformas. En la Grecia antigua el concepto de minoría no existía en la medida que los ciudadanos eran formados de hombres libres y pocos. En el Imperio romano la cuestión de los grupos de hombres extranjeros por sus orígenes geográficos o por sus creencias religiosas no era una preocupación de este Imperio a pesar de la poca confianza en la comunidad judía. Dicha tradición de pluralidad religiosa tolerada era heredada del Imperio bizantino.

Sólo desde a partir de 1054 que esta tradición de tolerancia las sustituyó las persecuciones sobre todo hacia las comunidades musulmanes y judías. Hasta la edad media europea no se podía hablar de minorías. Es cierto que existía ahí y allá comunidades judías, pero no se consideraban minorías como tal. En la España medieval por ejemplo las comunidades de las tres religiones cohabitan en un ambiente de tensión, pero en una interrelación cotidiana.

Para que el concepto naciera hacía falta la aparición de organizaciones estatales modernas que empezaron en considerar a los grupos “diferentes” una amenaza. Es con las monarquías absolutas que el concepto minoría empezó a construirse sobre todo en el siglo XVI cuando la Reforma y la guerra de 30 años pusieron fin al monopolio de la Iglesia católica y desde entonces los Estados supieron que una pluralidad religiosa era ineludible en el espacio europeo. Fue cuando se estableció una manera de vivir forzosamente juntos, así como cuando se instaló una tolerancia religiosa para desactivar los conflictos potencialmente destructivos (Bastian y Messner, 2007).

La cuestión de la protección de las minorías surgió sobre todo en los finales del siglo XVII en el contexto de las relaciones entre las potencias occidentales y el Imperio Otomano. Se trataba de un sistema de los protegidos que se convirtió a un instrumento o medio para que estas potencias pudieran introducirse en el Imperio. Se trataba de sujetos no musulmanes del Sultán Otomano. Así los barrios de la capital donde vivían comunidades que se denominan “Bertali” estaban bajo protección extranjera. Fue Francia el primer país en reivindicar la protección de la minoría cristiana, seguida por Austria, Holanda, Rusia, Inglaterra e

Italia. La protección se solicitaba a título individual, pero a partir del siglo XIX se convirtió a una petición colectiva (Akgnul, 2007).

A juicio del autor, el siglo XIX constituyó un punto de inflexión en el sistema de protecciones minoritarias no musulmanas en el Imperio por las potencias occidentales. Era el mismo siglo, que conoció un desarrollo importante respecto a la introducción del concepto de minoría en el espacio Ottoman. De una parte, después de la revolución francesa era cuando se realizó el traslado del concepto de minoría religiosa hacia el concepto de minoría nacional, por lo tanto, los no musulmanes del Imperio Otomano empezaron a desconformarse de los derechos religiosos y reclamar derechos políticos. De otra parte, la construcción de naciones e ideologías nacionalistas como era el caso de los jóvenes turcos que intentaron crear unas supra identidades en la cual las infra identidades deberían disolverse (Akgnul, 2007).

En cuanto a la definición del concepto de minoría religiosa en el Derecho Europeo, (González, 2007, en Bastian y Messner, 2007), en su artículo habla de un único texto que trata específicamente las minorías es la Convención-marco para la protección de las minorías nacionales del 1 de febrero de 1995. En esta definición la minoría nacional no se define solo por la referencia a la religión. La identidad religiosa citada en el artículo 6-1 de la Convención no es más que un elemento entre otros.

En el derecho de la unión europea la cuestión religiosa queda marginada, sin embargo, constatamos que la declaración de derechos fundamentales prohíbe toda discriminación basada en la religión o la pertenencia a una minoría nacional. Desde el punto de vista del Tribunal europeo la minoría religiosa está identificada según dos criterios, uno cuantitativo, o sea cuando una proporción importante de la población se afilia en una religión, por ejemplo, los testigos de jehová que constituye una minoría religiosa en todos los países miembros de la Convención o la Iglesia católica en Grecia, ambas minorías deben de respetarse. El criterio cualitativo según lo cual la minoría se define por el Estatuto jurídico por ejemplo la Iglesia ortodoxa en Grecia o en Bulgaria. En cuanto a los países laicos este criterio no debería de aplicarse.

Según el autor, el Tribunal europeo vela sobre que la pertenencia a una minoría religiosa no se convierta a un objeto de estigmatización de parte de las autoridades públicas, así como conservar la capacidad organizacional de los grupos religiosos minoritarios para que sus fieles edifiquen sus lugares de culto necesarios para el ejercicio colectivo de sus fes y gestionarlos en un marco jurídico protector. En varias veces el Tribunal insistió que la Convención fija un reto consistente en

la necesidad de mantener un verdadero pluralismo religioso inherente a la noción de sociedad democrática (González 2007, en Bastian y Messner, 2007, p. 123).

Ya no se puede mantener que haya una religión dominante sobreprotegida por las leyes del Estado, impidiendo que miembros de otros grupos puedan difundir sus creencias por la enseñanza. En este marco el Tribunal ha sido severo con el Estado Griego que permitía abrir lugares de cultos a base de criterios promovidos por las autoridades públicas que se basan en la religión ortodoxa. La Convención no permite llevar a cabo tal política.

El Tribunal vela sobre que el Estado respete el derecho de todos los grupos religiosos de organizarse libremente a nivel interno dentro del respeto del orden público, por ejemplo, se puede constatar la intervención del Tribunal en conflictos o litigios surgidos a raíz del nombramiento de líderes religiosos de las comunidades musulmanas. Ello ocurrió cuando el Es-

tado Griego nombró a un “muftí” para dirigir la comunidad musulmana rechazando el derecho de una parte de dicha comunidad que no estaba de acuerdo con la mayoría a expresar su opinión.

El Tribunal sancionó al Estado Griego por haber usurpado la opinión minoritaria argumentando que

El rol de las autoridades no consiste en eliminar la causa de las tensiones suprimiendo el pluralismo sino en velar sobre que los grupos competidores toleren unos a otros (González, 2007, p. 127 en Bastian y Messner, 2007).

En opinión de González, el Tribunal europeo por su jurisprudencia en la materia de la libertad religiosa y discriminaciones contribuyó en clarificar el concepto de la minoría religiosa, no sólo el derecho de los colectivos sino también el derecho de los individuos (González, 2007, en Bastian y Messner, 2007).

En Francia el derecho francés rechaza el concepto de las minorías religiosas, dicho rechazo ha sido objeto de críticas de orden teórico y práctico porque niega una realidad consistente en la existencia de los grupos religiosos. Dicha posición negatoria al reconocimiento de las minorías religiosas está expresada en la declaración del gobierno francés precisamente en el artículo 27 del pacto internacional relativo al derecho civil y político adoptado en el marco de Naciones Unidas garantizando una protección de las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas (Woehrling, 2007, en Bastian y Messner, 2007).

Francia considera que los derechos de las minorías no deberían regularse conforme al derecho público sino del ejercicio privado de las libertades individuales de los ciudadanos. Lo que hace el Estado es garantizar este ejercicio completo de las libertades en el marco definido por la ley. En su decisión respecto a la carta europea de las lenguas regionales o minoritarias el Consejo Constitucional precisa que los principios fundamentales de la unidad de la República y la unidad del pueblo francés

Se oponen a que se reconozcan los derechos colectivos a ningún grupo definido por comunidad de origen, de cultura, de lengua o de creencia (Woehrling, 2007, p. 132, en Bastian y Messner, 2007).

Es decir, que el Consejo Constitucional define la laicidad por el rechazo del reconocimiento jurídico de las minorías religiosas. El concepto de minorías religiosas es incompatible con la indivisibilidad de la República y la unidad del pueblo francés. El Estado francés interpreta el hecho de reconocer el derecho de las minorías religiosas como si fuera una atribución de una sección del pueblo al ejercicio de la soberanía nacional.

Las leyes en Francia consideran que el reconocimiento de los derechos de las minorías religiosas tal como están contemplados en la tradición de derechos humanos es suficiente para garantizar a los miembros de los grupos minoritarios el ejercicio de las libertades las cuales pretenden alcanzar, es decir, libertad de opinión, de expresión etc.

Esta concepción reside en una explicación basada en la herencia filosófica o el pensamiento de Rousseau respecto a la soberanía general basada en un universalismo hostil a cualquier concepción que tenga en cuenta las culturas singulares. El autor concluyo que la emancipación se hace a través del acceso a la ciudadanía y, por lo tanto, a los derechos colectivos específicos (Woehrling, 2007, en Bastian y Messner, 2007).

Dicha posición teórica del sistema político francés respecto a las minorías religiosas choca con la realidad sociológica de la sociedad francesa porque la libertad religiosa existe en Francia. La práctica religiosa es de una parte una práctica colectiva que se tiene como soporte la

existencia de grupos de personas reunidos por la misma convicción. Las leyes francesas reconocen el derecho de los ciudadanos de organizarse jurídicamente en agrupaciones como las asociaciones, partidos, sindicatos etc. Igual que los demás países europeos Francia convirtió el derecho de asociacionismo en derecho constitucional y dicho derecho se puede ejercer con toda libertad, pero con la condición de respetar unas líneas rojas como la unidad territorial y la naturaleza republicana del régimen.

Dicho de otra manera, en Francia existe un tratamiento jurídico de las minorías religiosas como tal. Para entender la contradicción entre el rechazo teórico del reconocimiento jurídico de las minorías religiosas y la existencia efectiva de los marcos jurídicos que organizan éstas hay que subrayar la imposibilidad de distinguir los agrupamientos cívicos de los ciudadanos y los agrupamientos etnoculturales. La libertad de asociacionismo está reconocida como libertad general con lo cual el derecho de asociacionismo puede servir no solo a reagrupar a ciudadanos abstractos sino también a personas relacionadas por el origen, la lengua o la religión (Woehrling, 2007).

Woehrling (2007, en Bastian y Messner, 2007), defiende una posición conciliadora entre la mayoría y las minorías que permitiera reconocer la pluralidad de los valores en el seno de una sociedad. Ello implicaría distinguirlos valores de la mayoría y los de las minorías. Es decir, los valores de la mayoría pueden ocupar una posición de dominación debido a que son mayoría, pero las minorías deben conseguir un reconocimiento puesto que éstos deben gozar de protección.

El autor añade que la minoría debe respetar la posición de dominante de los valores de la mayoría, o sea que debe ser leal respecto a la sociedad en la cual se encuentra. La mayoría debe ser respetuosa y generosa cara a los valores de la minoría porque reconoce sus minorías. En un sistema como este un círculo virtuoso puede establecerse entre la mayoría y la minoría, porque, en el caso contrario, si la mayoría aspira a destruir a la minoría, ésta no reconocerá más su posición mayoritaria. Dicho de otra manera, cuanto más la mayoría se convierte a represiva, la minoría será más contestataria. En fin, de cuenta ello lleva a la destrucción de la sociedad (Woehrling, 2007).

Se puede deducir de las reflexiones anteriores que una política de reconocimiento de minorías religiosas debe formularse en un doble eje:

- Una concepción dinámica de la igualdad que aspira a asegurar a las minorías una mejor igualdad con la mayoría. Esta medida puede tener en cuenta disposiciones particulares destinadas a entender los hándicaps de los grupos minoritarios.
- Una gestión plural de la esfera pública, gestión debe garantizar un espacio equitativo tanto a la mayoría como a las minorías.

Woehrling, concluyó que el desarrollo de los derechos de las minorías religiosas en Francia no constituye una revolución sino una evolución basada en una contradicción aparente. Una divergencia entre los fundamentos teóricos rígidos y una práctica bastante flexible (Woehrling, 2007, en Bastian y Messner, 2007).

En cuanto a España la situación de la minoría religiosa remonta a la Constitución de 1869 que conoció una apertura tímida hacia la libertad religiosa, pero las modificaciones posteriores de la Constitución de 1870 no la dejaron prosperar. Fue en 1931 con la Constitución republicana, que proclamó el carácter aconfesional del estado español y garantizar en el mismo tiempo la libertad religiosa. Con la guerra civil el país vivió una etapa marcada por la confesión católica del Estado y la intolerancia hacia las otras confesiones. Había que esperar hasta el año 1967 para poder detectar una apertura tímida otra vez respecto a la libertad religiosa que se convirtió a una definitiva tolerancia en la Constitución de 1978 regulando la relación

entre el Estado y las confesiones religiosas con el establecimiento de la Ley Orgánica sobre la Libertad Religiosa (LOLR).

Dicha Ley creó un sistema jurídico particular para formar la personalidad jurídica a las confesiones religiosas (Piernas y Bjorn, 2007, en Bastian y Messner, 2007). A raíz de esta Ley se firmaron acuerdos con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Comisión Islámica de España y la Federación de Comunidades Israelitas de España. Así los acuerdos tradicionales con la Iglesia Católica se extendieron por la primera vez para abarcar otras confesiones.

Uno de los objetivos de estos acuerdos consistía en exonerar las confesiones religiosas de algunas cargas fiscales, así como la reglamentación de la cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas en los campos de la Educación, los servicios religiosos, el matrimonio. Dicha colaboración no se limitó ahí sino se extendió a la creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia para ejecutar proyectos educativos, culturales y de integración social.

A juicio de los autores Piernas y Bjorn (2007) el mantenimiento de estas confesiones religiosas tiene también como objetivo la preservación voluntaria de la identidad histórica colectiva de España. Los autores añaden que la Constitución española adoptó los principios teóricos monistas en lo que se refiere a la integración del derecho internacional en el derecho interno, prueba de ello es que las normas internacionales respecto a los derechos humanos son objeto de referencia específica al artículo 10.2 de la Constitución.

las normas respecto a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce son interpretados conforme a la Declaración universal de los Derechos Humanos, a los tratados y a los acuerdos internacionales ratificados por España aplicados en las mismas materias (Piernas y Bjorn, 2007, p. 155, en Bastian y Messner, 2007).

El autor añade que

Después de haber constatado la integración automática de las normas internacionales en el derecho español el principio de libertad religiosa debe de aplicarse como norma fundamental internacionalmente reconocida. Además de que la Constitución corresponde a lo establecido en el Derecho internacional que según lo mismo las comunidades religiosas minoritarias con arraigo tradicional en un Estado en la medida que son una manifestación de la identidad nacional de su población gozan de una protección particular y los Estados les deben de garantizar la permanencia y el desarrollo por medidas positivas. (Piernas y Bjorn, p. 156, 2007 en Bastian y Messner, 2007)

En este contexto el mecanismo jurídico existente en España para acordar una protección particular a una confesión religiosa consiste en el acuerdo de cooperación parecido a aquellos firmados con las otras principales confesiones apoyándose en el criterio de la implantación tradicional en España

El autor concluye constatando que la experiencia española respeta los principios del derecho internacional que define una minoría religiosa como definición acorde con el orden jurídico pero inspirada en el derecho internacional, es decir la iglesia y las confesiones o comunidades religiosas no dominantes y que tiene lazos históricos o tradicionales notorios con España y que desean preservar.

Es cierto que desde el punto de vista sociológico existen otras confesiones religiosas establecidas en España que son minoritarias, pero queda difícil incluirlas en el marco de una concepción jurídica de minoría religiosa como viene establecida en la práctica internacional e interna de España. Sin embargo, desde un punto de vista jurídico las otras confesiones pueden calificarse como confesiones de una difusión restringida reconocida como tal por el

Registro de Entidades Religiosas. Dichos grupos gozan plenamente de la libertad religiosa, pero no pueden reclamar una protección particular de parte del Estado debido a los débiles lazos con la sociedad española (Piernas y Bjorn, 2007, en Bastian y Messner, 2007).

En este apartado nos vamos a centrarnos en la presencia del islam en el espacio europeo desde una lógica minoritaria e integradora. Para empezar, hemos de constatar que en Europa Occidental actualmente residen casi 11 millones de origen musulmán. O sea que el arraigo de esta religión remonta a siglos sobre todo la parte oriental de Europa y España, además del debate actual sobre la integración de Turquía, que se consideraba el hombre enfermo de Europa en el siglo XIX, en el espacio europeo.

A juicio de Fregosi

El islam nos ha obligado a redescubrir la pluralidad religiosa ahí donde nos percibimos una falsa homogeneidad confesional (Fregosi, 2007, p. 178 en Bastian y Messner, 2007).

Dicha religión no ha cesado de alimentar polémicas como islam religiosa, cultural y socialmente minoritario en una Europa no musulmana. Este islam se encuentra atravesado por diversas dinámicas que sitúan a los musulmanes en una lógica de minoría en busca de un reconocimiento público social y jurídico.

Huelga remontar en la historia lejana de la presencia del islam en Europa porque es muy larga y marcada por una dialéctica de paz y conflicto. Nos conformamos en parar en el momento migratorio es cuando, a partir de los años 1960-70, Europa Occidental conoció la formación de los primeros núcleos de la población musulmana procedentes del Magreb, África subsahariana, Asia, que a partir de los años 1970 gracias al establecimiento de la política de reagrupamiento familiar la sedentarización sustituyó al desplazamiento del colectivo inmigrante musulmán, y así el islam empieza a practicarse de modo familiar y en la intimidad doméstica. Había que esperar hasta los años 80 es cuando grupos de musulmanes empezaron a demandar lugares de oración en los mismos barrios de residencia y lugares de trabajo, así como un tejido asociativo empezó a estructurarse poco a poco sostenido por la financiación procedente de los países del Golfo.

En la década siguiente la visibilización del islam fue gradual sobre todo en los jóvenes, este proceso que a veces tomaba la forma de una reislamización que se manifestaba en lo gestual, la vestimenta y las enseñanzas religiosas, así como la reivindicación de una ciudadanía cada vez más activa. Es decir que el islam se ha convertido para los jóvenes en Europa un modo de reafirmación de sí, la expresión de una identidad individual y colectiva. En resumen, el islam ha entrado en una nueva fase de la historia de la presencia de esta religión en Europa con la emergencia de un islam autóctono europeo que está en proceso de arraigo (Frégosi, 2007, en Bastian y Messner, 2007).

Nuestro autor confirma que el islam europeo está atravesado por varias fragmentaciones objetivas que abarcan lo étnico, lo ideológico y lo generacional.

Respecto a lo étnico, se puede decir que la repetición por origen nacional varía de un país a otro y a veces de una región a otra. Por ejemplo, en Francia esta religión la comparten mayormente los Magrebíes, argelinos antes y marroquíes en la actualidad.

En Europa del Norte la mayoría de los musulmanes son de origen turco o balkan. En Gran Bretaña la mayor parte de los musulmanes son de los países de la Commonwealth sobre todo de Pakistán, India, Bangladesh. Francia se considera con sus aproximadamente 5 millones, el 7% de su población, es el país que acoge más musulmanes en toda Europa seguido por

Holanda 4,6%, Bélgica 3,8%, Alemania 3%, Inglaterra y Austria 2,5%, Grecia y Suecia 1,5%, Italia y España menos de 1%.

A pesar de la diversidad de los orígenes étnicos, nacionales, culturales y lingüísticas, así como sus prácticas religiosas esta presencia islámica en el espacio europeo se está imponiendo de una manera gradual como una presencia musulmana de Europa. Ello lo confirma el hecho de que la mitad de su colectivo musulmán es nacional y ya pronto en Alemania con el abandono de *jus sanguinis* a favor de *jus soli* pasara lo mismo. Dicha presencia del islam se consolida con el desarrollo organizacional de un tejido asociativo musulmán no solo a nivel de cada país sino a nivel continental europeo. Estas asociaciones abarcan también organizaciones militantes que están implicadas en problemas y preocupaciones relacionadas con lo cotidiano musulmán europeo, es decir, lugares de culto, adoctrinamiento de los jóvenes, delincuencia etc. más que las preocupaciones políticas del país de origen (Fregosi, 2007, en Bastian y Messner, 2007).

En lo que se refiere a lo generacional, Frégosi se refería a lo que denominó “islam de los jóvenes” para distinguirlo del islam de los padres. Se trata de un islam voluntario derivado de una elección personal y no de un islam heredado en lo cual se nota la voluntad de compaginar en el espacio público esta pertenencia fuerte al islam y un compromiso ciudadano.

La diversidad ideológica es presente también en el islam europeo de una manera destacable, o sea que la pertenencia a las diversas fuentes de pensamiento es la regla general hasta el punto de que pone difícil cualquier intento de clasificación. Sin embargo, se puede distinguir entre corrientes y movimientos que son estrictamente religiosas, sociopolíticas e identitarias.

El autor, entiende por corrientes religiosas todo movimiento cuya referencia o sensibilidad es el islam. En primer lugar, viene una categoría del islam místico que se descansa en una experiencia interiorizada de la fe, el apego interpersonal a un líder espiritual “sheij”, dicho apego puede manifestarse por la afiliación a un orden de tipo contemplativo “tariqa”. Existe otra corriente de índole pietista en lo cual se da prioridad a la predicación “addaawa”. Se trata de movimientos ortodoxos como “Addaawa wa tabligh” de origen indo pakistaní que son preocupados por la devoción.

A continuación, vienen las diversas expresiones islámicas. Son corrientes que insisten a la vez en el retorno a las fuentes ortodoxas del islam y la doctrina basada en la versión original del islam como lo vivieron el profeta y sus compañeros. Aquí se refiere a las corrientes salafistas “Wahabitas” que adoptan un islam puritano (Fregosi, 2007, en Bastian y Messner, 2007).

En cuanto a las corrientes sociopolíticas, éstas dan prioridad y combinan la acción social y política en los países europeos. Para esta corriente, la pertenencia al islam no consiste sólo y únicamente en el cumplimiento pasivo de los ritos sino más bien en la implicación sociopolítica en la ciudad. Es decir, una acción que desembocará, en un contexto musulmán, en la instauración progresiva de los Estados islámicos. Esta categoría abarca todos los movimientos que se apoyan en una concepción global del islam político, aunque no estén de acuerdo totalmente sobre las modalidades y los medios de llevar a cabo este islam comprometido.

Dicho de otro modo, se distingue entre unas corrientes cuya acción se inscribe en la legalidad y otras que rechazan esta vía a favor de la violencia. Aquí se refiere tanto a la red de los Hermanos Musulmanes que optan por la primera vía como los movimientos radicales como “Hizb attahrir al islami” “partido de liberación islámica” procedente de la movida yiha-

disto que, por falta de proyecto alternativo viable, se dedican a crear fracciones insurreccionales para poder compensar sus fracasos generados por la injerencia militar de las potencias imperiales en el mundo arabo musulmán como Irak, Palestina etc.

Hemos de añadir otra corriente cívica que se ha creado a base del pensamiento del polémico y mediático Tariq Ramadan. Esta fracción defiende una tesis consistente en que el islam no debería encerrarse en las mezquitas sino abrirse a la sociedad. Para estos musulmanes no existe una consciencia islámica sin conciencia social y, por lo tanto, sin ésta no existiría conciencia política. Por ello, apela a los musulmanes de Occidente a comprometerse con sus sociedades como ciudadanos y como portadores del mensaje social del islam cuya finalidad es el establecimiento de un orden social mundial más justo e igualitario (Frégosi, 2007).

Además de estas corrientes citadas anteriormente existe otra de índole identitaria. O sea, se identifica con una referencia del islam menos religiosa y más bien cultural encarnada en valores históricos que contribuyen en la definición de la identidad nacional del individuo con otros parámetros étnicos, lingüísticos y políticos. Esta corriente esta observada en Francia en los grupos de los musulmanes repatriados de Argelia y de los laicos arabo musulmanes que están en proceso de estructuración que aspiran a una representación política y laica de los musulmanes como reacción o respuesta a aquellos que defienden solamente una representación religiosa del islam. Aquí se refiere a los grupos neo fundamentalistas que gozan de una presencia indiscutible en el país (Frégosi, 2007).

Después de haber tratado la situación actual del islam en el espacio europeo, nos gustaría hablar de devenir de dicha religión en Europa y de las múltiples tentativas impulsadas desde tanto desde el exterior por los Estados europeos como por el interior por las comunidades musulmanas mismas. Hemos de recalcar con que la década de 1990 conoció varias iniciativas de diferentes gobiernos europeos con la finalidad de sacar la religión musulmana de un trato un poco discriminatorio respecto a la situación de otras confesiones religiosas.

La mayor parte de dichas iniciativas aspira a normalizar las relaciones oficiales entre el poder público y las colectividades musulmanas favoreciendo la creación de un órgano central capaz de representar los intereses del culto musulmán y convertirse a una instancia de diálogo con los poderes políticos nacionales, así como órgano de representación religiosa que goce de las mismas ventajas que las otras religiones con más arraigo. En este marco se puede incluir la creación del Consejo Europeo de “fatwas” y de la investigación.

Ello confirmaba la intención de establecer una dinámica que tendió a una autorregulación transeuropea del islam. Dicho Consejo se creó en Londres en marzo de 1997 está compuesto actualmente de treinta miembros, veinte de ellos residen en Europa. Entre ellos “Ulemas” de prestigio a nivel del mundo musulmán como Qaradawi, Mawlawi y Ghannouchi. Los objetivos de dicho Consejo eran unificar las opiniones jurídicas destinadas a los musulmanes de Europa que han sido ideológicamente divergentes.

Segundo objetivo consistía en convertirse a un órgano para los estados europeos una referencia en la materia de la religión para consolidar la posición de las comunidades musulmanas, así como especializarse en la producción de la jurisprudencia de las minorías y de aquellos que residen fuera de los países musulmanes, o sea lo que se denomina “fiqh al aqaliyyat”. Como tercer objetivo, dicho Consejo, con la finalidad de favorecer la práctica del islam como religión, reivindica el reconocimiento del ejercicio de los musulmanes como minorías religiosas a semejanzas de otras minorías religiosas de todos los derechos relativos a la organización de su estatus personal en materia del matrimonio, el divorcio y la herencia.

A juicio de Frégosi (2007) este tipo de reivindicaciones no conforta los temores de los fanáticos de la dogmática republicana que consideran estos derechos como amenaza al orden civil común. Esta argumentación no se puede sostener porque no existe en Europa, jurídicamente hablando, un sistema que garantice a las minorías religiosas adquirir un estatus personal propio regido por reglas confesionales. El autor confirma que estos fanáticos de la República son víctimas de una confusión o mejor dicho de un desconocimiento total del derecho europeo sobre todo el hecho de que las personas de confesión musulmana titulares de la nacionalidad europea están antes de todo sujeto regido por el derecho común igual que los otros conciudadanos.

Hemos de saber que a pesar de que los musulmanes o aquellos que lo quieren, pueden mantener un conjunto de reglas o de usos internos en materia del matrimonio paralelamente al sistema del derecho común, ello no tiene ninguna validez jurídica sino solamente simbólica, incluso obedecen al orden público respecto a temas como la igualdad de sexo, la protección de los menores y el resto de la edad legal del matrimonio, lo que impide recurrir a la poligamia.

Hemos de señalar que existe un cierto número de ortodoxos que se empeñan en elaborar en el mismo contexto europeo una teoría restringida de la “sharia” y de ahí actuar sobre la manera de vivir de los musulmanes en situación minoritaria basándose en un modo a la vez cultural y ético. Es decir, llaman a una “etización” de la sharia, ello quiere decir aspirar a adaptar la legalidad moral islámica a ciertos comportamientos del musulmán integrando el derecho francés, para citar un ejemplo, en el metabolismo de la sharia. Es decir, excluir el derecho de la sharia reduciéndose solamente a la dimensión moral. Esta tesis la defiende en Francia Tareq Oubrou que opta por definir la legislación islámica de alcance nacional a partir de la cual se puede tender a una adaptación al contexto secular y laico francés. En este contexto Oubrou recalca que

hay un umbral o un nivel medio de práctica religiosa para cada época (...) existe una forma de religiosidad mínima necesaria para una comunidad musulmana dada en circunstancias dadas, la fatwa común debería enunciar un conjunto de deberes islámicas que constituyen este mínimo debajo del cual no se puede descender sin faltar con nuestro deber religioso (Oubrou, 2003, en Frégosi, 2007 p. 205).

Creemos que no se puede pasar por alto la tesis de una voz con autoridad en el islam europeo que es el pensador e intelectual musulmán como Tariq Ramadan anteriormente citado. Éste tiene otra opinión un poco diferente respecto a lo que se ha mencionado anteriormente. Para él, cualquier conocimiento de la situación de la minoría musulmana en Europa requiere un estudio detallado de las constituciones y leyes, así como los procesos que han conducido al reconocimiento del hecho islámico en cada país. Ramadan (2002), considera que la minoría musulmana europea adquirió por lo menos cinco derechos fundamentales.

Primero.- El derecho a practicar el islam: Aquí se refiere a que actualmente en Europa no se prohíbe la oración, la zakat, la peregrinación a la Meca, la construcción de las mezquitas salvo casos excepcionales que lo prohíben o crean falsas polémicas sobre el tema por motivos, parafraseando Ramadan, de politiquería o electoralistas. También se reconoce el derecho a llevar “hiyab” o tener cementerios y consumir comida Halal a pesar del debate que generaron estos temas en algunas sociedades europeas, pero no tuvo ninguna persecución en la práctica cotidiana y en la libertad del culto.

Segundo.- El derecho al conocimiento: para la comunidad musulmana en Europa este derecho es imperativo. El hecho de que la escolarización en los países occidentales es obligatoria dio oportunidad a los musulmanes para beneficiarse de ello aplicando a la letra el Hadith “la búsqueda del saber es un deber para los musulmanes y todas las musulmanas”. Este derecho confirma Ramadan si está reconocido a toda la comunidad musulmana residente en Europa no lo es, ironía de la historia, en muchos países musulmanes en las cuales la tasa de analfabetismo alcanza el 70%.

Tercero.- El derecho a fundar organizaciones: todos los musulmanes tienen derecho a fundar organizaciones igual que el resto de los ciudadanos europeos. Estas asociaciones alcanzaron el número de 2000 en Francia, 1000 en Inglaterra, 120 en Suiza. La comunidad musulmana en todo el continente puede fundar asociaciones tanto religiosas como socioculturales tanto a nivel local como nacional sin ningún obstáculo importante.

Cuarto.- El derecho a la representación autónoma: las comunidades musulmanas gozan de plena libertad para estructurarse de la manera que ellos consideren apropiada. Es cierto que existen injerencias por los estados europeos y extranjeros en los asuntos de los musulmanes, pero ello puede encontrar una base de unidad recalca Ramadan.

Este fenómeno es debido a la falta de voluntad y capacidad de llegar a acuerdos entre las 50 federaciones y organizaciones que existen en Europa a pesar de la libertad jurídica que permita a los musulmanes a auto organizarse conforme a sus principios.

Quinto.- El derecho a recurrir a la ley: las comunidades tienen derecho a recurrir al poder jurídico respecto a las decisiones injustas como derecho. A veces se comete algunas anomalías jurídicas, ello lo achaca Ramadan a la ignorancia y la desinformación de la comunidad musulmana respecto a las cuestiones jurídicas que sólo últimamente se dieron cuenta de la posibilidad jurídica de recurrir a los tribunales (Ramadan, 2002, pp.188-189 y sig.).

Ramadan, apunta que lo dicho arriba no quiere decir que ya no existen dificultades y obstáculos para una convivencia pacífica y plena sintonía de los musulmanes de Europa. Dicho de otro modo ¿cómo se puede preservar el dinamismo de una vida espiritual en una sociedad muy moderna secularizada y industrializada? Como formulo bien la pregunta el autor. En un contexto como este, como minoría la comunidad musulmana no puede aplicar y ejercer lo que vino establecido en el Corán y la Sunna en lo que se refiere por ejemplo al matrimonio, la herencia, el comercio, la muerte etc., porque los países europeos remiten en estos casos a sus Cartas Magnas y las cartas internacionales ratificadas por la ONU y el Consejo de Europa.

Ramadan (2002), recalca que en Europa la fe y la religión no tienen mayor importancia en la vida social. Que existen dos lógicas, la del espacio público basada en la libertad, los derechos, el trabajo y el individualismo, y la de la lógica privada en la cual el ser humano determina su fe y organizar su vida íntima. Ello no lleva a concluir que los europeos no están acostumbrados de manifestar públicamente la presencia religiosa y la mayor parte de los europeos son un poco practicantes. Es decir, que la sociedad industrializada moderna es en buena medida “arreligiosa” y que sus valores consistentes en la libertad, el individualismo etc. no corresponden a exactamente a la religión que se basa en el reconocimiento en Dios y las nociones del mal y del bien.

Además, Europa vive un proceso de ascenso de secularización consolidado por los medios de comunicación que está atrayendo cada vez a más personas no solo en Occidente sino en varias partes del mundo debido al fenómeno de la mundialización que es al fin y al cabo no es que una occidentalización del mundo (Ramadan, 2002).

Ramadan, no está de acuerdo que muchos musulmanes creen, en lo que se refiere al islam, que, a pesar de su mensaje universal, debe de repensar y actualizar sus prescripciones siguiendo el modelo dominante en Occidente que es la expresión universal de la modernidad. Porque razonar así, reducen el mensaje del islam a unas buenas intenciones morales y sitúa al islam en la periferia de la vida social.

El autor, argumenta que la mayoría de los musulmanes residentes en Europa no profundizan en estas cuestiones porque pese a sus pesares están arrastrados por la corriente debido a la fuerte influencia del entorno. Continúan siendo musulmanes, pero sienten un vacío que provoca interrogantes e incomodidades y malestar. Para parafrasear a Ramadan son musulmanes sin islam. Este malestar no se achaca solamente a lo religioso sino también a otros factores sociales como el desempleo, la discriminación, el racismo etc.

Como reacción y para no diluirse en la sociedad europea la comunidad musulmana busca refugio en la vida comunitaria orientando y organizando sus vidas en sus países de origen hasta el punto que algunos musulmanes no conocen más que sus países de origen y el tejido social inmigrado o importado, o sea vivir de alguna manera en Europa, pero fuera de ella. Por ello, queda imposible definir la identidad de este colectivo ante lo enseñado y los sentimientos contradictorios que les animan. Este estado de ánimo abarca también la juventud que considera esta situación como extraña que no corresponde al modelo integratorio anglosajón basado en el multiculturalismo como lo es el caso en EE.UU.

Dichos grupos en Europa, sobre todo en Francia, Bélgica y Suiza intentan protegerse de la sociedad de acogida construyendo estructuras parecidas al modelo multicultural. Actúan de manera que no remite no sólo a las tradiciones del país de origen sino al modelo Mahometano con sus compañeros, ello consiste en la vestimenta, frecuentan las Mezquitas y evitan el contacto con el mundo exterior Occidental no musulmán. Es decir, intentan vivir cultural y socialmente en la edad del siglo VII en la Isla árabe, pero estando en Europa, por ello, Ramadan forjó la expresión “vivir en Europa y fuera de Europa (Ramadan, 2002, p. 244).

El autor plantea o mejor dicho cuestiona también los conceptos tan en la actualidad en boga como integración, asimilación o aislamiento, que considera como conceptos vacíos y huecos porque no determinan el sujeto de que se trataría. Es decir, no se puede definir la identidad de este sujeto musulmán porque está elaborada a partir desde parámetros occidentales y no propios mientras lo que tienen que hacer a juicio del autor es si se auto consideran que son sujetos o actores de su propia historia y deudores ante Dios y responsables ante la humanidad. Los musulmanes de Europa deben de desarrollar una identidad desde la confianza en sí mismos tomando consciencia de lo positivo que podrían ser y las aportaciones que pueden añadir a Europa. Espiritualidad, justicia y solidaridad (Ramadan, 2002).

Hablando de las minorías religiosas musulmanas en Europa, analizando sus componentes identitarios, consideramos que la mezquita es uno de los más importantes componentes de dicha identidad. Hemos tratado, en otro papel, su papel en el islam en general, en las líneas siguientes abordamos el rol de la mezquita en la tierra de inmigración.

El papel de la mezquita en el extranjero

Debemos extendernos en definir anteriormente a la mezquita, En un sentido religioso, las mezquitas (del árabe *masjid* cuya raíz proviene del verbo sajada, “postrarse”, de ahí su significado: “lugar en el que uno se postra para rezar”) son aquellos espacios o “casas que Dios ha permitido que fueran erigidas para que en ellas se invoque su nombre. En ellas se le glorifica, mañana y tarde (el Corán) (Morera, 1999). La mezquita no es solamente lugar de culto donde los fieles pueden reunirse, de ahí proviene otro nombre de la mezquita en árabe

Djamaa, varias veces al día para cumplir con sus oraciones. Es una Institución social por excelencia del islam, la más antigua con el *Waqf* y las *madrasas*. La mezquita es el símbolo de la fe, de la identidad, así como de la civilización islámica por lo menos en el universo suní.

El carácter funcional explica su emergencia no solo aquí en Extremadura sino en toda Europa, puesto que la única condición necesaria para su creación consiste en la reunión de un grupo de fieles con la finalidad de convertir un local en un lugar de culto comunitario.

En un contexto migratorio, tema de nuestro interés, la creación de este espacio en un entorno no musulmán adquiere un significado especial, se convierte en un lugar donde el colectivo musulmán inicia un proceso de reestructuración de la propia identidad frente a la acción aculturadora del país de acogida (Fariba y Moussaoui, 2009). Es el lugar donde los fieles emergen de nuevo sus fes en un contexto contemporáneo, en una empresa de doble diálogo tanto con su propio pasado como con otras sociedades.

La mezquita es un templo dedicado no solo a la práctica de las observancias (*ibadat*), sino también es el espacio en lo cual se tejen las relaciones, se estructuran las relaciones sociales (*muamalat*) (Fariba y Moussaoui, 2009). En un contexto diferente, la mezquita, muchas veces, deja de ser un símbolo de unidad para convertirse en un foco de tensiones de índole socio cultural, cuantas veces este lugar ha sido el seno de batallas ideológicas y políticas¹⁰ y así en lugar de desempeñar su papel de unificadora la mezquita se convierte en factor de división. En el contexto local (Extremadura) el caso el más destacado en este sentido es la división de la comunidad musulmana de Naval moral de la Mata en dos mezquitas, *el Faruq* y la Comunidad islámica del Campo Arañuelo.

El estudio de la mezquita requiere una investigación multidisciplinaria que abarque lo antropológico, lo sociológico, lo histórico, lo político y lo arquitectural. Las mezquitas en Extremadura están todavía muy lejos de la realidad de otros en países como Francia caracterizada por su arraigo migratorio las mezquitas están inmersas en un proceso de burocratización y profesionalización respecto a la organización y la gestión. La multiplicación de servicios y despachos, así como de las actividades sociales, culturales, administrativas y políticas en las mezquitas ubicadas en los núcleos urbanos es ya un hecho tangible. Los perfiles de los imames han cambiado ya adquieren una formación universitaria actuando como si fueran verdaderos managers.

En una palabra, las mezquitas en estas sociedades forman un actor ineludible en las políticas públicas de los Estados. Se podría decir que ya constituyen un componente necesario del tejido de la sociedad civil. En este contexto me parece oportuno desde el punto de vista metodológico sin sobrepasar nuestro ámbito etnográfico señalar que las mezquitas en las grandes capitales europeas la mezquita juega doble papel, como puede ser un lugar de prácticas religiosas que desembocan en el radicalismo, también, en otros contextos, puede convertirse en espacio de secularización a la hora de abrirse a discursos y acciones de índole política, educativa, deportiva, ecológica y turística etc., actividades que no son exclusivamente religiosas.

Hemos de constatar que la mezquita en el contexto del islam trasplantado en Europa se ha convertido en no solo un espacio religioso consagrado únicamente al culto sino un espacio

¹⁰ A título de ejemplo citamos la mezquita suní de Fars en Irán sospechada de recibir financiación de Arabia Saudí también las mezquitas chiíes en Afganistán por su alianzas con Teherán así como la mezquita de París que ha sido siempre objeto de tensión y rivalidad entre Marruecos y Algeria. Idem, también Vease Mohammed Telhine : L'islam et les musulmans en France, une histoire des mosquées, Ed. L'Harmattan, 2010 p. 204 y siguiente.

que desempeña otras funciones más allá de las tradicionales, o sea que se ha convertido a un espacio de solidaridad, intercambio, actividades socioculturales, deportivas conferencias, debates etc. Así permitiendo a grupos sociales que estaban excluidos de sus preocupaciones como las jóvenes, las mujeres incluso los no musulmanes, de acceder también a este espacio.

En el caso de Bruselas en Bélgica que se caracteriza por un colectivo musulmán bien arraigado en el país sobre todo en la capital, según algunas estimaciones son unos 160.000 fieles, más de la cuarta parte de la población total de Bruselas. Esta cifra ha hecho de la capital belga una de las ciudades la más musulmana del mundo occidental. La mayoría de ellos son el colectivo marroquí y turco, producto de un proceso histórico consistente en la importación de la mano de obra a través de la inmigración.

Estos colectivos ocupan espacios o barrios intersticiales del centro territorial de la capital y lo han convertido a espacio marcado por una presencia simbólica que estriba en una visibilidad de signos culturales, dichos signos simbólicos se han llegado a materializarse por la comunidad musulmana en marcadores etno musulmanes (carnicerías Halal, mercancías de origen, librerías islámicas, tiendas de hiyab, letreros en árabe etc.).

Lo más relevante en esta visibilización es la presencia de las mezquitas que son naves o casas reformadas en la mayoría de los casos pertenecen o dominados por clanes o familias, esta constatación de apertura de mezquitas refleja las múltiples escisiones que suelen suceder en otras mezquitas por motivos de peleas personales o de opiniones entre los fieles (Torrekens, 2009), lo que convierte la apertura de locales de culto a una bola de nieve multiplicando las operaciones de compras de edificios o locales en la mayoría de los casos son financiados por los fieles.

Es más que llamativo que solo en Bruselas existen 80 mezquitas que no están ubicados en la periferia sino en el centro urbano. Hemos de señalar que excepto la mezquita de “Cinquanteaire” única que adquiere características arquitecturales adecuadas como verdadera mezquita de la región, el resto se ha construido de manera discreta. El deseo de la comunidad musulmana en construir una Gran Mezquita como la de París es más que evidente, pero el espacio y las normas urbanísticas no facilitan la realización de este sueño, o sea su edificación.

Hemos de recalcar que, en una sociedad de inmigración, la mezquita desempeña un rol de convivencia entre personas que no pertenecen a la misma familia pero que frecuentan la misma mezquita, estos lazos en un contexto migratorio se consolidan y se convierten en sentimiento de solidaridad entre los miembros de la misma comunidad de valores. En este sentido, la mezquita deviene el segundo lugar social después de la familia. Creadas por la primera generación de inmigrantes, la mezquita, además de cumplir con su papel como lugar ritual, en el contexto migratorio se convierte en espacio representativo de la identidad colectiva del musulmán.

La mezquita ha sido una ocasión para que el inmigrante permita tejer lazos sociales con otros trabajadores musulmanes en un ambiente familiar, algo que no podía hacer fuera de la mezquita sobre todo en un entorno culturalmente ajeno incluso hostil. En Bruselas, como en otros países europeos, la mezquita es un espacio de sociabilidad y de encuentros en lo cual se tejan redes sociales y afectivos que en el contexto migratorio suelen afectar a la primera generación. Así que después de haber acabado la oración los fieles suelen pasar un rato de convivialidad en lo cual se intercambian información sobre el país, la familia, la documentación, las leyes o las ayudas sociales etc. En Bruselas las mezquitas están bien integradas en sus barrios, ello consolida no solo las relaciones de proximidad entre el colectivo musulmán sino también las relaciones de género e intergeneracional (Torrekens, 1999)).

Hemos de señalar que el factor reagrupación familiar contribuye que la mujer y los niños se incorporen a la mezquita sobre todo con los gestores de la segunda generación. Sin embargo, es muy difícil de hacer una estimación respecto de la presencia de las mujeres en la mezquita por la falta de espacio específico solamente para ellas. Este tema ha sido objeto de reclamación por parte de muchas de ellas que reivindican un espacio no solo para practicar los ritos sino también para realizar actividades y conocerse, en algunas mezquitas con más superficie llegaron a crear guarderías para los niños ayudando, así a las mujeres a la hora de rezar. Más aún, según la versión de nuestro sociólogo, las mujeres, en contra de las restricciones y el control impuestos en las mezquitas y por descontento del discurso machista de los responsables han creado círculos o grupos de reflexión que se reúnen en domicilios de ellas desarrollado así una visibilidad y un discurso feminista musulmán.

No se puede pasar por alto del fenómeno de la juventud musulmana que ha puesto a la mezquita ante el reto de la política de integración de esta categoría sea los que llegaron reagrupados o los que nacieron aquí. Tomando consciencia de ello, los responsables de la mezquita empezaron a poner más recursos y energía para desarrollar actividades socioculturales y deportivas con el fin de combinar fe y vida social del joven musulmán practicante. La mezquita ha sido siempre en el mundo musulmán un centro de enseñanza, por ello, en el contexto migratorio, se ha convertido, sobre todo, con la llegada de niños en el marco de la reagrupación familiar además de los nacimientos en el país de acogida, a lugar de enseñanza del Corán y la lengua árabe en horarios de fin de semana.

En países con una tradición inmigratoria arraigada como lo es el caso de Bélgica ya se habla de segunda y tercera generación, éstas más dinámicas y formadas que la primera toman el relevo en cuanto a la gestión de las mezquitas adoptando una política de Apertura hacia la juventud con problemas de discriminación, desempleo y escolares que ellos mismos han vivido animándonos a implicarse más en las actividades asociativas de la mezquita articulando, así la acción social y cultural que se diluyen en empresa socio educativa consistente en el apoyo escolar, lucha contra la droga, reanudación y consolidación de lazos familiares, así como la resolución de los conflictos. La presencia y la asimilación de estas nuevas actividades “profanas” en la mezquita con nuevos actores con aspecto totalmente diferente a lo de la primera generación en cuanto a la ropa y la conducta, no ha sido fácil y sin confrontaciones.

Las mezquitas, sobre todo después de los acontecimientos del 11 de septiembre que fueron seguidos por una cadena de atentados en varias capitales europeas por los extremistas que han perturbado el ambiente de convivencia y ha creado un batería de prejuicios hacia el islam, todo ello con un agravante consistente en la fuerte mediatización de estos hechos aislados dramatizando, así la imagen del musulmán a base de estereotipos y clichés.

Ante esta nueva realidad las mezquitas, no solo en Bélgica sino en todos los países europeos incluso aquí en Extremadura, han adoptado actividades de apertura hacia otras confesiones organizando actividades como jornadas o ciclos de conferencias para darse a conocer y mediatizar una imagen de paz y buena convivencia entre las religiones. No solo esto sino también tomar iniciativas como abrirse hacia el entorno vecinal y local celebrando jornadas de convivencia invitando a los vecinos a visitar a la mezquita compartiendo té y gastronomía.

En el mismo contexto, la aparición de nuevas élites de gestores de las mezquitas además de la imagen negativa mediatizada sobre el islam, ha creado una dinámica consistente en tejer relaciones no solo con el entorno vecinal y social sino también con los actores políticos implicándose en plataformas locales para dar visibilidad al islam en el espacio público y la emergencia de retos políticos que requerían diálogo y negociaciones con las instituciones

políticas locales sobre todo ante la multitud de las mezquitas y las tendencias religiosas e ideológicas de sus gestores que obligan a los poderes públicos a tener interés en la organización del asunto religioso.

Ello, ha permitido a las mezquitas (a) abrir sus puertas a los elegidos locales para poder explicar sus políticas y así iniciar un proceso de integración que supera el público de fieles para ir más allá y emerger en el debate político local desempeñando un rol importante en el reconocimiento de la mezquita como Institución y permitir el acceso a los recursos materiales para satisfacer sus reivindicaciones y demandas.

Dicha dinámica ha contribuido en crear un liderazgo o leadership dentro de las mezquitas, esta evolución que ha conocido el papel de la mezquita en el contexto inmigratorio, Bélgica como ejemplo, tuvo repercusiones consistentes en conflictos y convergencias a nivel de las opiniones de los fieles, entre unos sobre todo la primera generación, conservadora e inerte, que quiere que la mezquita se limita en su rol como lugar de culto sin más y otros, la segunda y tercera generación, que defienden la dinámica que hemos tratado anteriormente (Torrens, 1999).

En cuanto a Francia un país con más arraigo del islam en su territorio debido a la antigüedad de los flujos migratorios desde países de religión musulmana y el establecimiento de colectivos musulmanes cuya cifra roza los 6 millones, la más elevada en todos los países europeos. Históricamente hablando, es de sobra sabido que Francia conoció al islam en la época medieval, luego en el periodo otomano, en el reinado de Napoleón III, el periodo colonial y postcolonial. Pero hemos de señalar que es en la segunda mitad del siglo XX a partir de 1960 es cuando el país empezó a recibir los flujos migratorios por necesidad de mano de obra para el desarrollo del sector industrial. La cuestión y la polémica de las mezquitas, tema de nuestro interés aquí, se planteó una vez que esta población se estabilizó definitivamente en la hexagonal.

La mezquita adquiere una importancia simbólica que manifiesta en el espacio público los retos socio religiosos de la comunidad musulmana en una república laica. La edificación de las mezquitas también es un factor que consolidó esta presencia haciéndola más visible. Ya, se ha acabado la época de la práctica del culto musulmán, exclusivamente, en las naves, los garajes, pisos etc. Aunque todavía, cuantitativamente, estos lugares siguen siendo la mayoría de los sitios de culto, la construcción de mezquitas en grandes superficies, pese a que son insuficientes, es una señal de que la presencia del islam en la República es irreversible, sabiendo que dicha implantación religiosa en el paisaje urbanístico francés no está bien recibida por la sociedad autóctona.

Hemos de recordar, en este contexto, que desde que surgió la famosa y mediatizada votación en Suiza en 2009 sobre la elevación de minarete en las mezquitas, el debate se trasladó al país vecino, en alusión al lugar y la visibilidad en el tejido urbanístico del islam en Francia, sobre todo la edificación de la gran mezquita de París. Ello resucitó la polémica vivida en finales del siglo XIX y el principio del XX consistente en considerar la mezquita como problemática nacional cuando precisamente en el año 1895 un “comité de la obra de la mezquita” presidida por el gobernador general de Argelia anunció por vía comunicación de prensa su intención de construir una mezquita en la capital francesa.

“según los sondeos, Ifop (Instituto francés de opinión pública) publicado en lo Fígaro el 41% de la población rechazaba la construcción de mezquitas, el 46% de los franceses en contra de la elevación de minarettes” (Telhine, 2010, p.189).

Ante este escenario, además de los cambios demográficos, sociológicos e ideológicos con otro agravante consistente en el contexto nacional e internacional política y geopolíticamente

complicado el islam francés se vio, en el proceso de su evolución, afectado por dicho cambio, por tanto, la necesidad de hacer una lectura sociológica a la presencia de la mezquita en la relación Francia/islam.

A juicio de Telhine (2010), la mezquita se considera, en diferentes etapas, una señal, más que otros símbolos islámicos, un indicador relacional que nos indica e informa sobre la relación entre Francia y el islam, su grado de tolerancia y de alteridad ⁴³. Por ejemplo la promoción y la financiación de la gran mezquita de París después de segunda guerra mundial tuvieron como objetivo político principal la integración y el control de la comunidad musulmana, sabiendo que Francia es el país europeo con más población musulmana, con lo cual la mezquita se considera un reto y un factor relevante en cuanto a la política de gestión del islam en el país en la cual los actores como las asociaciones, el Ministerio de Interior y las delegaciones consulares desempeñan un papel importante en su movilización.

Hemos de recalcar también que la injerencia oficial de los países de origen de la comunidad musulmana que, por interés político, económico y geopolítico, quieren conservar los lazos de pleitesía con sus patriotas, razón por lo cual han convertido las mezquitas en campo de batalla política y religiosa entre estos países.

Igual que la experiencia belga, la construcción de las mezquitas en el territorio francés empiezo de una manera discreta, sin embargo, una veintena de mezquitas, o sea el 0,01% de los 1680 de lugares del culto según las estadísticas del Ministerio de Interior y el Consejo franceses culto musulmán, son identificables con sus minaretes. Esta cifra de las mezquitas en Francia con sus casi 6 millones de fieles no es comparable con el número de los lugares del culto en otros países como Gran Bretaña que solo con 2 millones de musulmanes dispone de 1600 mezquitas.

En Alemania, país en lo cual el islam es más reciente existe 159 mezquitas con minaretes y cúpulas y 2600 lugares de culto no identificables para sus 3,5 millones de musulmanes, o sea 1000 mezquitas más que Francia. En cuanto a otros países como España dispone de 800 lugares de culto, 427 entre ellos están reconocidos legalmente, Italia y Bélgica también ofrece a sus musulmanes más mezquitas que Francia (Telhine, 2010).

Los observadores, partiendo de esta constatación, o sea la invisibilidad del islam en Francia, aunque somos conscientes de la polémica entre las dos expresiones porque tienen una carga ideológica subyacente, lo explican por la polémica de los minaretes en Suiza, otros lo achacan al continuismo de la política asimilacionista que optó hace tiempo Francia colonial, mientras que otros lo analizan a base de las tensiones que se dan en la sociedad francesa entre grupos exclusionistas como la derecha o los laicos.

A juicio del sociólogo Telhine, la década de los 80 del siglo XX era un periodo de profundas mutaciones en la historia y la sociología del islam en Francia puesto que ha sido la década del “boom” respecto a la apertura de los lugares de culto por la financiación extranjera. Estas mutaciones se achacan a otros factores (Telhine, 2010, p. 20): demográfico, expresado en el aumento de los flujos migratorios de origen musulmán con una diversidad étnica notable; social, atendiendo al establecimiento de estas comunidades de manera duradera con todo lo que conlleva aquello a nivel social y económico; y político, como aparición de una representatividad, es decir, instancias representativas y Asociaciones. Dicho movimiento asociativo islámico que conoció un surgimiento fulgurante en los años 80 del siglo pasado gracias al establecimiento de la Ley del 9 de octubre de 1980 que organiza la libertad de asociacionismo para los extranjeros, se alimentó con las reivindicaciones identitarias de los

inmigrantes musulmanes y sus proles. Estos factores han hecho de la apertura de las mezquitas una de las prioridades primordiales de sus luchas por “la dignidad del musulmán” en este país y su derecho a construir lugares de culto decentes.

Hemos de reconocer que la Ley del 9 de octubre fue una réplica y respuesta a las trabas que muchos proyectos de mezquitas encontraron en sus caminos consistentes en múltiples hostilidades feroces de parte de rivales y de un sector de electos locales por motivos electoralista. Un número considerable de expedientes de solicitudes de mezquitas se montaron en las estanterías de los juzgados durante muchos años.

La lucha de los musulmanes por abrir las mezquitas bajo la V República era un largo y complicado “combate” por el derecho en conseguir lugares de culto en condiciones que, a pesar de las continuas peleas jurídicas con los electos, llegaron a “arrancar” sus derechos garantizados por el derecho constitucional (Telhine, 2010). Esta insistencia tozuda en la construcción de los lugares de culto es debido a que, en la tierra de acogida, la función de la mezquita pasa de ser un factor de consolidación de la fe a un factor de reforzamiento de la identidad colectiva, un instrumento contra la disolución en la cultura dominante.

Para parafrasear a Telhine, es el refugio de los “perdidos” en la jungla de la modernidad, unos ensimismados en sus exiliados, otros enfrentando la desestructuración de los modelos tradicionales y otro grupo vive ante el dilema de la elección de pertenecer a una cultura o a otra. Para los jóvenes procedentes de la inmigración la mezquita es un espacio que protege contra un mundo exterior no solo amenazante, sino impuro (Telhine, 2010).

La mezquita trasplantada en tierra de inmigración por no decir cristiana no ha perdido su función ni su capacidad de socialización, ofrece los mismos servicios que en la tierra del islam con una diferencia consistente en la adaptación a una demanda particular, o sea la afirmación identitaria. Esta constatación es evidente sabiendo que el establecimiento definitivo de los inmigrantes en Europa en general no se puede realizarse sin la reproducción de los referentes culturales originales y sin la reafirmación de la identidad comunitaria.

Hemos de recordar un hecho histórico, en este contexto, en los años 70, que muchos investigadores no lo tienen en cuenta, consistente en la llegada y la incorporación de los estudiantes musulmanes politizados y portadores de espíritu reivindicativo llegaron a sacar las mezquitas de los sótanos que no eran qué lugares de reuniones comunitarias y de prácticas rituales que no cumplían ni siquiera con lo mínimo de condiciones por ello y convertirlos a mezquitas con todo el sentido de la palabra, así pudieron contribuir en la organización y la visibilización del islam que estaba hace poco oculto en los sótanos o las bodegas.

Estos estudiantes, por falta de recursos económicos compartían los hogares con los obreros musulmanes, ello les servía para enseñar el árabe a los niños nacidos en Francia y ayudar en las tareas escolares. No solo esto sino también, por su formación y politización, estos estudiantes que eran militantes en sus países de origen y portadores de un proyecto de sociedad islámico tomaron la carga ideológica y organizativa de la comunidad musulmana inmigrante.

Ante el hecho de que estos estudiantes empezaron a ejercer una influencia sobre la comunidad sobre todo la juventud, además de la inversión de los islamistas en los lugares de culto, despertó el interés de algunos Estados musulmanes que se dieron cuenta que su población inmigrante controlada por las mezquitas, las asociaciones y otros actores de varias organizaciones le estaba yendo de la mano, con lo cual había que recuperarla financiando, mandando a predicadores, así como edificando más mezquitas y escuelas coránicas.

Dicho “boom” de la construcción de las mezquitas de los años 70 del siglo pasado, además de los factores que hemos señalado, se explican por un acontecimiento histórico muy relevante que era la explosión de la revolución Iraní con el jomeini que tuvo repercusiones sobre la comunidad musulmana inmigrante sunni que para protegerla de la “contaminación” de la ideología del Islam chiita los Estados musulmanes moderados empezaron a multiplicar la edificación de las mezquitas para combatir esta corriente no sólo en Francia sino en toda Europa.

Para tener una idea aproximada sobre el crecimiento de los lugares de culto en aquellos años, en Francia, a título de ejemplo, según una investigación publicada en 1978 por el Centro de Información y Estudios sobre las Migraciones Mediterráneas que cubrieron 65 provincias se localizó a 87 lugares de culto.

Solo un año después la cifra aumentó a 200, en 1987 el número alcanzó 1.035. En otro país como Bélgica, entre 1970 y 1981 la cifra de las mezquitas se multiplicó por 10. En Inglaterra, en el mismo periodo, el número de las mezquitas llegó a 203, lo mismo se puede decir respecto a Holanda en la cual se inauguraron 220 lugares de culto (Telhine, 2010, p. 285).

Era evidente que este ascenso en el número de mezquitas se explicaba por la financiación extranjera tanto Estatal como privada de los petrodólares de los países del Golfo e Irán. Muchas mezquitas de prestigio han sido edificadas gracias a las aportaciones de los “muhsinun” “benefactores” sobre todo orientales, los saudíes. En cuanto a las mezquitas de los barrios también han beneficiado de las donaciones de los petrodólares que las asociaciones aprovechan, sobre todo en el mes de ramadán y el periodo del peregrinaje, para pedir la generosidad de los muhsinin y los Ulemas con la finalidad de sacar los flujos financieros de estos países hacia Europa.

Hemos de señalar también que la edificación de las mezquitas ha sido objeto de polémicas y peleas políticas y jurídicas como hemos adelantado arriba, pero gracias al peso demográfico de la comunidad musulmana que a ojos de muchos políticos calculadores se considera importante por el voto musulmán a la hora de ir a las urnas. Dicho de otro modo, que era por puro realismo e interés político que se permitió la construcción de las mezquitas y en ningún caso por sentimiento de islamofilia.

Hemos de destacar que después del 11 de septiembre de 2001, los atentados de las torres de Nueva York, la construcción de las mezquitas no conoció ningún impedimento pero si una ralentización en el ritmo por falta de recursos económicos, a saber la financiación extranjera sobre todo Arabia Saudí que, después de 11 de septiembre, iba a ser fichada y señalada por el dedo de Occidente como fuente de financiación y apoyo a los islamistas, no sólo esto sino también la vigilancia cada más estrecha de los servicios de información de los países europeos que empezaron a mirar con lupa los flujos de financiación sospechosos poniéndolos como una prioridad en sus luchas antirracistas. Otros motivos de esta ralentización son burocráticos y arquitecturales por ejemplo no permitir que los minaretos sean más altos que las campanas de al lado.

En definitiva, se puede decir que la historia y la función de la mezquita en Francia está bien arraigada, data desde la época medieval y que la construcción de la de París no es que la confirmación de este arraigo a pesar de las luchas “fratricidas” en un paisaje islámico nacional multipolar y multiétnico que interpela a la sociedad y la República.

Los Países Bajos (Holanda), otro país con presencia considerable de inmigrantes musulmanes sobre todo los marroquíes. En este país, en el principio, no hubo mezquitas y los primeros fieles inmigrantes de la capital Amsterdam practicaban la oración “salat” en los mismos sitios de la obra guiados por un imam obrero. En 1972 un intermediario marroquí que llevaba muchos años en la capital, trabajaba en Correos y que dominaba bien la lengua intervinó ante el ayuntamiento de la ciudad para poder facilitar la apertura de un lugar de culto. Se acuerda todavía uno de los testigos de la negociación de este funcionario con las autoridades cuando les dijo

Lo que estáis haciendo con los musulmanes de la capital negándose este derecho es como encerrar a las abejas en un vaso y privarlas de oxígeno (Cherribi, 2000, p. 10).

Hemos de destacar que en los primeros años de la diáspora marroquí la comunidad musulmana de Holanda cuya mayoría son turcos y marroquíes no tenía derecho a ninguna subvención del Estado que subvenciona a la Iglesia y las sinagogas con lo cual se permitían el lujo de construir lugares de cultos de manera visible y ostentosa, mientras que los musulmanes pagaban todos los gastos de sus lugares de culto que eran barracas, garajes y viejas escuelas. La necesidad de la mezquita era urgente y vital porque los imames le consideraban como “escuela de formación del muyahidín” “asamblea permanente” “una Universidad” “casa de Alá” etc.

El autor, observó en su trabajo de campo, que a semejanzas de otras mezquitas de la diáspora en Amsterdam también hubo y hay conflictos, lo considera como algo estructural en la dinámica del funcionamiento de la misma comunidad. Ello no impide que la mezquita igual que en otros países europeos, sea un espacio que desempeña múltiples funciones. Una sala de ablución, otra para las mujeres, la habitación del Imam, una gran sala en la cual se imparte clase de árabe a los niños, incluso a veces la mezquita suele tener un mini supermercado de libros y cassetes.

En algunas mezquitas se monta hasta peluquería y una pequeña cafetería. Así que la mezquita en los países bajos tiene una función religiosa y económica. Hemos de distinguir entre la gran mezquita que suele acoger hasta 2000 personas y la pequeña no suelen superar 500 fieles. Las mezquitas adquieren una jerarquización desde el Imam, al muecín hasta los voluntarios que se encargan de la limpieza etc. En el mes sagrado de ramadán se transforma a un espacio de hospitalidad sin límites durante lo cual se sirve desayuno a los musulmanes y no musulmanes con abundancia consistente en la harira (sopa marroquí), la shabbakiya (dulces especiales para ramadán) los dátiles, leche, zumo etc.

En cuanto a la financiación de la construcción de las mezquitas, hemos de aclarar que la frecuentadas por los marroquíes suelen financiarse por las aportaciones de los fieles hombres y mujeres que llegaron a vender sus brazaletes de oro para poder contribuir en la compra de edificios reformados. Existen otras mezquitas con influencia turca u oriental en general suelen ser financiados por el capital extranjero de los países del Golfo y de Libia. Esta diferencia en las fuentes de financiación para diferentes comunidades se explica por el hecho de que, en la guerra del Golfo, finales de los años 90, la comunidad musulmana de origen marroquí manifestó su apoyo a Iraq. Este posicionamiento político tuvo un precio en negar cualquier ayuda financiera a la comunidad marroquí, no sólo esto sino también impedir nombramientos en el consejo de administración de las mezquitas de marroquíes nativos de Marruecos.

Existen lugares de culto cuyos nombres del consejo administrativo, además de personas nacidas y residentes en Holanda, con domicilio en la ciudad de Yedda en Arabia Saudí. Hemos de saber que cualquier solicitud de ayuda de financiación de las mezquitas tiene que

depositarse en la sede de “la liga del mundo islámico” “rabitat al alam al islami” en la Meca, en Arabia Saudí, esta entidad controla todas las actividades de las asociaciones musulmanas en todo el mundo incluso cómo hacer llegar el mensaje y la doctrina del islam a nivel mundial, así como la coordinación del trabajo de la predicación etc.

Todo ello en un marco de política de promoción de la solidaridad con el mundo musulmán acordado en 1972 en la Conferencia Islámica. Hemos de señalar que en cada mezquita el Estado que la construye busca su hombre que le va a representar en nombre de esta mezquita, así se puede encontrar entre los fieles incluso marroquíes el hombre de Libia o el Hombre de Arabia Saudí etc., así como en la jerga de los fieles las mezquitas portan el nombre del Estado que lo financió, por ejemplo, en la ciudad de Utrecht la gente habla de la mezquita de Libia y en la ciudad de Helmond nombran la mezquita de los sauditas.

El tema de la financiación de las mezquitas en la diáspora se basa en estrategias de cada país, las mezquitas dependientes del Estado Libio las dirigen una persona nombrada por Libia y el resto de las actividades dentro del lugar de culto las desarrolla los fieles marroquíes. El representante tiene más bien un papel diplomático consistente en guiar a los fieles en las ocasiones importantes como la oración del viernes o las fiestas religiosas, así como la invitación y la recepción de las delegaciones diplomáticas por la misma ocasión.

Como, últimamente, la política de estos países financiadoras en el extranjero, ha optado por la creación de mezquitas en las capitales europeas que ella misma supervisa, ello ha tenido repercusiones en cuanto a las subvenciones que recibía las asociaciones de otras mezquitas, excepto ofrecer dones o ayudas en forma de coranes y libros religiosos imprimidos en el país de origen (Cherribi, 2000). No solo los fieles para lograr sus objetivos respecto a la financiación aprovechan hasta de los regímenes laicos árabes como lo era Iraq de Saddam Hussein con la finalidad de pedir ayudas para dar clases de árabe sabiendo que aquel régimen era ideológicamente panárabe.

En la misma línea, ha de señalar que lo que hemos indicado anteriormente no es la única forma de financiación, o sea el capital extranjero, sino existen otros canales de recaudar dinero para las mezquitas consistentes en el envío, por parte de la “ymaa” la “cúpula dirigente” de un grupo de fieles acompañados de una carta con membrete firmada por el Imam para visitar a las mezquitas tanto a nivel interior como exterior con previa cita por teléfono o fax, dicha cita tiene que ser un viernes y una vez por mezquita. La recaudación en las mezquitas marroquíes se hace después de la oración del “dohr” el viernes es cuando se levanta uno de los fieles responsables, después de que el Imam lo anunciara en el sermón “jutba” y empieza a recaudar las contribuciones de los asistentes girando, utilizando la parte inferior de su chilaba doblándose como si fuera un saco.

En las mezquitas turcas se suele utilizar platos en el medio y dejar caer la lluvia de dinero de los fieles. Estas recaudaciones en el caso del colectivo marroquí muchas veces no agradan puesto que este colectivo esta muy tocado por el desempleo, además de soportar otras recaudaciones como los de la reaparición de los cadáveres de los sin recursos o sin papeles, ayudar a los mendigos, los enfermos y los estudiantes necesitados.

La apertura de mezquitas es signo de identidad y una condición inherente para cualquier grupo inmigrante de la comunidad musulmana que quiera instalarse en un territorio no musulmán. Ello lo hemos observado, anteriormente, en países europeos con más arraigo y tradicionalmente muy destacados por sus experiencias y trayectorias migratorias. España, aunque es un país que ha conocido sólo recientemente este fenómeno, también adquiere rasgos religiosos y culturales que comparte con los otros países europeos.

Es de sobra sabido, al contrario de dichos países, España adquiere una particularidad consistente en que ya bien entrado el siglo XX no se podía confesar otra religión. Ello abarca todas las facetas no solo de la sociedad sino en lo jurídico también, o sea el Derecho Urbanístico Español que apenas hacía referencia al uso religioso del medio urbano al contrario de los países del entorno europeo en lo cual la libertad, desde hace siglos, favorece la práctica de diferentes creencias. En la actualidad la legislación que regula estas normas urbanísticas son competencia de las cc. AA de acuerdo con el art. 148.1. 3º de la Constitución.

Ello no quiere decir que el traslado de estas competencias a lo autonómico soluciono el tema. Es gracias a las normas fundamentales que garantizan la libertad religiosa y de culto a los españoles amparado por la Constitución que permitió la apertura de las mezquitas. Para evitar esta laguna legal y garantizar la igualdad en oportunidades sin discriminación entre los ciudadanos españoles se ha regulado el asunto a nivel nacional para poder ejercer este derecho fundamental.

El Art. 21 de la Ley 44/1967 fue la primera ley que permitió el ejercicio de este derecho civil y religioso con la apertura de lugares de culto autorizados. El Art. 22 dispuso que “las asociaciones confesionales no católicas tienen el derecho de establecer los lugares de culto y demás centros que sean necesarios para el servicio y la formación religiosa de los miembros de la confesión respectiva. A tal efecto lo solicitarán del Ministerio de Justicia, detallando en la solicitud el emplazamiento y las características de los edificios, así como los símbolos y denominaciones expresivos de su confesionalidad”

En el ámbito del islam, el Art. 2 de la mencionada Ley 26/1992 que aprobó el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España (CIE), definió las “mezquitas o lugares de culto” de las Comunidades Islámicas representadas en la CIE como “los edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica, cuando así se certifique por la Comunidad respectiva, con la conformidad de dicha Comisión” (Pérez, 2015).

En España, las fuentes no están de acuerdo sobre la cifra de las mezquitas, según fuentes de UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España), en un informe que data de 2014, existen 1.279 mezquitas repartidas en todo el territorio nacional.

Según fuentes del Observatorio del pluralismo religioso en España de la Fundación de Convivencia y Pluralismo (el Ministerio de Justicia) existen 1474 de lugares de culto de confesión musulmana en el país.

A pesar de la apertura de estas mezquitas todavía la otorga de las licencias, excepto en Cataluña que es la única autónoma que llegó a regular este tema a base de la Ley 16/2006 del 22 de julio, los otros Ayuntamientos todavía viven un vacío legal que ha hecho que cada Entidad municipal adopte criterios diferentes a la hora de conceder licencias de apertura.

Es de sobra sabido que España ha conocido el “boom” migratorio musulmán en los años 90. Este hecho fue acompañado por la apertura masiva de lugares de culto que, excepto las mezquitas de Granada en 2003 construida por los conversos o los que se denominan los neo musulmanes y del M30 de Madrid, el resto son oratorios modestos y precarios situados en los bajos de los edificios, en las zonas industriales y periféricas de las ciudades. Este proceso de apertura de mezquitas fue objeto de conflictos y protestas vecinales en varias ciudades del país como Valencia, Madrid, Castellón, Bilbao, Sevilla, Vitoria, Murcia, Cataluña etc., que en muchos casos acabaron en los tribunales como en Cataluña en 2011 o en el barrio bilbaíno de Basurto en 2012 entre otros.

**Tabla 10 Distribución de las
mezquitas en España por CCAA**

Andalucía	183
Aragón	54
Asturias	8
Baleares	45
Canarias	31
Cantabria	2
Castilla-La Mancha	87
Castilla y León	29
Cataluña	264
Ceuta	52
Comunidad Valenciana	183
Extremadura	18
Galicia	18
La Rioja	21
Madrid	105
Melilla	11
Murcia	84
Navarra	29
País Vasco	55
Total	1.279

Fuente: Vaquero Pérez, Carlos a partir del informe de la UCIDE

Creemos que los colectivos musulmanes a través de estos conflictos están manifestando una demanda consistente en el reconocimiento social y legal y un espacio en la sociedad de acogida. Pero para muchos actores, asociaciones vecinales, actores políticos etc., la aparición de los lugares de culto musulmanes en la ciudad se suele interpretar como una manifestación cultural ajena a la sociedad, así como una intrusión en un contexto religioso y cultural históricamente mayoritario que es el cristiano. Moreras (1999), un estudioso pionero en el tema sobre todo en Cataluña, recalca que los diferentes conflictos estudiados muestran como una constante la referencia al contexto social y migratorio preexistente en esos barrios.

En los discursos de los diferentes actores aparece la cuestión migratoria, que a veces es interpretada como causa que ha traído al barrio nuevos problemas sociales añadidos a los ya existentes (Contreras y Moreras, 2008). Para el autor, tres razones suelen ser los más habituales en contra de la apertura de una mezquita, las molestias (el ruido), la degradación urbana y la conversión en polos de atracción para nuevos residentes musulmanes.

Más allá de estos conflictos que creemos que van a ir en aumento por el nuevo contexto geopolítico internacional, es decir el islam y el terrorismo, la mezquita queda, igual que en otras partes de Europa, una seña de identidad para el musulmán en España. Prueba de ello las estadísticas y los datos que se reflejan varias publicaciones.

En un Informe (2011) elaborado por el Ministerio del Interior sobre “*Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana*” destaca que los musulmanes de España que suelen frecuentar las mezquitas diariamente, semanalmente o al menos una vez al año forman el 73% del total, el 68% de ellos van a la mezquita por considerarla un lugar de

encuentro y socialización en lo cual se encuentran gente de la misma zona geográfica de Marruecos, el 59% se dirigen al lugar del culto por recibir orientación y consejos del Imam respecto a sus vidas cotidianas, el 46% de los encuestados acuden a la mezquita para relacionarse con fieles con aquellos quienes compartían información sobre el trabajo, la vivienda y temas burocráticos o legales.

En la mezquita, en el contexto migratorio en general y nacional en particular, el fiel musulmán no solo se reencuentra con la práctica religiosa sino con “su” comunidad. A juicio de Moreras (1999), que ha observado el islam en Cataluña donde se concentra el mayor colectivo en España y por lo tanto el mayor número de mezquitas.

La mezquita es el marco que recoge y proyecta esta práctica religiosa, es el espacio que resocializa a aquél que ha emigrado desde su país de origen, y lo incorpora de nuevo en un orden original de referencias (Moreras, 1999, p.182).

Según Dassetto,

Las mezquitas cumplen una de las principales funciones es la de marcar y redefinir el territorio en el tiempo y en el espacio, bajo un carácter islámico. Son “casas de Alá” son una expresión de la solidaridad colectiva traducida en las aportaciones de los fieles a la hora de ayudar a los necesitados, repatriar a los muertos y contribuir en la apertura o la compra de otra mezquita entre otras labores (Dassetto, 1984, en Moreras, 1999, p. 182)

Moreras (1999), habla de cinco dinámicas que suelen estar presentes a la hora de abrir un lugar de culto consistentes en, primero, la satisfacción de una demanda colectiva por iniciativa de varones adultos que se han establecido con sus familias y, por tanto, se sentían la necesidad de llevar a los hijos a la mezquita para enseñarles la religión musulmán. Dicha iniciativa suele ser liderada por fieles que adquieren prestigio y respeto dentro de la comunidad y que esperen que sus labores tendrán una recompensa divina y una consolidación del prestigio de lo cual ya gocen.

Hay que hacer referencia a la contribución de los consulados, tanto económica como a nivel de los recursos humanos sobre todo los imames del país de origen, en la apertura de estos lugares, aunque una parte de la comunidad, lo vea con recelo considerando que este apoyo conlleva un control de la población musulmana marroquí.

Asimismo, otros componentes como la influencia del tejido asociativo musulmán como el Centro Islámico de Barcelona, no en el momento de la apertura del lugar de culto sino después de inscribirse en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. También las iniciativas de personas religiosas influyentes que poseen un capital importante que compran locales de culto para la comunidad. Y finalmente no olvidar la participación de los estados musulmanes del Golfo, Irán, Libia, etc., en la edificación de mezquitas sobre todo en las capitales (Moreras, 1999).

Al contrario de Europa, la mezquita en nuestra región, aunque comparte funciones comunes con las demás mezquitas en la diáspora, está todavía por la prematuridad del fenómeno en nuestra tierra, en un proceso de desarrollo y de visibilidad tímida. En Extremadura no sabemos si se puede atrever a hablar de mezquitas en sentido estricto de la palabra, en este contexto me parece oportuno desde el punto de vista metodológico sin sobrepasar nuestro ámbito etnográfico señalar que las mezquitas, salvo la de Talayuela que adquiere un diseño y arquitectura de una verdadera mezquita, son oratorios a escala menor cuyas principales funciones residen en, teniendo en cuenta el contexto migratorio, marcar y redefinir el territorio en el tiempo y en el espacio, bajo un carácter musulmán.

La mezquita en Extremadura está aún en un proceso de construcción de su identidad, personalidad y autonomía. Sin embargo, se puede adelantar indicios detectados desde la observación participante consistentes en que es un espacio masculino por excelencia, promovido por la primera generación asentada en los años ochenta. Si bien este espacio se considera objeto de centralidad por parte del colectivo sin embargo no está compartido por la mujer y la “segunda generación”. En el caso de la mujer, que se dedica a las tareas de la casa y la educación de los hijos, “prefiere” cumplir con su rito musulmán en su casa, evitando así, herir el amor propio y violar el honor, del hombre sea marido o hermano, a través de la mirada del varón al salir o entrar a la mezquita.

Es un comportamiento de orden moral bien interiorizado en la familia musulmana tradicional en general que se basa en el pudor como valor ético de peso en la sociedad magrebí y árabe musulmana. Otra observación que hemos detectado estriba en que la apertura de los oratorios en Extremadura ha sido de una manera gradual y no obedece a criterios ni cuantitativos ni de la antigüedad del asentamiento del colectivo en la localidad. Algunos locales llevan funcionando desde los años noventa y otros acaban de alquilar el local y rehabilitarlo para atender y satisfacer las demandas religiosas que acompañan el asentamiento de las familias musulmanas.

Si bien estos oratorios, casi todos están abiertos en nombre de asociaciones, en nuestro caso casi 16 de los 23 estaban inscritas en nombre de UCIDE¹¹. Aquí se refería a la mezquita de Talayuela que actúa de manera independiente fuera de cualquier entidad religiosa institucional, así fue el caso de otra mezquita la de Montehermoso que no estaba inscrita en el Registro del Ministerio de Justicia hasta hace poco y que se incorporó a la red de UCIDE.

Hemos de aclarar que hace ya aproximadamente cuatro años hemos promovido personalmente con dos personas más una plataforma reivindicativa para unir y organizar al colectivo marroquí musulmán en contra la gestión y el monopolio del representante de UCIDEx al campo religioso en Extremadura, hemos de reconocer que no ha sido tarea fácil, primero por la distancia geográfica entre los pueblos de asentamiento del colectivo y segundo por las divergencias entre los representantes de las mezquitas por motivo más bien clánicos o tribales que de ideologías.

Este proceso, fracasó a nivel de la provincia de Cáceres, pero está todavía en construcción, a pesar de las discusiones entre los miembros y la tardanza en la gestión burocrática del Ministerio de Justicia, en la provincia de Badajoz bajo en nombre de la Federación Independiente de los musulmanes de Extremadura bajo las siglas (F.I.M.E).

Este hecho ha causado mucho daño a UCIDEx que ha perdido la representación de casi todas las mezquitas con representación marroquí en la provincia que enviaron sus dimisiones a la sede de UCIDE en Madrid dirigidas al señor Riay Tatory vía burofax.

En la realidad actualmente, a pesar del desconocimiento de los medios de comunicación y la administración regional y local que siguen considerando, contra viento y marea, a Adel Najjar imán de la mezquita de Badajoz como representante del colectivo musulmán en Extremadura. Así, ya se puede hablar de 23 mezquitas en total, 4 de ellas siguen siendo miembros de UCIDEx. Hemos de descartar que estas mezquitas estén formadas o inscritas en nombre de asociaciones que carecen totalmente de significado (excepto Don Benito) puesto que no desarrollan ninguna actividad fuera de las observancias religiosas.

A los responsables a los que hemos preguntado por las circunstancias o el estímulo de la creación de la asociación o la comunidad, nos contestaron que ha sido, sólo y únicamente,

¹¹ Vease el Registro de inscripción de las entidades religiosas del Ministerio de Justicia

para abrir una mezquita. En la experiencia de Extremadura, lo vamos a retomar al tratar o analizar el trabajo de campo, tanto la sociedad de acogida como los agentes de la administración pública, con sus actitudes, han colaborado en la creación de las mezquitas en plena cohabitación y entendimiento. El único antecedente que se dio en todo el mapa de la región, que ha generado tensión y confrontación fue el caso de la nueva mezquita de Talayuela cuando el Movimiento Católico Español y Acción Juvenil Española de Extremadura publicó en su página Web:

Como se sabe, evidentemente, en el islam, no se puede hablar de la mezquita sin asociarla a la figura del imán. Este punto lo hemos abordado en el islam en general, en el siguiente apartado lo vamos a analizar en el contexto migratorio en lo cual el papel del imán adquiere características particulares conforme a la nueva realidad religiosa.

El Imam en la diáspora

En una descripción del perfil del imam en la diáspora, sobre todo en Francia, un país en lo cual la inmigración está bien arraigado, remonta a los años cuarenta del siglo XX por factores que no vamos a exponer aquí. En una conferencia presentada en el coloquio de los imames organizado en Francia, el Jeque Ahmed El Habti reconoció apoyándose en las estadísticas del Ministerio del Interior que el 40% de los imames son de nacionalidad marroquí, o sea forman la mayoría de todos los imames de otras nacionalidades. Esta constatación es aplicable a varios países europeos.

El perfil de los imames es variopinto desde el estudiante con un bagaje bajo de la cultura musulmán, doctores procedentes del extranjero, obreros jubilados, lectores del Corán, imames enviados de sus países de origen, jóvenes diplomados de la universidad islámica etc. Según el Jeque, que lo expresa en un tono lamentoso, dentro de este grupo se encuentra el contratado, el voluntario, el imam propuesto por los fieles, aquel que dirige la oración sin el consentimiento de los seguidores, otro que lo importa nada solo y únicamente el salario al final del mes. El verdadero imam que domina bien el tema y al final aquel que pida a la gente de aplicar lo que él no ha practicado jamás.

El imam, en una mezquita multiétnica, multinacional y religiosamente ideologizada, padece una presión que afecta su independencia y le obliga a obedecer a las directivas de los miembros de la asociación dirigente de la mezquita. Añade que las verdaderas funciones del imam consisten en dirigir la oración, ocuparse de los sermones, las traducciones, las visitas a los enfermos, la oración en los funerales o los matrimonios, reconciliación y mediación en conflictos, la recaudación de fondos para construir las mezquitas, el control de la carne Halal, representar a las mezquitas en las manifestaciones o los encuentros públicos (El Habti, s/f).

En cuanto a la formación, El Habti añade, que una gran parte de los imames de Francia no dominan la cultura religiosa, social y jurídica que les permitiera desempeñar plenamente sus roles de imames. Aquí se refería a que la mayoría no son preparados a ser imames en el contexto francés y europeo a la vez. Ello debido a la falta de un instituto de formación de este perfil en una época cuando empezó el proceso de aparición de las primeras mezquitas en Francia y la necesidad que hubo entonces a una persona capacitada de guiar a los fieles en la oración y ocuparse de sus inquietudes religiosos. La situación siguió así hasta la inauguración del Instituto Europeo de Ciencias Humanas de Chateau Chinon que contribuyó en formar a estudiantes en ciencias religiosas, además del esfuerzo de la Gran Mezquita de París (El Habti, s/f).

A juicio de Fegosi (2004), recalca en el mismo contexto, que una de las paradojas de adoctrinamiento religioso musulmán en Francia y en el resto de Europa, consiste en el rol importante que muchas veces otorgado al imam. Al contrario de lo que podemos observar en el mundo musulmán sobre todo en el Magreb, en lo cual el imam desempeña un papel secundario estrictamente limitado a los aspectos técnicos, prácticas culturales, la predicación del viernes y guiar las cinco oraciones del día.

En Francia se observa una tendencia que le quiere otorgar un papel relevante respecto a la comunidad musulmana. La valorización social de la función simbólica del Imam en Francia hace de hecho que su rol y su campo de intervención fuera del mundo musulmán sea más amplio que abarque lo religioso, lo social y lo civil, por ello se encarga de la educación de los jóvenes, acompañamiento de los fieles fuera de los hogares de culto hasta convertirse a veces en mediador cultural y social en algunos barrios. Se ha observado, según Fregosi, que, en ocasiones, en momentos de tensión en “les banlieues” a raíz de intervenciones policiales, el Imam servicio de lazo o mediador social para disminuir y apaciguar la ira de las familias cuyo hijo lo mató la policía en una pelea con las fuerzas de seguridad (Fregosi, 2004). Sin duda, esta valorización de la figura del Imam refleja una adaptación progresiva a un entorno cultural dominado por el cristianismo en lo cual el cura o el clero desempeñan históricamente esta tarea.

Para retomar el tema de la formación de los imanes en la diáspora, Francia como ejemplo, se puede decir que hace solo una década que este asunto preocupa a los responsables comunitarios musulmanes que en coordinación con las autoridades francesas entre 1993 y 1994 crearon tres institutos privados para la formación de los imanes y los cuadros religiosos y asociativos. Se trata aquí de la Academia europea de los estudios islámicos, el Instituto de teología del Instituto de la Mezquita de París y la Universidad Islámica de Francia. Todos estos centros tenían como objetivo formar a los imanes que se encargaron de formar a los musulmanes de Francia.

Toda la formación denominada cátedra de teología oscila entre 4 y 7 años que tenía como objetivo orientar las vocaciones religiosas hacia la función del “imamato” y el personal musulmán a base de una pedagogía copiada de aquella que lleva funcionando en el mundo musulmán a la hora de formar a los religiosos y los especialistas en el Derecho musulmán, pero readaptada al modo de vida francés. La enseñanza o el plan de estudios estaban dirigidos por la autoridad moral y religiosa del Gran Muftí y de Vicerrector de la Mezquita de París, funcionario nombrado por el Estado Argelino.

Los otros Institutos se inscriben en una doble lógica, la de la arabización y de la reislamización. A diferencia de lo anterior, éstos disponen de ciclos de enseñanza religiosa, ellos se limitan en general en conocer el pluralismo religioso en el país. Al leer los contenidos se observa que el objetivo de la formación es más bien ideológico y teológico que otra cosa. En la medida de lo posible, los enseñantes procuran impartir clases intentando exponer las diferentes escuelas jurídicas en el islam haciendo hincapié en la corriente Malikita dominante en los magrebíes y la hanafi bien expandida en los colectivos musulmanes, el turco y paquistaní.

Hemos de citar al final la inauguración una sucursal en Francia de la internacional institute of the islamic thought en el año 1995, dicho instituto tiene sede en EE. UU desde 1981 se dedica a difundir una literatura de inspiración neo reformista respecto a los retos que tiene que afrontar el islam contemporáneo, acoge a una red internacional de investigadores, de diplomados y universitarios musulmanes implicados en los debates sobre la renovación del pensamiento musulmán.

Hemos de recalcar que este tipo de formación o mejor dicho este proyecto de formar a imames dentro del país de acogida no tuvo totalmente éxito porque el musulmán de base, son la mayoría, no requería un ahondamiento tan extremo en el tema sino informarse y conocer mejor su religión. Otro hándicap que consiste en que muchos de estos imames formados en estos Institutos no encuentran salidas laborales ajustadas a sus perfiles, ello vuelve a plantear el problema antiguo respecto a la situación económica y social del imam y de ahí el problema de la autonomía financiera del culto musulmán en el extranjero. Una de las críticas vertidas a este tipo de enseñanza es la falta de asignaturas modernas como la sociología, la filosofía, la inmigración, la familia etc. y el encerramiento en el islam ortodoxo y el fiqh.

El autor deplora la falta de alternativas y mejor organización del campo de los imames en Francia, el país el más avanzado en cuanto a esfuerzos en este tema, considerando que la existencia de estos centros de formación arriba citados es un logro que sin él la situación de los musulmanes en Francia se debilitará más todavía (Fregosi, 2004).

En cuanto a Europa los modos de formación de los imames dependen de estatus de culto de cada país, o sea el modo de organización y apoyo de las religiones establecidas, así como la importancia del número de la población musulmana. Es evidente que las religiones históricas y sociológicamente mayoritarias el cristianismo en general dispone de una red estructurada de centros de formación teológica pública y privada, Cada iglesia fijaba el nivel de estudios necesarios para acceder a las funciones pastorales.

En cuanto a la religión musulmana de la cual hemos destacado el ejemplo de Francia, anteriormente explicado, por su importancia, se puede hablar de otros casos como lo de Bélgica, en la cual el culto musulmán es reconocido desde 1974, la ejecutiva de los musulmanes del país propuso en 2006 crear un estatuto de los ministros del culto musulmán y establecer una formación de 4 a 5 años que abarca una doble formación, teológica y cívica. Dicho proyecto no llegó a realizarse hasta 2013 con el nuevo Gobierno que defendió la creación de un Instituto público de estudios islámicos. Tuvo como objetivo o misión el desarrollo de un islam de Bélgica y no un islam importado de fuera. Estaba dirigido principalmente a los imames y profesores.

De la religión, hay que recordar que la religión musulmana se enseña en la escuela pública. El programa, según sus promotores, será articulado a una formación religiosa basada en criterios de científicidad que tuviera en cuenta los valores de igualdad, democracia y libertad. En cuanto al sector privado, fue en 2007 que se creó una Facultad de ciencias Islámicas de Bruselas que firmó en 2008 un convenio con la Universidad Islámica Europea de Rotterdam afín a la comunidad turca. Aunque dicha Facultad formaba a imames sus diplomas no estaban reconocidos por los poderes públicos por su desacuerdo con el modelo diseñado por el Estado belga.

En Alemania, históricamente, es el Ministerio de Educación Nacional que subvenciona la formación teológica, la cristiana y la judía, en la universidad pública. Fue en 2010 que el Ministerio Federal de Enseñanza empezó a financiar también la formación de profesores de religión musulmana. Austria adoptó un sistema de formación teológica semejante a lo de Alemania incluso la formación de los cuadros del culto musulmán, reconocido en 1912, está organizada en el Derecho Público.

En Suecia, dicha formación es casi inexistente porque con la judía son minoritarias, este hecho se le ha añadido un agravante consistente en la falta de consenso entre las diferentes comunidades musulmanas para crear una Facultad privada, con lo cual los imames vienen del extranjero. En Gran Bretaña, el gobierno ha favorecido la creación de una partenariats entre colegios, o de private hall musulmán y la Universidad. En este marco europeo hemos

de señalar que la secularización de la sociedad occidental ha introducido un cambio de estatutos de muchas facultades de teología confesional, por ejemplo, en las universidades públicas de muchos países como Holanda, Gran Bretaña, Finlandia y Escandinavia son no confesionales a nivel de sus estatutos (Messner, 2007).

En un país como Holanda, la condición jurídica o legal del imam obedece a doble contrato, uno vigente en el país de acogida sin lo cual el imam no puede obtener la documentación o el permiso de residencia, otro que se inscribe en el “shart” que es un contrato verbal que depende del “urf” o el derecho consuetudinario. El imán en general es un fkih, hemos desarrollado de manera extendida este término en el contexto religioso cultural anteriormente, y la percepción que los fieles marroquíes tienen del imam es como si fuera el mismo fkih de la tribu o del aduar.

Si en el país de origen el fkih o imam sobre todo en el mundo rural obedece a las condiciones de la ymaa de la tribu y depende de los donativos de la gente tanto en concepto de dinero o de cosecha anual y su continuidad o su cese dependen de las decisiones de la ymaa. En la diáspora las leyes lo protegen de cualquier violación de sus derechos contractuales de la Ymaa, aunque algunas mezquitas prefieren tener un imam sin papeles para someterle a sus controles.

A pesar del contrato firmado el imam suele cobrar un sueldo menor de lo que se contempla o figura en el contrato que el imán puede reclamar solamente en caso de conflicto con la Ymaa. En los Países Bajos, el Jeque Imam que aconseja a las mezquitas de contratar a los imames porque hay varios tipos de perfiles, aquellos que adquieren un buen saber religioso con buena conducta, otros que utilizan el saber religioso para sus intereses y otros que no tienen ni saber ni conducta.

La contratación de los imames se hace por tres vías, a través de la red familiar, el Ministerio de asuntos religiosos del país de origen que no paga ninguna remuneración o son imames itinerantes. En una sociedad como la holandesa el imán se enfrenta a múltiples funciones. Además de las que hemos nombrado anteriormente y que se desarrollan en todas las mezquitas, se enfrenta a un entorno profano, “hostil” al islam como religión sagrada. El investigador Cherrini (2000) cuenta que el imam de Amsterdam por ejemplo se ofende al ver que los testigos de Jehovah distribuyen trípticos en árabe delante de la mezquita, o pegar carteles de hombres desnudos al lado de la gran mezquita en pleno ramadán. También, la imagen que se da del imam en los medios de comunicación.

El autor cuenta que en una entrevista a un imam recién llegado le preguntaron sobre la homosexualidad, él contestó que el islam no la acepta, al insistir, el periodista, para saber por qué el imam le dijo que somos hombres y no somos burros. El día siguiente salió en la portada la noticia: un imam hostil a la homosexualidad, se parecen a los burros, lo que le trajo manifestación de organizaciones homosexuales y feministas. No solo esto sino también la existencia del famoso barrio rojo con sus famosos escaparates es objeto de ofensa para los imanes (Cherribi, 2000).

En España, país primordial en nuestra investigación, en lo cual la presencia del islam llegó a través de la inmigración hace más bien tres décadas, el primer texto jurídico que hace referencia a los imames es el acuerdo de cooperación con la Comisión Islámica en España (CIE) en lo cual se han contemplado tres artículos que hacen referencia a la función del imam sobre todo el artículo 3 consistente en guiar la oración, la formación y asistencia religiosa a la comunidad.

El artículo 3 hace el énfasis en que 1- Por fines legales, son considerados cuadros religiosos islámicos e Imames las personas físicas que se dedican de forma estable a la dirección de

las comunidades... desde la dirección de la oración hasta la formación y la asistencia religiosa islámica confirmando el cumplimiento de estas condiciones requeridas un certificado expedido por la comunidad de pertenencia con el acuerdo de la CIE. En los dos otros artículos se hacen referencia a la situación de los Imames durante el cumplimiento del servicio militar, no obligatorio, así como el reconocimiento del trabajo que desempeñan.

El artículo 5 que refleja este punto es el artículo desde lo cual está desarrollado el actual reconocimiento del trabajo y la función del Imam. De ahí, en sintonía con EL acuerdo de cooperación con la CIE, se ha reconocido, precisamente en 1977, la inclusión de los imames en el Régimen General de la Seguridad Social que 14 años después se ha convertido en realidad y algo efectivo. El R/D 176/2006 de 10 de febrero, está claro respecto en lo que se refiere tanto al empleado como al contratante atribuyendo a la relación imam y entidad religiosa en la cual desarrolla su papel un carácter de relación laboral (Planet, 2010).

Desde entonces, se considera imam en España es aquella persona que, de manera estable laboralmente, ofrece servicios a una entidad religiosa que sea registrada en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia y que cumple con su obligación de pagarle la S.S. Al final del año 2008 ya había 109 imames en esta situación. El papel del imam en un país mayormente no musulmán consiste también en la representación institucional de la religión musulmana porque por su buena relación con la gente que suele frecuentar la mezquita le obliga a atender a consultas y preocupaciones, además de velar sobre los valores culturales y religiosos del país de origen, asistir a los matrimonios y los funerales, tareas que vienen impuestas por el contexto migratorio mismo, que superan su capacidad y que deben tenerse en cuenta a la hora de hablar de la formación.

A juicio de Planet (2010), se observa la poca profesionalización, excepto los imames de las grandes mezquitas, para poder abarcar todas estas funciones porque entre ellos que ejercía este oficio en su país de origen y otros que empezaron a dedicarse al “imamato” después de haber llegado al país de acogida.

Hemos de reconocer que la cifra de los imames que ejercen este oficio en sus diferentes facetas no se sabe, aunque algunas estimaciones hablan de 800 y que solamente aproximadamente unos 100 están regularizados ante la administración de empleo. Lo mismo se puede decir respecto al nivel de formación porque no se les ha expedido los certificados de aptitud para poder ejercer sus tareas. Según la autora, se puede hablar de perfiles diferentes de imames, licenciados en la sharia con poca formación religiosa específica, otros enviados por universidades tradicionales como la Qarawiyyin o el Azhar, otros autodidactas en formación continuada a través de internet etc.

En cuanto a la formación que se da en colaboración con la universidad se puede hablar de cursos en coordinación con el Consejo Islámico y con universidades privadas como Camilo José Cela de Madrid, otros en colaboración con la Universidad Nacional a Distancia. Estos cursos se imparten a estudiantes que imames en ejercicio o responsables en entidades musulmanas, se habla incluso de 10 mujeres en el curso 2009/10, ello sin hablar de iniciativas ahí y allá en Murcia o Cataluña. No hemos de negar que últimamente se constata el interés respecto a la formación de los imames en España a semejanzas de los países europeos.

Seguimos con las características de la identidad del islam migratorio. Si bien la mezquita y el imán son relevantes a la hora de hablar del islam en general y el islam contextualizado en particular, no lo es menos importante la alimentación en un contexto diaspórico, en lo cual el musulmán aspira a satisfacer sus necesidades alimenticias conforme al rito musulmán.

Particularidades de la alimentación en la diáspora: la carne lícita (Halal) en Europa)

Blackler (2004), es uno de los pioneros que han indagado el tema en Francia, aseguraba que no existe ninguna investigación seria al respecto. Nada más que informes a cargo del Ministerio del Interior, pero no son al alcance del público por su confidencialidad. A su entender, la información que circula sobre el tema carece de credibilidad debido a su fuente periodística. Si esto es el caso de la investigación sobre el tema en Francia en la cual el islam es la segunda religión, porque se trata de 4 o 5 millones de musulmanes, mucho menos se puede decir respecto al campo de investigación sobre el Halal en España y por lo tanto en Extremadura. El autor, confirma, que no se trata solo de un mercado sino de mercado(s) Halal poniendo en cuestión al proceso ritual del producto desde el pienso que come el animal hasta servirlo en plato para consumirlo pasando por el matadero y la estricta manera de sacrificarlo.

En el curso del proceso de nuestro trabajo de campo, desde la observación, hemos destacado un hecho tangible consistente en la existencia de las carnicerías Halal. No son precisamente locales donde se vende solo y únicamente la carne sino son más bien tiendas que ofrecen una variedad de productos alimenticios procedentes del país de origen. Se puede visualizar estos locales en la mayoría de los pueblos o ciudades donde hay un asentamiento importante y con arraigo en el municipio.

En las localidades, sobre todo las pequeñas, que carecen de carnicerías, los musulmanes se desplazan a otras más cercanas para suministrarse de la carne y los productos *Halal*.

El significado del término se inscribe en el largo y controvertido debate de lo sagrado en el islam, particularmente la dicotomía *Halal/Haram* (lícito/ilícito).

La noción el *haram* adquiere un sentido que supera el significado estricto de lo prohibido para abarcar un vasto campo ligado al derecho islámico encarnado en la *Sharía* de la cual se derivan las Leyes y el *Wayib* (lo obligatorio), lo *Mandub* (lo recomendado) y lo *Mkruh* (lo no recomendado)

Chebel (1993), distinguió entre tres categorías de *haram*, (prohibido):

Productos alimenticios: El alcohol, drogas, carne de cerdo y de jabalí, animales domésticos y los animales no matados conforme al rito musulmán.

Lo prohibido en las relaciones sociales: A título de ejemplo, la especulación financiera, el enriquecimiento ilegal, los juegos del azar, Apropiarse las escuelas jurídicas. En la *Sharía*, se considera *haram* todo acto que contradice y desobedece las recomendaciones de las reglas jurídicas del islam. El debate al respecto es tan complejo que hasta los *fukaha* no llegaron, en muchos casos, a consensuar sus respuestas en lo que se refiere a “*al ya 'iz*” (lo permitido), *Al Mubah* (lo aceptado) de los bienes de los demás, sobre todo, los profanos, las mujeres, los esclavos y los niños. Hasta el tema de la filiación o del parentesco no se ha escapado de categorización *halal/haram*, prueba de ello que el niño adoptado se considera *ibn haram* (bastardo). En este contexto, en un mundo paternalista, sembrar la sospecha sobre la descendencia de alguien se considera un grave insulto.

Lo prohibido en lo íntimo (moralidad, sexualidad, vestido etc.): ello abarca la homosexualidad, lesbianismo, la sodomía, contacto sexual con la mujer en un periodo de postparto, durante todo el día en el Ramadán, en el peregrinaje, en las oraciones diarias, en los espacios de las mezquitas, la *Kaaba* de la Meca, así como los sitios que gozan de algún tipo de sacra-

lidad como lo son los cementerios, los marabús o santuarios, mausoleos y las madrasas. También *es haram* ostentar vestimenta de seda, el tatuaje, las pelucas y el maquillaje (Chebel, 1993).

No vamos a abordar todo este corpus de tabúes en el campo religioso musulmán, sino tratar de entender el contexto cultural y religioso de la alimentación Halal en el contexto migratorio.

Al entender de los antropólogos, Contreras y Arnáiz (2005), todos los sistemas de creencias o religiones más o menos articuladas contienen algún tipo de prescripciones alimentarias. Todas las religiones rigen la alimentación en algún sentido y, la mayoría de las veces, siempre restrictivo.

Se puede entender el respeto y la aplicación rigurosa de las normas alimenticias en un contexto etnográfico como una defensa contra un proceso de aculturación y destrucción identitaria debido al contacto inevitable con otros grupos culturales. Conforme a esta lógica los colectivos de inmigrantes, el musulmán objeto de nuestro interés, no solo no quieren diluirse en la sociedad de acogida sino, al contrario, crear en estas sociedades espacios, las carnicerías *Halal* en nuestro caso, para satisfacer sus demandas respecto a los productos y la alimentación de origen. Contreras y Arnaiz (2005), observan con razón, que el estilo alimentario parece más fuerte y más durable que otras características culturales, a pesar de sus importancias, como la práctica religiosa, el uso de la lengua materna o los vestidos.

Esta observación se da en contextos de asentamientos de redes de los colectivos inmigrantes musulmanes en tierras no musulmanas siguiendo normas de consumo y suministro de ingredientes procedentes del país de origen y el sacrificio de la carne conforme a las normas musulmanas (el Halal).

Este hecho ha sido objeto de varias interpretaciones y lecturas, por ejemplo, un investigador como (Calvo, 1982, en Contreras y Arnaiz, 2005), adivina

Que las prácticas alimentarias serían las últimas en desaparecer en caso de asimilación total. Incluso, sucede que adquieren un lugar muy importante para marcar las diferencias con la sociedad de destino, dado que sus portadores les confieren una significación considerable (Calvo, 1982, en Contreras y Arnaiz, p. 218).

Charnay (1977, en Moreras 1999), aplicando la misma observación al colectivo musulmán de Francia, confirma que

La preservación de estas prácticas alimentarias actúa como un mecanismo para distanciarse del panorama social en el que se incorpora el musulmán. En cuanto a que éste se considera un contexto impuro y desfavorable para cumplir con sus obligaciones religiosas (Charnay, 1977, en Moreras, 1999, pp. 1-33).

Benkheira, argumenta que

El consumo de la carne Halal, se convierte en una especie de frontera ritual entre la comunidad musulmana y los no musulmanes...se debe antes de todo a un intento por evitar la des-ritualización de la vida comunitaria musulmana y su contaminación por parte de Occidente (Benkheira, 1995, p.214 en Moreras 1999, pp. 1-33).

Dentro de este proceso de blindaje identitario, cultural y culinario se ha generado lo que se denomina en algunos estudios la “economía étnica” encarnada particularmente en la red de carnicerías *Halal*.

Hemos de señalar la importancia económica que ya adquiere el mercado Hala a nivel mundial prueba de ello, es que las empresas que se dedican a esta actividad representan

El 50% de los 2,5 billones de dólares en que está valorada esta industria a nivel mundial y que ya acapara una cuota de mercado del 16% del total de la industria alimentaria. Se espera que, a nivel global, el mercado de alimentos halal llegue a un gasto de consumo de 1,6 billones de dólares en 2018. Siendo este mercado el que tiene mayor crecimiento de producción y ventas en la región del Mediterráneo, África y Europa. Según el último estudio de World Halal Food (WHF) (Pacheco, 2017, p. 6).

Según noticias recogidas en prensa, el mercado Halal está en auge, puesto que el número de mataderos halal en España ha pasado de 25 en 2008 a aprox 100 en la actualidad según datos facilitados por la Junta Islámica de España. En Cataluña, según la misma fuente, casi el 50% del ovino y más de 40% de vacuno se sacrifica por el rito halal. El porcentaje de sacrificios halal se ha disparado del 12% al 65% en el caso del cordero y del 16% al 55% en el del vacuno en este tiempo (Público del 12.04-2018).

En España y en Extremadura está regularizada por el Decreto real 54/1995 del 20 de enero. Además, que se observa la contratación de Imanes de la región como supervisores en mataderos para controlar el sacrificio a los animales conforme al rito musulmán, se ha establecido un matadero en Olivenza, en Badajoz, que, según el mismo diario, sacrificó casi 30.000 cabezas de ovino y caprino por el rito halal en 2017 para su exportación a Emiratos Árabes Unidas.

Asociacionismo sociocultural musulmán en la inmigración: el caso español

Es de sobra sabido que la representación asociativa musulmana, a nivel nacional, lo reparte dos federaciones, la FEERI y la UCIDE cuyo presidente desde que se fundó es el doctor (médico) sirio Riay Tatary apodado Abou islam; son las únicas entidades que componen la CIE (Comisión Islámica de España) formada en 1992, conociendo recientemente una reforma fruto de las voces que así lo venían reclamando. Hemos de señalar que la apertura de una mezquita, como espacio no sólo religioso sino también social y cultural, supone la expresión visible más evidente de la voluntad del musulmán por mantener viva su referencia cultural.

Las mezquitas se conforman como espacio multifuncional que, además de ser centros de oración funcionan como estructuras de asistencia social, en las que el musulmán recibe apoyo y ayuda en sus necesidades individuales, tanto materiales como psicológicas (hospedaje temporal, ayuda en el viaje para los transeúntes, colaboración en la búsqueda de trabajo y/o alojamiento, apoyo ante las desgracias familiares, enfermedad, muerte, etc. En ellas los vínculos, tanto los que se crean en los pueblos o ciudades como los que vienen establecidos en origen, funcionan como una protección al individuo frente a la acción aculturadora de la sociedad mayoritaria, favoreciendo la islamización de la vida cotidiana de la persona musulmana. En estas comunidades se produce una afirmación del colectivo como minoría cultural apoyando la emergencia de una identidad islámica en un contexto ajeno a la misma.

Hemos de subrayar que la cuestión de género es un tema presente con fuerza y salta a la vista por la ausencia de la mujer en este panorama. Las mujeres están obligadas a quedarse en casa y no tienen razón para que asistan a la oración en la mezquita considerándose que es preferible que ésta cumpla con sus obligaciones religiosas en el hogar. El cuidado de la familia, la educación de los hijos, la transmisión del idioma y de la tradición cultural forman parte de estos deberes. Por ello los espacios para la sociabilidad femenina en la mezquita se desarrollan en el ámbito doméstico a pesar que hemos observado la participación de la mujer en la organización de las fiestas religiosas consistente en la gastronomía.

Una de las preocupaciones que está presente en la vida cotidiana del inmigrante musulmán en Occidente es la muerte como inquietud existencial que plantea varios problemas desde el enterramiento hasta los trámites burocráticos de repatriación.

El inmigrante musulmán y la muerte

Hemos desarrollado el proceso del ritual de la muerte en los países arabo musulmanes haciendo hincapié en la zona del Magreb, nos parece oportuno conforme a nuestro objeto de investigación abordar el rito de la muerte en el islam trasplantado o inmigrado. Uno de los investigadores que han trabajado sobre el tema en Francia se queja de la falta de estudios sociológicos respecto a la muerte en la tierra no musulmana y la problemática que planteo es Atmane Aggoun que reconoce que existen de sobra trabajos y tesis doctorales sobre el islam y la inmigración musulmana en Francia, pero lamenta la existencia de los pocos estudios sobre la muerte en general del inmigrante musulmán en un país religiosamente ajeno.

Se habla solamente de dos tesis doctorales que abordaron el tema en toda Francia (Aggoun, 2003). El autor parte de una constatación consistente en que todos los magrebíes y los marroquíes por los lazos comunitarios que les unen en el mismo aduar o tribu o pueblo en el país de origen recaudan el dinero del coste de la repatriación para hacerlo posible. En los años sesenta eran las asociaciones de los inmigrantes musulmanes ubicadas en las mezzitas que organizaban la reaparición.

A partir de los años 90 las empresas étnicas de la muerte se encargaban de esta tarea. Después de montar negocios de carne Halal y las especias y las tiendas de textil ya llegó el momento del negocio de la muerte del inmigrante. La existencia de estas empresas implica el paso de una economía sagrada de la muerte en un contexto musulmán a una economía profana de dicha muerte. Este debate ha provocado en Francia el tema de lo que se denomina “el capitalismo tanatorio” en la comunidad musulmana inmigrante con sus derivaciones éticas que cuestionan la moralidad de este tipo de negocios que la sociología americana denominó “Ethnics-business” y hasta qué punto un musulmán puede aprovechar, económicamente, de la muerte de su co religioso.

Hemos formulado esta pregunta porque sabemos que la organización y el servicio del entierro en el mundo arabo musulmán son gratuitos, están bajo responsabilidad municipal o de la comunidad rural. No es una actividad lucrativa, al contrario, en la tierra de inmigración el repatriamiento de un cadáver a su país natal exige la contratación de una empresa funeraria privada que se encarga de los trámites burocráticos y del aspecto material.

Por ello, el negocio funerario musulmán es desde un punto de vista económico racional sin embargo desde el punto de vista ético es irracional y sin alma porque entraría en los tabúes o las prohibiciones impuestas por el islam. En este marco Max Weber dijo que las prescripciones del tabú habían convertido el capitalismo imposible (Aggoun, 2003).

Repatriar el cadáver del inmigrante musulmán a su tierra natal es una parte vital del proceso inmigratorio de cada uno. Es un “peaje” obligatorio que hay que pagar a través de la recaudación solidaria de los miembros de la comunidad.

Hemos de recordar que, en Francia, este negocio es tan próspero que existen nada más que 20 en todo el territorio nacional sobre todo en la grande ciudad, que ponen nombres, esto es parte del marketing comercial del mercado de la muerte, inspirados en el Corán como “ajanna” (el paraíso), “Al mizan” (la balanza del juicio final), Assalam (la paz), “Al Aye” (el momento ha llegado) etc. Todos estos negocios ofrecen servicios diversos, desde la organización de los funerales (formalidades administrativas respecto al ayuntamiento, el hospital, la policía, el consulado del país del muerto, la compra de la tumba en el cementerio musulmán

en caso de que si el muerto se va a enterrar en Francia), la preparación del féretro musulmán, el sudario, el contacto con la persona que se encarga del lavado del cadáver, elegir a las personas que van a rezar y salmodiar el Corán sobre el muerto hasta la reservación del billete de avión para la persona que lo acompaña hasta el destino.

En cuanto al sociólogo Caïb (2005), que ha trabajado mucho sobre este fenómeno sociológico de la muerte e inmigración, no habla solo de repatriación sino de los casos que prefieren enterrarse en La Hexagona como una fase más del proceso de integración. La tesis del autor es claramente crítica respecto al repatriamiento, considera, para justificar la posibilidad de enterrar los musulmanes en Francia, que, aunque este país no se considera tierra del islam podría ser una tierra sagrada del islam puesto que el suelo francés está empapado de religiosidad musulmana consistente en los cementerios musulmanes y los mártires de las tres últimas guerras (1914-1918, 1939-1945 y 1954-1962). A juicio de Chaib

El cementerio, punto de anclaje carnal y referencia arquitectural de una memoria individual y colectiva, es como un nudo de articulación de los ritos de integración más importante que la mezquita (Chaib, 2003, p. 528).

Considera el repatriamiento del difunto en lo cual insiste el islam como si fuera el tiempo de estancia del inmigrante muerto en la tierra francesa un tiempo muerto también. El debate está ya servido en Francia puesto que el objeto social de la muerte se ha convertido a un tema caliente debido al aumento del número de la población musulmana anciana o vieja en Francia. Es de sobra sabido que de año tras año los musulmanes que se entierran en la tierra de inmigración están en aumento. Han elegido el país donde están en lugar de aquel de donde provienen.

Es un asunto que no hay que quitarle importancia dado el hecho de sentirse partido entre aquí y allá. Ha de destacar que esta tendencia es una señal de cambio de mentalidad del inmigrante musulmán, aunque no ha llegado a sustituir la otra tendencia de repatriamiento de los cadáveres al país de origen. Según Aggoune (2003), la desaparición de este “mito del retorno” y el aumento de los enterramientos en el país de inmigración revela que la comunidad musulmana se siente cada vez menos extranjera en Francia, pero este sentimiento choca con el hecho de que a pesar de este deseo del musulmán de enterrarse en Francia las circunstancias no ayudan puesto que los cementerios municipales no disponen de espacio confesional adaptado al rito musulmán del enterramiento orientando la cabeza hacia la Meca.

Los electos para no llevar a cabo este deseo se refugian en la coartada de la laicidad. Ante esta actitud el fiel musulmán en Francia se siente impotente para reconciliar su creencia religiosa con el sentimiento de pertenencia a Francia, sufren el rechazo, “no nos quieren ni muertos” se deploraba algunos. Afortunadamente este rechazo no es la regla puesto que no todos los alcaldes comparten la misma opinión defendiendo el derecho de la comunidad musulmana en cementerios particulares. Por ejemplo, en París, el asunto no presenta ningún problema, el cementerio “Val de Mame” cuenta con un buen espacio para los musulmanes en la cual ya están enterrados los cadáveres de la primera generación.

Aggoune, considera que el índice más fiable para medir la integración del musulmán en Francia consiste en la elección del lugar de enterramiento, la creación de un cementerio musulmán ya es un reto de integración, a través de la muerte, de este colectivo, lo está reivindicando la generación que nació en Francia. La integración del musulmán pasa por cuatro sitios, la escuela, el ayuntamiento (nacimientos, casamiento y fallecimiento), la mezquita y el cementerio, aunque este último no está todavía generalizado.

En Francia, excepto los cementerios de la isla de la Reunión y Bobigny el resto son espacios reservados para el colectivo musulmán en un cementerio común que serviría también para los judíos y los budistas. Estos espacios no superan actualmente 70 en Francia fácilmente detectables por su orientación hacia la Meca. Creemos, que el debate respecto a la muerte musulmana está todavía silenciado porque no importa a nadie incluso los electos con lo cual los enfermos, los viejos y los muertos musulmanes no se puede plantear porque sencillamente, para el Gobierno francés, están aquí para trabajar.

Las peticiones depositadas por las asociaciones de musulmanes para adquirir terreno con la finalidad de crear cementerios privados son numerosas, pero chocan con la negación oficial de la administración. Hemos de reconocer que existe un intento de parte de la comisión de reflexión jurídica sobre las relaciones de culto con los poderes públicos dirigida por Jean Pierre Machelon para desarrollar los cementerios privados, pero está a la espera de la respuesta definitiva del Estado que le corresponde contribuir en consolidar este aspecto de la integración a través de la muerte (Aggoune, 2003).

En España, en el Derecho español el artículo 8 de la Ley 44/1967 que regula el ejercicio del derecho civil a la libertad religiosa, establece que “todos los españoles tienen derecho a recibir sepultura conforme a sus convicciones religiosas. Se tendrán en cuenta sus disposiciones, si las hubiera, siempre que sean compatibles con el orden público y las normas sanitarias vigentes. Las asociaciones confesionales no católicas podrán solicitar la adquisición y habilitación de cementerios propios en aquellos municipios donde tengan una sección local anotada en el registro a que se refiere el artículo 36.3.

En los cementerios municipales se habilitará, cuando sea necesario, un recinto adecuado para que los no católicos pueden recibir sepultura digna conforme a sus convicciones en materia religiosa. La Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa desarrolla dicha libertad fundamental y constitucional estableciendo, en su artículo 2.1b el derecho de toda persona a

Recibir sepultura digna sin discriminación por motivos religiosos (De Entrambasaguas. 2015, p.4).

Es evidente, según lo establecido anteriormente, que se reconoce a las comunidades musulmanas pertenecientes a la Comisión Islámica de España el derecho a adquirir parcelas reservadas para el enterramiento de los cadáveres de los muertos musulmanes en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios privados propios, por lo tanto, se adoptarán las medidas oportunas para llevar a cabo los ritos funerarios conforme a la tradición musulmana respecto a la inhumación. También se reconoce el derecho a las comunidades musulmanas a trasladar los cuerpos de los muertos a otros cementerios de otras localidades por falta de cementerio en el lugar en lo cual ha muerto el fallecido.

De Entrambasaguas (2015), considera que, aunque es fundamental, desde el punto de vista constitucional la libertad religiosa, ésta no es un derecho ilimitado, de ahí viene el conflicto de las peticiones de algunas confesiones religiosas minoritarias con el concepto del orden público. Las normativas que regulen el tema de los cementerios y la sanidad mortuoria a nivel autonómico no sigue criterios uniformes, tampoco los acuerdos de 1992 respecto a los ritos religiosos y el establecimiento de terrenos reservados a los cementerios municipales están claros, o sea los ayuntamientos están confusos respecto a las obligaciones que establece la normativa vigente.

Actualmente residen 1.150.000 creyentes en España, un 30% son españoles y el 70% son inmigrantes cuya mayoría proceden del Magreb, África subsahariana, Oriente próximo y Pa-

kistán y los cementerios musulmanes privados son muy pocos, se puede hablar del cementerio de la mezquita de Fuengirola en Málaga gestionado por la comunidad islámica local, el Parque San Jaime de Ribarroja en Valencia, pertenece a la empresa Enuve del grupo Torisa y el cementerio islámico de Griñón en Madrid, gestionado por el Consulado de Marruecos. En cuanto a los cementerios con parcelas reservadas en los municipios son 16. En la actualidad la mayoría de los enterramientos de los musulmanes se llevan a cabo en las parcelas reservadas en los cementerios municipales a pesar que algunos autores consideran que dichos enterramientos van en contra el espíritu de la Ley 49/1978 (Motilla, 2004, en De Entrambasaguas, 2015).

Por su parte (Jiménez, 2015) afirma que:

La concesión de este tipo de parcelas para los enterramientos islámicos no contradice ni el espíritu ni la letra de la Ley de 1978, toda vez que ésta pretendía acabar con la separación o aislamiento que se producía de hecho hacia los miembros de toda religión que no fuera la católica. El artículo 2.5 del Acuerdo no establece una discriminación en el sentido de la que si traía consigo la aplicación de la Ley de Cementerios Municipales de 1938. Simplemente reconoce la posibilidad de un tratamiento distinto en razón de la existencia de determinadas peculiaridades religiosas (Jiménez en De Entrambasaguas, 2015, p.12)

A pesar de que los ayuntamientos, en algunos casos, suele firmar Convenio con la comunidad islámica local con más antigüedad en el municipio, pero esto plantea el problema de la legitimidad en el caso de existir varias comunidades musulmanas adscritas a las federaciones musulmanas. Por ello, el autor De Entrambasaguas, plantea varios interrogantes al respecto.

¿Debe el Ayuntamiento otorgar necesariamente suelo a todas las confesiones que lo soliciten o solo a las inscritas o con Acuerdo? Y ¿quién está legitimado para solicitar la parcela? ¿no sería discriminatorio, ante la falta de suelo, enterrar solo a los cadáveres residentes en el municipio cuyo Ayuntamiento les facilitó el cementerio musulmán o hay que facilitar el traslado de los muertos de otros lugares al mismo cementerio reservado?. (De Entrambasaguas, 2015, p. 12)

Son interrogantes lógicos y legítimos añadidos a otros relacionados con el entierro en el rito musulmán que tiene que ser sin ataúd mientras que el art. 9 del Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria de 1974 prohíbe “la construcción, traslado y el enterramiento sin el correspondiente féretro de las características que para cada caso se indican en este Reglamento”. Esta prohibición se considera un hándicap ante el hecho de que las recomendaciones del islam prohíben el entierro del musulmán con ataúd.

Para solucionar este dilema Bonet, planteó una alternativa que reconcilia las dos posturas tanto la musulmana y lo que viene establecido en el art. 9. Es decir, enterrar el cadáver en el ataúd con tierra. Así, el cuerpo queda en contacto con la tierra y al mismo tiempo cumplir con la normativa local (Bonet, en Entrambasaguas, 2015). Últimamente el Decreto 39/2005 de 25 de febrero modificado por el Decreto 195/2009 de 30 de octubre de la generalidad valenciana en el art. 15 y el art. 50 contempla la posibilidad el enterramiento directamente en la tierra a través de alternativas al féretro.

Ante esta situación la mayoría de los inmigrantes musulmanes prefieren repatriar a sus cadáveres a la tierra natal. Moreras, interpretó el hecho como si fuera una posibilidad real para el muerto expresa su propia identidad vinculada con la tierra natal. Actualmente en España el 90-95% de los cadáveres se repatrian a los países de origen a pesar del alto coste de la funeraria (4000-5000 €) y las trabas burocráticas tanto locales como consulares.

Nos hemos extendido en la descripción del rito funerario en el Marruecos rural por la sencilla razón que es la compatibilidad y la identificación del mismo rito con lo practicado en la tierra de acogida extremeña puesto que se trata de la inmigración de la misma muestra poblacional procedente de Marruecos rural o campesino anteriormente descrita y porque, como es evidente, no sólo los cuerpos emigran sino también los símbolos, los signos, los comportamientos y los imaginarios.

Los medios de comunicación en su trato del islam y los musulmanes es un tema que, a nuestro juicio, merece un especial interés por la capacidad de estos medios en los imaginarios colectivos y en la manipulación de la opinión pública occidental respecto a la imagen del islam y los musulmanes que residen en Europa.

Los medios de comunicación

Uno de los trabajos interesantes sobre la mediatización del islam en Francia es “L’Islam imaginaire” de Thomas Deltombe (2007), en lo cual intentó desmontar a los televidentes cómo se construye la mediatización televisiva del islam en Francia desde los años setenta. La relevancia de la obra estriba en su análisis a un centenar de programas televisados, los telediarios de las 20h, las emisiones de reportajes y debates etc. que pueden dar una idea exacta sobre el marco ideológico en lo cual se inscribe la mediatización del islam.

El autor parte de una observación pertinente que consiste en que el islam en Francia como objeto mediático es a menudo mirado a través de acontecimientos ajenos al país. Aquí se hace referencia a la revolución iraní, el conflicto en Iraq, la guerra civil en Argelia, los atentados de Nueva York etc. Deltombe (2007), habla de tres etapas en la construcción del islam en Francia en la televisión. Resumiendo, la primera, 1970-1980, consiste en la situación internacional, con la crisis del petróleo y la revolución iraní como protagonistas, hecho que preocupó al escenario intelectual francés y a los mass media avisando del “retorno del islam”.

La segunda etapa era de los años 90 que tuvo como tema central la constitución de un islam francés. Entonces el mundo estaba ocupado por la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989, hemos vivido la desaparición del islam de Jomeini de los años 80 y la emergencia de un nuevo enemigo encarnado en el Iraq de Saddam Hussein y sobre todo el islamismo argelino.

La situación en la otra orilla del mediterráneo ya ocupaba totalmente el espacio mediático del islam de Francia entre 1992-1997 como si Argelia sigue todavía siendo parte de Francia. La tercera etapa ya empezó con los atentados del 11 S de 2001, la televisión como media visual vivía un dilema delicado consistente en la manera de evitar la psicosis generalizada y localizar al enemigo invisible que es el terrorismo.

En Francia la obsesión securitaria se convierte en obsesión identitaria y la República como concepto se planteó como el bálsamo para curar los males sociales. El temor al islam inquieta a los periodistas de la televisión que estaban buscando al enemigo invisible que no se pudo por mucho tiempo definir. Los focos se centraron en el intelectual mediatizado suizo Tariq Ramadan, los hermanos musulmanes, los imanes salafistas, al velo islámico y hasta al islam mismo (Deltombe, 2007).

No nos vamos a centrarnos en todo lo que hemos adelantado anteriormente sino en algunos aspectos que nos interesan en nuestro análisis.

Hemos citado la escena política y mediática en Francia por el peso demográfico de la población musulmana, por el arraigo de la misma en el suelo francés y por el debate incendiario que conoció a través las élites intelectuales y sobre todo mediáticas. El tema de la

islamofobia puso sobre la mesa la confusión y la ambigüedad respecto al vocabulario “árabes”, “musulmanes”, “islamismo”, “religión débil” y “arabofilia” etc.

Deltombe (2007), explica que la imprecisión de los vocablos podría llevar a entender que la islamofobia conlleva un racismo latente y que la crítica del islamismo podría significar alguna forma de islamofobia. Observa que detrás de la islamofobia se oculta una islamofobia puesto que no se sabe a base de que criterios los musulmanes son tachados de islamistas.

Otro sociólogo, Vincent Geisser, considera que si en EE. UU y Europa existe una islamofobia, en Francia, como constata, también existe un islamofobia a la francesa que es al final “una religiofobia” ligada a un contexto histórico mezclando la historia colonial, la guerra de Argelia mal digerida y el anti clerismo republicano. Geisser, habla de una islamofobia mediática encarnada en los intelectuales mediáticos responsables de la difusión y la banalización de la islamofobia en el seno de la sociedad francesa. El sociólogo dirige una crítica a los intelectuales mediáticos como Alain Finkielkraut, Jean François Revel y Alexandre Adler que llegaron a descredibilizar la palabra de los investigadores especialistas del islam sean islamólogos o politólogos acusados de angelismo y de no haber podido prevenir el 11S (Geisser en Haddad, 2003)

Haddad (2003), el redactor de la reseña sobre el libro de Geisser, habla de los “nuevos expertos del miedo”, se convirtieron en las referencias en materia de del islam e islamismo. Ello molesta mucho sobre todo sabiendo que éstos tuvieron una gran influencia sobre algunos intelectuales y geopolitólogos franceses.

A juicio de (Mills, 2008), la verdadera construcción del islam mediático empezó en los años 70-90 es cuando el tema del islam en Francia se convirtió en un dossier central en los medios de comunicación debido a algunos acontecimientos internacionales como lo crash petrolífero de 1973, la revolución iraní de 1979. Entonces todavía el islam no se consideraba un problema a resolver. Con el caso Rushdie y el primer episodio del velo de Creil en 1989 era la televisión que definía lo bueno y lo malo musulmán, el integrista y el integrado.

La mediatización del islam se desarrolló en un contexto televisual marcado por la exageración de la competencia entre las cadenas que utilizaban los métodos tradicionales de la información/espectáculo con un agravante que es la ausencia de especialistas en la redacción promovida por de informadores no informados, sin preparación, sin bagaje guiados solamente por un imaginario empapado por el orientalismo y la nostalgia a la época colonialista (Mills, 2008).

A partir de los años 90 el problema de la inmigración se diluyó en la exploración del malestar des “banlieues” y el miedo del auge del islam. En los telediarios el paisaje musulmán francés parece dividido en dos clanes rivales, los integristas de un lado y los buenos musulmanes del otro. Las redacciones de los canales TF1 y TF2 se empeñan en separar los islamistas de los demás musulmanes. La separación entre los “buenos” y los “malos” musulmanes funcionaba como un ritual de precaución en los reportajes. Deltombe (2007), Subraya que ello sirve a apelar a la consciencia del televidente de que la mayoría de los musulmanes son, cada vez, víctimas que culpables del islamismo. Esta distinción nos lleva a la ambigüedad.

A juicio de Mills (2007), existe una contradicción entre el hecho de que los integristas son descritos como minoría y su presentación en algunos reportajes consagrados al islam en Francia sobre todo en los telediarios como mayoría.

Deltombe observa que existe un desconocimiento total respecto a los islamistas que alarman la República. La pregunta la suele plantear los televidentes aficionados a los debates televisados. En éstos los islamistas de los cuales todo el mundo habla presumiendo de que los conoce no tienen ni cara ni nombres. Son sencillamente “los integristas” o “los islamistas”

que denominamos a veces “fascistas” que se convierten de vez en cuando a “terroristas”. Deltombe, añade que los más expertos arrojan a los televidentes un poco complicados como “wahabitas”, “salafistas”, “tablighi”, “takfir” pero las definiciones de este nuevo vocabulario son ausentes (Deltombe, 2007).

El tema del velo también se convirtió en una polémica mediática sobre todo en los años 1989 0 en 1994. Se hablaba cada vez más del velo y los medios de comunicación buscaban como siempre qué es lo que había detrás del velo. Temas como los horarios específicos para las mujeres en las piscinas, la apertura de un instituto musulmán, la laicidad etc. estaban ya servidos. Otro episodio del “affaire” del velo remontaba a los años 2003-2004 duró mucho tiempo sobre lo cual se publicó más de 1284 artículos, reportajes, editoriales, investigaciones, correos de los lectores que invadieron las páginas entre 2003 y 2004 de los tres grandes periódicos, le Monde, Libération y le Fígaro. Es decir, de una media de dos artículos al día en cada periódico durante seis meses mientras que un tema tan crucial como lo es de la seguridad social no apareció nada más que 478 veces durante tres meses.

Un antropólogo como Emmanuel Terray, describió el tema del velo como una “histeria política” de una comunidad confrontada a una situación o un problema difícil que pone profundamente en cuestión sino su existencia por lo menos su manera de ser y la representación que da de sí misma (Terray, en Delmonte 2007).

El trato político del velo remonta más bien a la decisión de Jaque Chirac de proponer una Ley prohibiendo los “signos ostensibles” en las escuelas públicas. La decisión se convierte a una guerra de símbolos en las pantallas de televisión. Fueron los manifestantes opuestos a la decisión que llamaron la atención de las cámaras. Por sus aspectos “musulmán” analizado como integrista era siempre un acontecimiento para los medios de comunicación.

La derecha con Le Pen a la cabeza no perdieron la ocasión en revelar al francés no solo que existía una inmigración muy importante sino también y además de su número estaba influenciada por los islamistas. En la otra parte del escenario miles de manifestantes cantaban el himno “la Marseillaise” enseñando ostensiblemente sus pañuelos con colores de la bandera nacional, blanco, rojo y azul levantando en la mano sus tarjetas de voto delante de las cámaras. Los medios de comunicación empezaron a darse cuenta que el colectivo musulmán en Francia padecía discriminación (Delmonte, 2007).

El investigador Taguieff publicó en 1997 en la revista *Hommes et Migrations* un artículo en la cual ofreció algunas pistas interesantes para articular “el racismo evolucionista” heredado por la época colonialista y la “demonización” del islam en la sociedad francesa postcolonial. En el artículo analiza lo que se denomina el dilema republicano o mejor dicho franco republicano en lo cual dice” el dilema republicano, soy consciente de asumir el riesgo diciendo eso, es ahora perfectamente representado, ni a la derecha ni a la izquierda sino a la extrema derecha. Paradojalmente, el dilema republicano, que caracteriza el consenso de base a la francesa bajo la III^o y la IV^o República incluso en el principio de la V^o República está encarnado por el Frente nacional.

De una parte, Le Pen no cesaba de afirmar que el Frente nacional no es racista ni xenófobo y que todos los franceses por ello son iguales en derechos y en dignidad, pero por otra parte todas las medidas anti inmigración que adopta presuponen que cierta población de origen extranjero es por naturaleza inasimilable y que algunos ciudadanos franceses no son que de “franceses de papeles”. Doble lenguaje (Taguieff, 1997, en Delmonte, 2007).

En la actualidad la imagen del musulmán en los mass media franceses se ve deteriorada. En una encuesta publicada en el “Fígaro” elaborada por “Ifop” se constata que haya un endurecimiento de parte de los franceses hacia la religión musulmana y la existencia de una

percepción negativa reforzada hacia el islam, aunque el 40% dicen que son indiferentes hacia la cuestión de la presencia de esta religión en la sociedad francesa. El 43% de los encuestados considera el islam como amenaza, ello según algunas explicaciones, es debido a la visibilidad del islam en los más media y la escena pública.

En los últimos años no hay ninguna semana en la cual el islam por motivos sociales, velo, alimentación Halal, atentados o geopolíticos que no está en el corazón de la actualidad. Por ello, el 60% piensan que la religión musulmana adquiere mucha importancia. Los que eran indiferentes al respecto han bajado de 40% al 35%. Un análisis respecto a la construcción de las mezquitas y el velo confirma que si en 1989 el 33% de los encuestados se confesaban favorables a la construcción de mezquitas ahora forman el 18%.

En cuanto al llevar el velo en la calle los opositores pasaron de 31% a 63%. Llevar la misma prenda en la escuela pasó de 75% de opositores a 89%. A la hora de preguntar a los franceses sobre las causas de este rechazo del islam el 68% lo achacan a la falta de integración en la sociedad francesa, el 52% de la opinión francesa lo explica por las diferencias culturales. En el aspecto político el 45% de la población rechaza a los electos musulmanes.

En cuanto al caso español, Cabrera (2010), confiesa que el problema de la imagen deformada que existe del islam en los medios de comunicación no es nuevo. Ya en los años cincuenta el escritor Paul Balta destacaba que la representación de los árabes en los mass media se definía en cuatro roles: el terrorista, el trabajador inmigrante poco cualificado e inculto, el emir rico del Golfo, y el integrista fanático.

Hoy los musulmanes todavía están más expuestos a estas identidades debido a que se han convertido en los adversarios del llamado mundo “occidental” (obviando así que existe un Islam europeo o americano)”. La autora añade uno datos de mayor relevancia “Mediante la elaboración de una muestra de noticias con respecto al islam en la prensa escrita española antes y después del 11-M se ha llegado a la conclusión de que los estereotipos más utilizados son “terrorista” y “fanático”. Sus efectos en la opinión pública son claros: según un estudio de la empresa de estudios sociales y de opinión Metroscopia en junio de 2006, un 83 por ciento de los españoles percibía una relación directa entre ser musulmán y fanático.

Según el barómetro de opinión pública del Real Instituto Elcano de 2004 sobre terrorismo islámico y fanatismo religioso, un 56 por ciento de los encuestados calificaba a cualquier persona que practicara el islam como “violenta”. Son interesantes también las encuestas que aparecen en un informe de la empresa Gallup en 2008 y donde se expone que el 68 por ciento de los españoles considera que una mayor interacción entre islam y “Occidente” sería una amenaza” (Cabrera, 2010).

La autora lamenta la falta de estudios con anterioridad respecto a este tema que apareció en España solamente en la última década, lo que dificulta la posibilidad de comparar la evolución de la opinión pública local respecto al islam. Cabrera, con sus pertinentes argumentos, nos pone el dedo en la llaga cuando recalca que” Los medios de comunicación occidentales generalizan el término de Yihad y además lo traducen como “guerra santa”, adaptando a un código cristiano occidental conceptos del islam que poco ayudan a entender este tipo de movimientos.

De hecho, el concepto medieval de guerra santa se traduce en árabe como al-harb al-muqaddasah, que no aparece en el Corán ni en los textos de los teólogos musulmanes. Por tanto, la guerra nunca es “santa” en el islam” (Cabrera,2010).

Se equivocan aquellos que creían que la satanización del islam empiezo con 11 S, que es cierto se considera un punto de inflexión en el siglo XXI, sino en los siglos XIII y XVIII y

que siguió en el siglo XIX con la colonización de países del mundo árabe musulmán por parte del Occidente considerando a la cultura musulmana como hostil añade la autora.

Casani (2016), de la Fundación de Cultura Islámica confirma que los medios de comunicación constituyen uno de los vehículos más comunes para la propagación de la islamofobia, algo que él considera especialmente preocupante por la influencia que ejercen los medios de comunicación en la formación de la opinión pública.

Corral (en Casani, 2010), constata que existe una relación directa entre las opiniones expresadas en los medios digitales respecto al colectivo musulmán y las opiniones de sus lectores a través del análisis de los comentarios que escriben al final de los artículos. Concluye que los artículos islamófobos suelen tener una repercusión y efecto negativo sobre los lectores que expresan a su vez opiniones y discursos de odio.

Para Casani, la prensa desempeñó un papel destacable al respecto en el año 2015 por el hecho de Charlie Hebdo en Francia y la aparición del Isis. Ello tuvo consecuencias consistentes en el uso de términos como Yihad, burka, Islamistas etc. o imágenes estereotipadas de las Mezquitas, el velo, rezo en los medios de comunicación. O las declaraciones del Ministro de Interiores Español, Fernández Díaz, cuando declaró respecto a los musulmanes de Cataluña “les prometen el paraíso a los musulmanes si apoyan el independentismo” argumentación que no tiene sustento real sino superficial y prejuicioso. O títulos como “De la Mezquita de Madrid a las filas del Yihadismo” que no hacen nada más que alentar la islamofobia en los medios de comunicación (Casani, 2010).

A juicio de otros, es a partir de los años 90 cuando la investigación se centró en el fenómeno inmigratorio en general y así se convirtió a tema mediático y por lo tanto una preocupación para la opinión pública. Existe un factor que contribuye en tejer estereotipos acerca del mundo islámico consistente en el desconocimiento de dicho mundo, hecho que se reforzó por la lectura de informaciones erróneas publicadas en los medios de comunicación considerada como veraces por parte de la sociedad española.

El autor achaca esto al clima de opinión creada por Occidente que remonta a la guerra del Golfo y al 11 S de 2001 considerando al islam como “enemigo interior”. Se empieza a presentar al musulmán en la prensa identificándose con el conflicto por lo tanto en el imaginario colectivo español, el conflicto ya está servido dadas las características culturales de este colectivo. De ahí vino la construcción de un discurso basado en la idea de la incompatibilidad de la cultura y el sistema social musulmanes con los del país de acogida.

Piquer (2015), argumenta que esta situación de racismo discursivo de los medios de comunicación se achaca a la forma de transmisión de la información que se hace desde “nosotros” sin plantear la inclusión de los ciudadanos extranjeros en el mismo discurso como iguales. Es decir, como unos más de este “nosotros” para evitar la polarización xenófoba.

Según la expresión de Santamaría (2003)

El discurso [periodístico] sobre la inmigración no comunitaria (...) insiste en aprehender la cuestión en términos de una “avalancha” imparable que no solo es causa de “problemas sociales” sino que es en sí misma un grave problema social y cultural, pues los migrantes, con sus diferencias culturales, con los problemas que tienen y que generan, amenazan la cohesión social, la seguridad económica, la homogeneidad cultural e incluso la estabilidad política, con el desarrollo de formaciones nacional populistas y/o neo racistas y la extensión del islamismo en las sociedades donde se instalan. (Santamaría, 2003, pp. 167-170)

Piquer (2015), se pregunta ante esta situación ¿por qué se convierte el islam en uno de los sectores minoritarios más perjudicados por el discurso periodístico? Para el autor la respuesta estriba en que todo imperio necesita crear un “enemigo estratégico”, que actúa como unificador y que sirva de justificación para determinadas acciones políticas. En este contexto se representa al islam como el perfil de la nueva identidad enemiga para las democracias occidentales.

Según el Madkouri, este discurso racista que crea un enemigo común se entiende por la élite política como un discurso da legitimidad moral y ética al ejercicio de la dominación, la Unión Soviética, el tradicional enemigo, que convive –en el discurso mediático– con las más diversas formas de terrorismo en el planeta, ha dejado demasiado espacio que necesariamente debía ocupar otra fuente del miedo unificador. Por ello, el terrorismo que en los años setenta era diversificado: Irlanda, País Vasco, Colombia, Italia, Grecia, Camboya, Palestina..., se ha especializado en árabe a principios de los años ochenta. De este terrorismo árabe de finales de los setenta y ochenta se pasa al terrorismo islamista, fundamentalista, integrista para acabar siendo –aunque sin dejar de usar los últimos– terrorismo internacional (entiéndase como islámico)” (Madkouri, en Piquer, 2015).

Para Piquer (2015), la estrategia utilizada en la prensa escrita se basa en la selección previa de los temas. Cuando se publican noticias sobre el mundo islámico se observa que hay una repetición e insistencia en temas relacionados con el terrorismo, el machismo, el conflicto la violencia etc. Ello se refleja también en el uso tendencioso de las fotografías.

Es frecuente hallar noticias o información relacionadas con el mundo islámico a pesar de que el tema no tenga nada que ver con ello. Por ejemplo, en el artículo del periódico la Razón del 2 de junio de 2013 “Caballo de Troya/Eurabia en 2050” en lo cual se escribe un texto hablando de una posible “invasión “e “islamización” de Europa en los próximos años y se acompaña con una imagen aparecen unas mujeres en ella que seguramente nada que ver. O el uso de las fotografías de archivo que pudiera servir para cualquier tema relacionado con el mundo arabo musulmana para potenciar el estereotipo que se tiene sobre el islam y los musulmanes (Piquer, 2015).

No solo el periódico la “Razón” de tendencia derechista sino también otros como “el País” que tiene fama de periódico sensato y de Izquierdas a pesar de las recomendaciones de su “libro de estilo” que llama al “deber de extremarse el cuidado con la publicación de fotos de archivo, los redactores han de velar por que tal inserción de ilustraciones, al ser extraída del entorno que fueron tomadas, no dañe la imagen de las personas que aparezcan en ella” (Piquer, 2015, pp. 1-20).

Este periódico en un artículo de mayo de 2013 publicó una noticia cuyo titular “Vuelve el fantasma de Londonistán” a raíz de los hechos terroristas en la capital inglesa, el contenido habla de “guerra santa” en Londres, así como del terrorismo y el fanatismo en “nuestro territorio” y de Londres como “paraíso de Yihadistas”. Este lenguaje de redacción ya de por sí de fuego es más que alarmante se agudiza con la inserción de fotos tomadas en 2011 en las que aparece un fiel musulmán rezando en la acera de la capital fuera de la mezquita.

El Madkouri (2003), afirma comentando la relación entre los hechos y la foto que no se puede llegar a saber si aquella persona que reza era fanática o no, además estamos relacionando la oración como rito de una tradición musulmana y un hecho que constituye un peligro para la sociedad.

No nos parece oportuno, en este contexto, pasar por alto de la imagen de la mujer musulmana en los medios de comunicación españolas dado que es muy difícil dissociar la mujer de la religión islámica en el lenguaje periodístico nacional. Como observa El Madkouri (2003)

es muy raro encontrar un tratamiento de la mujer árabe ajeno a su condición religiosa. La mujer árabe y por extensión la musulmana está presentada no solo por sus aspectos culturales y religiosos sino también físicos. El velo se considera el aspecto más representativo de la mujer en la prensa española. El Madkouri aclara que

Si se examina la indumentaria de la mujer cuya imagen transmite la prensa española, notamos que la presencia de la vestimenta larga y la de los pañuelos, junto con sus variopintas denominaciones, son constantes (El Medkouri, 2003, pp. 173-191).

Algunos reportajes audiovisuales o escritos parecen buscar en las calles de algunos países árabes o musulmanes como Egipto, Marruecos o Turquía a la mujer prototípica para retratarla. Es difícil encontrar en los reportajes gráficos a una mujer árabe que no lleve esa ropa prototípica, y cuando aparecen excepciones a esta regla se presentan como casos marcados en una situación que se nos ofrece uniforme. Es decir, lo común es que las mujeres vayan «tapadas» y lo excepcional que lleven ropa «occidental».

En todos los casos existe, a través de la presentación de la apariencia física (especialmente en la manera de vestirse), una oposición entre tradición y modernidad, entre cerrazón y apertura, y todo ello relacionado con el tema religioso.

Todas las que cubren su cuerpo con chilaba y pañuelo son devotas musulmanas (El Medkouri, 2003, pp. 173-191).

El Madkouri añade

Si se examina la indumentaria de la mujer cuya imagen transmite la prensa española, notamos que la presencia de la vestimenta larga y la de los pañuelos, junto con sus variopintas denominaciones, son constantes. Algunos reportajes audiovisuales o escritos parecen buscar en las calles de algunos países árabes o musulmanes como Egipto, Marruecos o Turquía a la mujer prototípica para retratarla. (El Medkouri, 2003, pp. 173-191)

El autor argumenta

Es difícil encontrar en los reportajes gráficos a una mujer árabe que no lleve esa ropa prototípica, y cuando aparecen excepciones a esta regla se presentan como casos marcados en una situación que se nos ofrece uniforme. Es decir, lo común es que las mujeres vayan “tapadas” y lo excepcional que lleven ropa “occidental” (El Madkouri, 2003, pp.173-191).

El autor en su estudio ha incluido un infinito número de ejemplos en los cuales la mujer está estereotipada, se juzga a través de su aspecto externo en lo cual el velo es la constante de la imagen. En su estudio descomponiendo la imagen de la mujer árabe musulmana en la prensa española. El autor, acierto en su crítica al trato de los medios de comunicación nacionales a la mujer musulmana. Otro ejemplo más, argumenta el autor que la mujer árabe en la prensa española tiene un prototipo. Muy pocas se salen de él. Es difícil encontrar el retrato de una árabe con chilaba como persona guapa. Las mujeres que aparecen con chilaba y pañuelo encajan en el tópico de gordas y feas; mientras que las que «se visten a la occidental», como la esposa del rey de Jordania, muy presente en la prensa del corazón, responden al prototipo de mujer guapa. Esta representación antonímica es casi constante en la caracterización discursiva de la mujer árabe. (El Madkouri, 2003)

Como síntesis de este apartado podemos decir que hemos de prestar atención a la selección de fotos o imágenes que suelen acompañar a las noticias sabiendo la importancia y el impacto

que pudiera tener una foto y que seguramente llevaría a la confusión y a la creación de estereotipos que pudieran causar daños irreparables a algunos grupos sociales, los musulmanes en nuestro caso, teniendo en cuenta la ética y la deontología periodística.

En cuanto al género, se puede concluir con El Madkouri (2003) que la mujer musulmana está presentada en los medios de comunicación españoles como un ser maltratado, discriminado, oprimido y atrasado. El testimonio del autor es tan impactante cuando dijo

En un período de seguimiento de la prensa y de estudio de más de diez años de duración no he visto a ninguna otra-mujer peor caracterizada. De vez en cuando aparecen reportajes sobre mujeres de casi todas partes del mundo: América Latina, la India, China, Japón, pero ninguna podría simbolizar la sumisión y la discriminación de género como la representa la mujer. Ésta muy pocas veces viene representada como una persona autónoma e independiente. Siempre viene relacionada, como una especie de símbolo, más que con la cultura, con la religión musulmana. (El Madkouri, 2003, PP. 173-191)

Hemos tratado en este apartado muestras de cómo los medios de comunicación sobre todo la escrita en España al musulmán tanto hombre como mujer, empresa que lleva a caricaturizar la imagen de este colectivo en Occidente y por tanto crear prejuicios y estereotipos que seguramente conducen a los sentimientos de islamofobia, morofobia y el odio.

En este contexto Piquer añade que

El bombardeo de noticias de este tipo sobre el musulmán es continuo y se ha convertido en causa diaria de sufrimiento para las personas que padecen islamofobia (Piquer, 2015, pp. 137-156).

En cuando a lo virtual, los expertos confirman que los medios de comunicación sobre todo Internet, que ha contribuido de manera eficaz e innegable, en la creación no sólo de la “Umma virtual” sino en el establecimiento de una infraestructura de desarrollo de una consciencia más amplia de la misma. Es una “realidad real” que en España tanto los Webislam como el campo de investigación en la “Web Temáticas islámicas” es muy escaso, al contrario de otros países como Francia o sobre todo los países anglófonos que además dotan de un centro específico para este tipo de estudios (The Center for the Study of Muslim Network), son los más activos en la creación de Webs islam, a título de ejemplo:

The Center for the Study of Muslim Network

<http://www.duke.edu/web/muslimes/>

Islam 21 Project:

<http://www.islam21.Net>

Center for the Study of Islam and Democracy:

<http://www.islam-democracy.org>

Sisters in Islam

<http://www.sistersinislam.org.my>

Progressive Muslims.Network

<http://www.progressive muslims.com>

Abdolkarim Soroush

<http://www.droroush.com>

La existencia de estas numerosas Webs o bloguees es debido a la alta presencia de inmigrantes de origen musulmán procedentes de países que han sido colonias anglosajonas de Asia como India, Paquistán etc. (Urquijo, 2009).

En España los esfuerzos de la comunidad musulmana al respecto están todavía muy escasos y carecen de profundidad a la hora de tratar temas que plantea actualmente el islam, o sea

son imitación caricatural de lo que se publica en los países occidentales anteriormente citados. Se puede citar a las famosas Webs Islam hoy y sobretodo Webislam que empezó a funcionar desde el año 1997 cuando la creó el Centro de Documentación y Publicaciones (CDPI) de la Junta Islámica de España. El ex presidente de Feeri era el coordinador del portal de la Web que llegó a tener hasta 12 millones de usuarios (Urquijo, 2009). Sus páginas se dedican a temas educativos, conocimiento del islam en general y la actualidad de los países musulmanes dirigida al mundo hispanohablante.

Es de sobra sabido que la televisión es un medio que se ha convertido hoy en día en algo indispensable en el hogar familiar debido a las oportunidades que ofrecen la tecnología y los procesos de la globalización que, en nuestro caso, permiten a la diáspora musulmana en Extremadura, por un lado, quedarse en contacto con su propia identidad, lengua y cultura del país de origen y, por otro, chocarse con un nuevo espacio social, político y cultural, lo que podría constituir una seria “amenaza” a la propia identidad.

Según un estudio realizado hace unos años existen más de tres mil canales que se emiten en noventa lenguas diferentes, 34% en inglés, la segunda lengua es el español seguido por el árabe (7%) y luego vienen las otras. De ello, se puede hacer una aproximación sobre la importancia de los canales árabes que ocupan el tercer rango después del inglés y el castellano. La diversidad de la oferta de los satélites en cuanto a los contenidos refleja los intereses de las empresas de comunicación y los países emisores sobre todo de mantener relaciones directas con sus inmigrantes.

La posesión de antenas de satélite en los países de origen de los inmigrantes musulmanes en el extranjero se considera una constante tangible muy extendida desde hace mucho tiempo. Ello, lo acreditan las estadísticas disponibles. Si en España, a título de ejemplo, aunque se refiere a los años 90, solo el 13% de los hogares poseen antena parabólica, en Marruecos esta cifra es del 25%, en Argelia alcanza el 79% (Eutelsat 2000). Es indicativo subrayar que, en la otra orilla, la comunidad árabe musulmana, ha trasladado con ella la instalación de la parabólica. En Francia, en 1995, el 4% de los hogares disponían de antena por satélite, entre esta cifra el 2,1% son hogares arabófonos.

La televisión de satélite permite reproducir la misma cultura, consolidar y proteger la identidad de origen en un espacio diaspórico que está, geográficamente, alejado y que se manifiesta en lo lingüístico, lo cultural y lo religioso. Es una herramienta que confirma la estrecha relación entre los medios de comunicación y la reproducción de la identidad musulmana colectiva en Extremadura a través de la sociedad red.

Una de las preocupaciones del musulmán en la tierra de inmigración consiste en la conservación de la identidad cultural y religiosa de los hijos. Por ello, consideran la enseñanza de la religión musulmana como una obligación de los padres con la finalidad de evitar cualquier proceso de asimilación y secularización del país de acogida.

La enseñanza de la religión musulmana en europa

Según un estudio del Parlamento Europeo publicado en 2007, el gran principio que inspiró las disposiciones legislativas de los diferentes países miembros de la comunidad europea respecto a la enseñanza religiosa está enunciada en el artículo 2 del protocolo adicional a la Convención europea de derechos humanos cuyo tenor dice « el Estado, conforme al ejercicio de sus funciones que asume en el campo de la Educación y la enseñanza respetará el derecho de los padres para asegurar dicha educación y esta enseñanza conforme a sus convicciones

religiosas y filosóficas». Este principio establece el derecho de crear escuelas privadas religiosas siempre que respetan las exigencias fijadas en materia de educación de cada país miembro.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos declaró en varias ocasiones que el artículo 2 anteriormente citado no obliga a los Estados miembros de facilitar la financiación a las escuelas privadas, ello no quiere decir que muchas escuelas en varios países benefician de financiación pública hasta el punto que se puede decir que incluso en países como Irlanda y Bélgica estas escuelas reciben más financiación que las escuelas públicas.

En este contexto, las escuelas religiosas musulmanas en la comunidad europea, a su vez, no encuentran en abrir sus puertas siempre que respeten las disposiciones legislativas del país de acogida aplicado a la enseñanza privada y confesional. Hemos de destacar, como observa el estudio, que a pesar de esta posibilidad las escuelas privadas de religión musulmana en países con tradición migratoria musulmana arraigada son pocas sino inexistentes. Por ejemplo, el número de dichas escuelas en Alemania son 92, en Italia 93, en Francia 94, España 95 y Bélgica 96.

En un país como Inglaterra el número de estas escuelas es 70 aunque solo cuatro que benefician de la subvención pública. Al contrario, en países como Holanda más de 40 escuelas primarias y dos secundarias superiores están en pleno funcionamiento. En Suecia y Dinamarca son 20. El problema que se suele plantar en estos países en este tipo de enseñanza no es la apertura o la creación de estas escuelas sino el contenido de los programas de dicha enseñanza que a juicio de muchos puede afectar el ritmo del proceso de integración de los alumnos musulmanes.

Hemos de señalar que la subvención pública que reciben estas escuelas musulmanas obedece a un control de los programas y los contenidos de lo que se enseña en sus aulas. Así que «se premia» a los contenidos que respetan los valores fundamentales del país de acogida como por ejemplo la igualdad entre hombres y mujeres (Parlamento Europeo, 2007).

En un informe fruto de un estudio realizado en los años 2009/10 en Francia por un equipo de investigadores del Instituto de Estudios del Islam y de Sociedades del Mundo Musulmán (IISMM) en coordinación con La escuela de estudios superiores en ciencias sociales. Se trata de un estudio sobre la enseñanza islámica y sus estructuras en Francia durante los diez últimos años. Según este estudio, las categorías de la enseñanza del islam en Francia se dividen en tres tipos de estructuras. Las mezquitas y las escuelas coránicas, los establecimientos de la formación superior y las escuelas confesionales privadas.

Las escuelas coránicas

Según el estudio un cuatro de 2000 mezquitas ubicados en el país dispone de una escuela coránica, y el número de los alumnos que frecuentan estas escuelas es aproximadamente 35.000 alumnos. Hemos de señalar que la escuela coránica de las mezquitas se caracteriza por la pertenencia etno nacional. Así que los modelos turcos, marroquíes, argelinos adquieren su propia especificidad de transmisión y alfabetización en la lengua árabe de origen.

Las escuelas privadas musulmanas

En cuanto a este modelo se constata que es reciente y su ascenso es rápido, el número de sus alumnos ronda actualmente los 964 escolarizados en primaria y secundaria. El aumento rápido y reciente del número de estas escuelas es debido a factores como la acción militante de los Hermanos Musulmanes portadores de un proyecto de instauración de una ciudadanía musulmana. La crisis de la escuela pública que se utilizó como argumento para la creación de estas escuelas privadas con el agravante de la prohibición del velo en los centros escolares públicos que remonta a la Ley del año 2004.

Otros proyectos de escuelas primarias en las cuales la presencia de movimientos como “Atabligh” y salafista es notable, empezaron a estar en boga. Para la unión de las organizaciones islámicas de Francia (OUIF), organización con mucho peso en el panorama musulmán en Francia, la construcción de escuelas es considerada como algo suplementario en la dinámica de reislamización y la preservación de la identidad musulmana. Hemos de destacar que la apertura de una escuela musulmana privada requiere recursos económicos y una organización como la OUIF es la única capaz de asumir esta cantidad.

Los Institutos Superiores Islámicos: Estos Institutos abarcan más de 3200 alumnos en los años 90 debido a los deseos de la juventud musulmana en Francia que buscaba una formación que les ayudará a volver a beber de las fuentes de la religión musulmana y encontrar sus identidad pese a la clara dominación de la doctrina de los Hermanos Musulmanes en el seno de dichos Institutos y la adaptación de los contenidos de la enseñanza musulmana en estos Institutos al marco nacional y europeo consistente en la noción “ciudadanía musulmana. (Bras y Mervin, 2010, pp. 1-101)

Ha de reconocer que existe un problema respecto a estos centros superiores de formación consistente en el tema de firmar los convenios de homologación de los títulos con las universidades públicas francesas que parecen ser reacios a la hora de firmar dichos convenios con estos centros islámicos. Con lo cual estos centros siguen impartiendo clases de formación religiosa o bien por los fines de semanas o durante los siete días de la semana por la noche, pero sin otorgar diplomas. Es decir, se han convertido a un tipo de “open university” que ofrece formación religiosa tanto a diplomados como a los que no lo son, pero sin que les acredite para encontrar salidas profesionales.

El contenido de esta enseñanza, generalmente, consiste en una orientación teológica ortodoxa que nos recuerda la de Rachid Reda o Hassan Al Banna o del pakistaní Abu Ala Al Maududi. Los redactores del informe añaden que era una enseñanza que hace hincapié en el islam como creencia, pero también como compromiso activo y una conducta social militante. Se empeña en definir un islam francés que propone a la juventud musulmana un modelo de integración inspirado el multiculturalismo británico, o sea ser francés y musulmán sin que ello signifique o implica una asimilación o sumisión a la ideología dominante.

Estos lugares son propicios a la formación de grupos en los cuales domina una cierta forma de moralidad protegiendo así la juventud de los peligros actuales en una sociedad occidental no musulmana consistentes en un discurso que denuncia las enfermedades sociales como la droga, el alcohol y la puesta en cuestión de los valores familiares.

Al final el estudio concluye que la progresión de la enseñanza privada musulmana en las escuelas y la universidad francesa parece ineludible visto el aumento o el ascenso de la población identificada como musulmana. Lo que activó esta progresión es la crisis que vive la enseñanza pública que abarca “les banlieues” donde reside mayormente la población o el público potencial de estos centros.

El estudio reconoce que existen dos realidades establecidas en el paisaje islámico francés opuestas entre el UOIF elemento activo en el campo educativo comprometido con una estrategia nacional y europea pese a sus relaciones y alianzas con el Medio Oriente es más que patente y los otros actores que generalmente tienen relación estrecha con los países de origen de las poblaciones procedente de la inmigración.

Esta constatación se nota en el hecho que la mezquita y sus centros culturales están en mano de las corrientes de las comunidades musulmanas de origen nacional y los Institutos privados en los cuales los Hermanos Musulmanes han invertido y puesto medios considerables (Bras y Mervin, 2010).

El islam en España

A juicio de Rodríguez (2004) la alianza entre el Estado y la Iglesia en España se hizo más sólida a partir del siglo 18 a raíz de lo cual ambos ejercían poderes reales que confunden al imaginario social del pueblo ^{por} no saber los límites de uno y del otro. Dicho monopolio del poder impidió, hasta el último cuarto del siglo 20 el estudio de otras religiones tampoco se distinguía entre los estudios teológicos y las ciencias de la religión desde una perspectiva antropológica e histórica en la Universidad hasta bien llegado el año 1978, es decir, con la Constitución Española que separó la Iglesia del Estado y por lo tanto consolidó esta tendencia de investigación.

Dicha tendencia ha ido ganando terreno con la constitución de las Comunidades Autónomas en las cuales varias entidades político administrativas, debido a las nuevas competencias en materia de la cultura, empezaron a dar mucha importancia a la preocupación de conocer a sus idiosincrasias y entidades cuya componente importante era la religiosidad sobretodo en su versión popular para llegar después a los grados de antropología social y ciencias sociales en la Universidad. El autor añade, que la religión ha constituido y constituye un tema de mayor interés entre los estudiosos, a pesar de las diferencias perspectivas, de la sociología, la antropología, la historia, la arqueología y últimamente la etnografía y el folklor, es decir, la confluencia de todas estas disciplinas en un marco de la interdisciplinaridad, para tratar esta materia, prueba de ello los diferentes congresos y simposios que se celebran a lo largo del mapa nacional.

Hemos de destacar que el estudio de la religión estaba monopolizado por investigaciones de índole cristiana debido a motivos históricos cuando el Estado español era confesional y la dominación de la iglesia católica era un hecho tangible. Es últimamente que el estudio de otras religiones como la evangélica y la musulmana empezó a ver la luz gracias a la separación del Estado y la iglesia y la laicización y la democratización de la sociedad debido al cambio político con la Constitución de 1978, por lo tanto, han surgido estudios de religión sobre todo desde la antropología social y cultural, así como la sociología.

Moreras, afirma que desde un punto de vista antropológico

“la visibilidad del islam en la sociedad española es producto de la creciente atención, que los medios de comunicación y opinión pública muestran ante las expresiones de una presencia, que es pre conceptualizada como potencialmente problemática” (Moreras, 2006, pp.1-55).

Hemos de señalar que la dificultad de acceder a unas estadísticas exactas respecto al número de la población musulmana en España es mayor, además de la subjetividad del criterio aplicado respecto al tributo musulmán.

Es de sobra sabido que la presencia musulmana en España, aunque se ha hecho más visible con la llegada de los flujos migratorios de países musulmanes sobre todo de Marruecos, data de aquellos tiempos del Al-Ándalus que han marcado a la historia española cuya herencia no solo material consistente en lo artístico y lo arqueológico sino también en las huellas estampadas en el imaginario social colectivo.

Esta relación, de odio y amor, que España ha tejido con el islam ha conocido muchos altibajos sobre todo por la cercanía geográfica e histórica con el vecino del sur (Marruecos). Para indicar sólo algunas paradas históricas se puede señalar la colonización (el protectorado español de 1912), la participación del “moro” 14 en la guerra civil, la independencia de 1956, el conflicto del Sahara (1975), Ceuta y Melilla y la inmigración etc.

Con la reciente inmigración masiva se ha inaugurado una nueva etapa de esta relación de la presencia árabe musulmana en España cuya visibilidad está cada vez más destacable debido al asentamiento de estos colectivos con sus manifestaciones identitarias y culturales.

Hemos de reconocer que, en la actualidad, la realidad del islam en España y en Europa tienen unos denominadores comunes consistentes en la llegada de olas migratorias procedentes de países musulmanes y la existencia de un marco jurídico para poder gestionar esta presencia.

El factor inmigración no ha sido la única explicación en este proceso sino también coincidió con una etapa histórica de mayor relevancia en la historia de España que es la transición que permitió una destacada apertura respecto a las libertades religiosas. Ello, se coronó con la Ley de libertades religiosa de 1980, pero el reconocimiento oficial del islam en España fue en 1989 con la formación de FEERE y después de UCIDE en 1990.

La firma del Convenio de cooperación entre las comunidades Islámicas y el Estado Español en 1992 fue un paso gigante para establecer esta relación a pesar de los malentendimientos entre los mayores componentes de la Comisión Islámica de España, o sea Feere y UCIDE.

El objetivo de la creación de esta Comisión estriba en convertirla en interlocutor fiable entre el Estado español y las comunidades islámicas. Últimamente, precisamente este año, el Ministerio de Justicia a que le compete gestionar la pluralidad religiosa en España ha creado el Consejo Islámico de España para poder abarcar todas las comunidades islámicas inscritas en el Registro de las entidades religiosas sin tener el aval de las federaciones mayoritarias que monopolizan el campo religioso musulmán en España, en alusión a Feere y UCIDE.

El Acuerdo de 1992 intenta atender a todas las demandas de estas comunidades. Se estructura en 14 artículos, tres disposiciones adicionales y una disposición final. El objetivo final esperado del establecimiento de dicho Acuerdo es ordenar la práctica religiosa del islam en España tanto en lo asistencial, lo educativo, los lugares de culto y el estatus de la figura del imam.

En 2004 el Consejo de Ministros aprobó la creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia para velar sobre la cooperación y el apoyo a las religiones de mayor número y arraigo en el país subvencionando proyectos de índole educativa, cultural y de integración.

Este apartado nos lleva a describir la presencia de la religión musulmana en nuestra región, Extremadura tratando su historia y sus características.

La presencia del islam en Extremadura

La presencia del islam en nuestra Comunidad Autónoma es tan remota que ya data del año 711-712 cuando Musa Ibn Nusayr al mando de un contingente de 18.000 soldados musulmanes, árabes y bereberes; procedentes de las tribus aguerridas de África del norte se dirigió desde Sevilla hacia Mérida, una de las destacadas ciudades capitales de la península de entonces, para emprender un asedio que fue costoso en vidas y material. Así se derrumbó el Reino Visigodo desde Toledo y Córdoba permitiendo a los nuevos gobernantes musulmanes instalarse y asentarse en la zona para convertirse en Dar al islam, el Occidente musulmán del Califato.

A juicio del historiador y arqueólogo portugués Torres (1998, en Gibello, 2006) la penetración musulmana

no fue militar, sino que se produjo lentamente (...) que llegó a las ciudades portuarias y penetró en el resto de la península a través de las vías comerciales sobre todo la Vía de la plata (Torres, 1998, p. 28, en Gibello, 2006).

Dicha ruta fruto de la ingeniería de los romanos contribuyó indudablemente en la mezcla de las civilizaciones mediterráneas. El historiador añade que el islam se convirtió a una importante fuerza hasta el punto que la lengua árabe llegó a ser la predominante en el siglo XI. El historiador no se limita sólo en estos aspectos militares sino aborda también otras facetas positivas de esta relación tan arraigada en Extremadura como historia, cultura y sociedad. Este encuentro tiene sus estampas y rastros en la arquitectura, la gastronomía, las construcciones y la lengua etc., fundando una civilización marcada por la convivencia de dos culturas, la musulmana y la cristiana, en esta gran región durante cinco siglos. Víctor Manuel Gibello Bravo en su obra (Bravo, 2006), cita a 71 localidades extremeñas que todavía alberga asentamientos musulmanes que transcurrió desde el año 713 al año de la toma del Castillo de Montemolín en 1246, es decir, durante la dominación almohade y almorávide.

En la actualidad, sólo basta echar la vista a las murallas, torres y las ruinas de nuestras ciudades desde Badajoz hasta Cáceres pasando por Trujillo y Mérida, nos encontramos otra vez con esta historia y memoria tan remota testigo de la presencia musulmana en nuestra región que según los historiadores aportó a la Edad Media hispana particularidades diferenciadoras en comparación con el medievo europeo occidental. Ahora bien, este pasado histórico musulmán en Extremadura ha sido objeto de olvido por parte de los académicos en general que dedicaron sus esfuerzos de investigación a otras épocas y otros aspectos de la historia y la sociedad extremeñas pasando de largo de la época musulmana.

A juicio de algunos escritos (Bravo, 2006), esta falta de interés estriba en el rechazo incomprensible y el sentimiento de complejos culturales hacia una civilización y una historia tan tangibles en las estructuras sociales, políticas, religiosas de Extremadura. Actualmente, la presencia o el retorno del musulmán (el moro) a España en general y a Extremadura en particular están relacionados con el fenómeno migratorio, aunque algunos estudios estadísticos hacen constancia de esta presencia desde los años 40 (UCIDE, 2010).

En Extremadura, los expertos que han elaborado el Atlas de la Inmigración Marroquí en España, nos advirtieron que “hasta febrero de 2002 no estuvieron disponibles los primeros datos oficiales sobre residentes extranjeros para los 385 municipios extremeños, información que remonta a 1999 con grandes lagunas e imprecisiones” (López, 2004, p. 325). Hasta el estudio elaborado por el Consejo Económico y Social de Extremadura sobre la inmigración en Extremadura (C.E.S.E, 2003) se tenía que contar con los datos facilitados por el Observatorio Permanente de Extremadura que depende de la administración regional que no son tampoco fiables. Por ello, el equipo de los investigadores del Atlas se conformó con el censo de 2003 del INE.

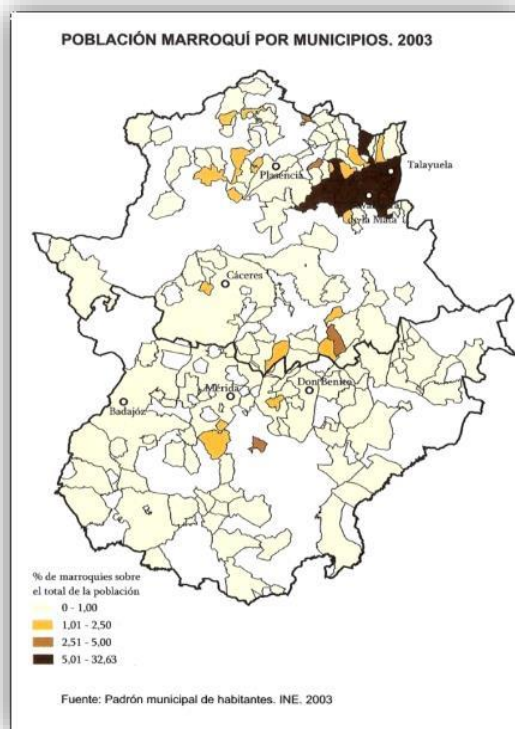
Si bien la presencia de los primeros inmigrantes musulmanes en Extremadura data de los años 70 y que consistía en los grupos de estudiantes becados procedentes del medio oriente, víctimas de los conflictos bélicos (Palestina y Líbano principalmente) para seguir estudiando en la Universidad de Extremadura, el verdadero auge de la inmigración musulmana, mayormente magrebí, empezó en el año 1992. Este aumento se explica por factores como el trabajo en el campo sobre todo el tabaco, que requería mano de obra numerosa y barata. Por ello el 75% de la población magrebí se instaló en las zonas rurales y sólo el 23% de los 9.312 censados en 2003 residieron en las zonas urbanas, o sea en los núcleos superiores a 10.000 habitantes.

Según el estudio del Consejo Económico y Social de Extremadura la religión más extendida entre los extranjeros en la región es la musulmana. El 64% de todos los extranjeros empadronados en Extremadura son de procedencia de países mayoritariamente de creencia musulmana seguidos por los cristianos católicos procedentes de Portugal y Iberoamérica. El 80% de los musulmanes encuestados se declaran practicantes.

La religiosidad de los inmigrantes en general está bien acogida por parte de la sociedad extremeña hasta el punto que el 80% de la población autóctona le parece bien que el inmigrante ejerce los ritos de su culto libremente, aunque este porcentaje se reduzca al 69% cuando se trata del colectivo musulmán. El origen de esta fobia reside en la construcción de las mezquitas, tema que trataremos más adelante en el presente estudio.

Antes de tratar el tema del islam en Extremadura creemos que la metodología exige abordar las características y las idiosincrasias de este colectivo musulmán en nuestra región. Si bien es de sobra sabido que este colectivo adquiere un denominador común consistente en la creencia musulmana, sin embargo, se caracteriza por una heterogeneidad tangible respecto a los países de origen o, mejor dicho, en cuanto a la nacionalidad. En Extremadura el colectivo musulmán se divide, grosso modo, en tres o cuatro regiones continentales, Medio Oriente, Asia, África Subsahariana y África del Norte.

Estos últimos son el colectivo mayoritario puesto que la nacionalidad predominante es la marroquí. La inauguración de la primera mezquita, a saber, la de Badajoz, abrió el camino a otros colectivos de musulmanes a seguir el ejemplo y por tanto “atreverse” a inaugurar más lugares de culto en la zona liderados por los marroquíes siendo éstos mayoría dentro del colectivo musulmán en todas las localidades donde haya mezquitas. Por ello no vamos a hacer hincapié en la tipología de las otras nacionalidades, aunque vamos a hacer algunas paradas en la idiosincrasia de éstas, sino vamos a conformarnos con describir al colectivo con más representación en la zona, en alusión al marroquí.



4 ANÁLISIS EMPÍRICO DE LA RELIGIOSIDAD DEL COLECTIVO MARROQUÍ EN EXTREMADURA

Caracterización general del colectivo

Generalmente el imaginario extremeño suele referirse a la comunidad musulmana mediante la atribución de su carácter islámico. La aplicación de atributos sociales culturales y religiosos por parte de un grupo mayoritario (el español) a otro minoritario (la comunidad musulmana) no suele ser neutra sino es un reflejo de la percepción que posee uno respecto a la identidad del otro.

No de extrañar que para defender dicha identidad y conservarla a salvo de cualquier intento de secularización en el occidente los fukahas (doctos en el islam) ortodoxos como Ibn Taymiyya e Ibn Hazm impidieron a la comunidad musulmana vivir y residir en el Occidente o lo que se denominaba entonces “Dar el harb” “tierra de guerra”. Se puede decir que es un hecho irrefutable que la mayoría de los musulmanes en Extremadura son musulmanes culturales en el sentido que son creyentes que expresan su fe como componente de su musulmanidad. Así que la oración adquiere un significado particular en comparación con el resto de los pilares del islam ocupando así un lugar central en la práctica religiosa musulmana puesto que se trata de un acto de acercamiento divino entre el creador y Dios.

Por ello, la apertura de una mezquita, para el colectivo musulmán extremeño, en un entorno ajeno religioso y culturalmente, provoca la reactivación o el fuerte retorno del sentimiento identitario musulmán. La mezquita para el colectivo musulmán en Extremadura se considera identificador y marcador identitario o seña de identidad puesto que se trata de un islam inmigrado en proceso de reconstrucción (El Quaroui, 2009)

A nuestro juicio, el meollo de la cuestión estriba en crear los soportes adecuados para sostener un proceso de transformación y adaptación a un nuevo entorno, el migratorio, teniendo en cuenta que se trata de una reproducción de una identidad heredada que es, en nuestro caso la musulmana en una sociedad cultural y religiosamente ajena, o sea no musulmana.

En este contexto lo que hemos observado es la producción de un retorno del musulmán con fuerza a las prácticas religiosas desconectándose casi con la sociedad de acogida que cuyas relaciones se reducen a su mínimo (trabajo y vecindad) integrándose y agrupándose en su comunidad religiosa en la que la religión musulmana es la base más significativa. Para dar crédito a esta observación basta con ver los agrupamientos de los grupos de varones musulmanes entorno de los locutorios o las tiendas de los paisanos, así como en las mezquitas a la hora de la oración.

A nuestro entender, basándonos en la observación participativa, la mezquita, como espacio religioso, social y cultural, supone una expresión tangible del apego del musulmán a su identidad cultural cuyo componente más destacado es el islam. Dicho de otra manera, es un espacio y un marco de recuperación de las referencias identitarias. En ella, la mezquita, los vínculos entre los componentes de la comunidad musulmana funcionan como nexos que pudieran proteger al musulmán inmigrado de la supuesta atracción y seducción aculturadora de

la sociedad de recepción con su cultura predominante conservando así el *modus vivendi* islámico del musulmán inmigrante.

Lamentablemente, en el debate sobre la integración del islam en la dinámica del proceso migratorio en la zona, se suele plantear la problemática en términos de seguridad olvidando que el islam como práctica religiosa y como cultura arraigada en el comportamiento individual y colectivo del inmigrante musulmán adquiere una fuerza patente de reconstrucción y reencarnación identitaria en un contexto no musulmán. Por ello, a la hora de contemplar y analizar el funcionamiento de las dinámicas culturales en el país receptor de la inmigración no nos hallamos ante el traslado únicamente de los cuerpos sino más bien de los símbolos, signos, imaginarios, prácticas y escalas de valores.

Según algunos investigadores, pensar que los colectivos musulmanes expresan mayor grado de religiosidad no es más que la reproducción del patrón cultural propio trasladado y aplicado en un contexto migratorio. Estamos convencidos que la praxis religiosa y ritual consistente en ritos y celebraciones de la comunidad musulmana en Extremadura no es, al fin y al cabo, que la manifestación y la reencarnación de una identidad colectiva que busca su propia fortaleza en un entorno diferente en lo cual la identidad se siente débil y amenazada.

Creemos que, en tiempos globalizados, igual que los nuestros, el concepto de la comunidad minoritaria adquiere un contenido tozudo ante los intentos de dilución en la comunidad culturalmente mayoritaria, por lo tanto, ante cualquier planteamiento que percibe la integración en términos absolutos la religiosidad se erige como elemento de resistencia identitaria que marca la naturaleza de los nexos culturales entre los componentes de la comunidad musulmana asentada en Extremadura.

Dicha comunidad se caracteriza por la diversidad del corriente y las diferentes escuelas jurídicas Islámicas que vienen marcado la historia del islam en todo el mundo donde exista esta religión.

Las corrientes musulmanas en extremadura

Ya hemos destacado que los musulmanes en Extremadura no beben de la misma fuente, a pesar de que la mayoría sigue el sunismo, existe una fragmentación que se expresa cómodamente, aunque el Corán, como única referencia sagrada a pesar de las diferentes interpretaciones teológicas, incita en el sentimiento comunitario consistente en la “Umma” (la nación) “los creyentes son hermanos” el Corán 49/10.

Aquí, nos referimos a la corriente mayoritaria, la sunita y la minoritaria chíí con sus derivaciones y afluentes. En cuanto a la primera, se puede decir, aunque carecemos de fuentes estadísticas fidedignas, que es la predominante con aproximadamente el 90% de los seguidores tanto dentro del total del colectivo magrebí y medio oriental como en una parte mayoritaria de los pakistaníes y el colectivo subsahariano.

Ante la ausencia de fuentes de índole cuantitativa, debido a la novedad y la virginidad del tema en cuestión, hemos recurrido a informantes de diferentes colectivos bien arraigados en nuestra región como los magrebíes que nos confirmaron que todos los musulmanes procedentes de esta zona son sunitas menos una persona de la zona de Beni Mellal que reside en Naval moral de la Mata que se convirtió al cristianismo, para ellos es un apóstata.

Hemos tenido la oportunidad de conocerle personalmente también. Me dijo en una conversación que ha tenido lugar en su trabajo de la Universidad Popular en Talayuela, que no le interesa trabajar una jornada completa y que vive en Navalmoral de la Mata, a 10 Km de

su lugar de trabajo. Me llamo la atención su rechazo de trabajar a tiempo completo sabiendo que con su sueldo de media jornada con familia a cargo no dará abasto. Según se cuenta por la zona se dedica a la propaganda y la difusión del cristianismo a través de una antena satélite que emite en árabe desde el Líbano y se baraja que de ahí saca algo más.

La construcción del imaginario religioso colectivo de los marroquíes con una religión musulmana bien arraiga no llega a asimilar que existan marroquíes de otra religión sabiendo además que es más que históricamente comprobado siempre ha habido religiones más antiguas que el islam en Marruecos como lo es el judaísmo, por ejemplo. Por lo cual al marroquí musulmán de a pie no le cuadra ser de nacionalidad marroquí y al mismo tiempo ser de otra religión que no sea el islam.

En cuanto al colectivo paquistaní, aproximadamente son 100 personas según nuestro informante que lleva residiendo mucho tiempo en la zona, vivía en Badajoz y se trasladó a Cáceres, que era una ciudad que no conocía este tipo de comida por la competencia. Este colectivo se dedica a la hostelería, en clara alusión a la famosa comida turca “Kebab” hasta el punto que se podría decir que es un negocio monopolizado por los pakistaníes.

La mayoría son sunitas igual que los magrebíes. Existe una minoría minoritaria de la corriente chiita y otros de la rama ahmadi que se concentra en el municipio de Don Benito de la provincia de Badajoz. Nuestro informante (H), paquistaní suní, de ahí viene el tono un poco adverso a esta rama, nos añadió que los miembros de este colectivo no se expresan como tal públicamente, sino que se entreconfesan y se identifican solamente entre los miembros del mismo grupo, quizá por seguir temiendo la represión que han sufrido en el país de origen por parte de los gobernadores de la mayoría suní.

Históricamente hablando, el asentamiento de esta amalgama de etnias y nacionalidades que abarca la comunidad musulmana en Extremadura data de los años ochenta, o bien por motivos de estudio como lo es el caso de los palestinos y los libaneses, o bien por razones económicas, o sea la dedicación, en el caso de los magrebíes, a la tarea agrícola sobre todo la recolección del tabaco o la venta ambulante para los hombres y hostelería, la prostitución, en el caso de las mujeres.

En cuando al colectivo paquistaní es más reciente y su asentamiento en las ciudades de la región ha conocido un aumento rápido debido al efecto reagrupación familiar y el éxito que ha registrado la comida Halal o Kebab. Dicho colectivo, según nuestro informante, se divide en Suní, Chí y Ahmadi.

La trayectoria migratoria del colectivo musulmán subsahariano, a su vez, parece al magrebí en cuanto a tiempo de antigüedad, pero la peculiaridad de dicho colectivo estriba en que su llegada a la zona se explica por el efecto mariposa, debido, igual que la primera ola de la inmigración marroquí, a la estructura tribal y familiar, para dedicarse a la venta ambulante, aunque hemos de destacar que hay un número bastante importante de jóvenes que llegaron, por razones humanitarias cuando la Junta de Extremadura aceptó acoger a grupos de menores no acompañados derivados de las Islas Canarias a centros de acogida de la región a través de convenios entre el Ministerio de Trabajo e Inmigración y la Junta.

Ello debido al desbordamiento de las Islas por la llegada de pateras y cayucos de todas las partes de África, lo que causó un colapso repentino y alarma social dentro de los isleños que, a su vez, obligó a las autoridades españolas a nivel central de buscar salidas a aquella situación de caos repartiéndolo a estos refugiados en todo el territorio nacional sobre todo a las zonas con menos población inmigrantes, a saber, Extremadura.

Aunque estos colectivos son minorías religiosas que manifiestan un cierto grado de aislamiento y de ensimismamiento respecto al resto a la comunidad musulmana no disponen de

una mezquita propia y comparten el mismo rito con el resto. No asisten a la mezquita todos los días, sin embargo, van los viernes y en los días de las fiestas como lo es la del fin del Ramadán y la del sacrificio.

Hemos de destacar también la presencia del colectivo español converso (neo musulmanes) que, según nuestro informante J.S afincado en Badajoz e hijo de converso, data de los años noventa o poco antes y que se calcula en más o menos 6 personas entre ambos sexos asentados en Castuera, Badajoz, Higuera de la Serena y Don Benito. Se puede añadir otros más que hemos tenido la oportunidad de conocer en Cáceres y Jaraíz de la Vera. Los motivos de la conversión, generalmente, suelen ser por parte de ambos sexos el casamiento o el matrimonio mixto con musulmanas o musulmanes.

Después de haber hecho este esbozo descriptivo sobre los componentes de la comunidad musulmana en Extremadura pretendemos, la metodología exige, hacer una parada sobre los lugares, mezquitas y oratorios, donde se manifiesta este islam diverso con dominación Suni.

Características de los lugares de culto en Extremadura

Por norma general las mezquitas en nuestra zona se caracterizan por la invisibilidad y la precariedad físicas del edificio, puesto que la comunidad que suele carecer de recursos económicos debido a los pobres salarios de los trabajadores en el sector agrícola o quienes cobran el subsidio por desempleo (PER), no tiene solvencia económica para que pudiera pagar el alquiler y mucho menos la compra de un local en condición con mejor ubicación. En cuanto a los comerciantes, que se han visto afectados por la crisis, son minoría y tampoco pueden aportar tanto.

Por ello, la comunidad siempre, la necesidad exige, intenta encontrar un local con menos costo con la condición que sea amplio.

En cuanto a la reforma y la rehabilitación se hace entre todos voluntariamente. El deseo, lo hemos comprobado en las conversaciones de los fieles, de la comunidad musulmana en Extremadura consiste en la compra del local y convertirlo en propiedad. Si bien algunas comunidades han podido alcanzar y realizar este deseo (Barbolla, 2008), la mayoría siguen en locales de alquiler. Excepto las mezquitas de Talayuela, Almendralejo, Casateja, Jaraíz de la Vera, Don Benito (que poseen sólo el terreno) y Badajoz, el resto está alquilado. Todo ello, tanto el alquiler como la compra, no hubieran sido posible sin la solidaridad intercomunitaria a veces a nivel internacional como es el caso de algunas comunidades que empezaron a recaudar dinero para comprar la mezquita. Visitando a otras comunidades en Francia, Holanda y Bélgica, un miembro del colectivo me explicó que para recaudar dinero para la compra de la mezquita los musulmanes de dichos países establecen un calendario durante el año, la gente interesada en la compra tiene que asistir en la fecha indicada de la recaudación. Existe una creencia, según el informante, que consiste en la idea de que cada metro cuadrado que compre el fiel de la superficie del local se convertirá a un terreno en propiedad en el paraíso. Ello, quizá para animar a los asistentes a comprar más metros y rápido. La continuidad del mantenimiento de los locales está garantizada por las aportaciones mensuales de los fieles, por las recaudaciones ocasionales a la ocasión de las fiestas o la misa del viernes, ello aparte de las notables contribuciones económicas de personas relevantes como los empresarios musulmanes que han adquirido una situación social y económica distinguida dentro del colectivo.

Estamos, totalmente de acuerdo con la observación de Moreras (2014), señalando que la ubicación de los oratorios suele estar en la planta baja de los edificios y en barrios o zonas cercanas a las viviendas o los negocios de los musulmanes para que pudieran cumplir con las cinco oraciones del día. También cuando añade, refiriéndose a los elementos que se reproducen en todas las mezquitas en cuanto a los servicios (la ablución), la sala de oración (*el haram*) que suele ser tapizada con alfombras o moquetas hasta las paredes. Además del *Mihrab*¹², que indica la *Qibla*¹³ y el *Minbar*¹⁴

Las mezquitas en Extremadura se caracterizan por la existencia de letreros o pintadas directamente en la pared de los nombres de las mezquitas que suelen tener nombres relacionados con el campo semántico de la jerga del Corán o al *hadith* (la tradición) como Mezquita An-nur, Arrahman, At-tuba (misericordia) etc. También llama la atención la ausencia de un elemento arquitectónico de la mezquita como lo es el minarete “*manara*” de donde el “*muecín*” llama a los creyentes a la oración, por lo cual se hace dentro de la mezquita. Ello se explica por el respeto a la vecindad y las normas de la convivencia. Otra observación que se da consiste en las dificultades técnicas para adaptar o transformar los locales a oratorios que generalmente no obedecen a las normativas municipales de seguridad porque inicialmente estos locales no estaban construidos por el uso público.



Mezquita de Majadas de Tiétar

¹² Es un nicho o hueco en la pared que indica la dirección de la Meca para que todos los fieles recen en esta sentido.

¹³ Está indicada a través del mihrab guiando el rezo del musulmán hacia la Meca para que su oración sea válida.

¹⁴ Un sillón de madera desde lo cual el imam pronuncia su sermón “Jutba” del viernes.



Mezquita de Cáceres



Mezquita de Badajoz Nur-Ad-darain



Fachada de la mezquita de Badajoz



Fachada de la Mezquita Campo Arañuelo de Naval moral de la Mata

Proceso de la apertura de las mezquitas en Extremadura

Antes de todo, llama la atención el claro desfase respecto al asentamiento del colectivo musulmán en los años 80 y la inauguración de la primera mezquita en la región, la de Badajoz, en los años 90. Ello se explica, al principio, por el escaso número de inmigrantes musulmanes cuya mayoría eran marroquíes que se dedicaban a la venta ambulante, la hostelería y la agricultura así como estudiantes procedentes del Oriente Medio, por lo cual no hubo un asentamiento duradero e intensivo como lo que ocurrió a partir de los años 90 cuando el mercado de trabajo, sobre todo en el sector agrícola, necesitaba mano de obra para la recogida del tabaco, espárrago, pimientos, cereza etc., razón por la cual la administración española inició las campañas de contingentes para regularizar y traer a trabajadores sobre todo de nacionalidad marroquí.

Es a partir de los años noventa, cuando la temporalidad de la mano de obra inmigrante de procedencia musulmana empezó a asentarse en la zona de manera intensiva y estructural que se inició el proceso con la apertura de la primera mezquita en Extremadura en la localidad de Badajoz (1997). No por el peso demográfico de la población y su nacionalidad de procedencia (marroquí) que estaba concentrada más bien en la zona del Tiétar sino por la existencia de un grupo de estudiantes que adquieren formación, conciencia religiosa y conocimiento burocrático, como bien hemos constatado anteriormente, en la Facultad de Medicina ubicada en la misma ciudad. Prueba de ello, que Adel El Najjar que promovió la apertura de la primera mezquita de la zona es un palestino que vino a estudiar medicina y acabó siendo, al no haber tenido éxito en los estudios, “imán” de la misma mezquita.

En Extremadura reside más de 19,243 musulmanes, Badajoz acoge 6.159 y Cáceres a 13.84 musulmanes según fuentes de UCIDEx (unión de comunidades islámicas de Extremadura publicadas en el periódico de Hoy del 23-09-2018)), la apertura de la primera mezquita en Badajoz (1997), fue seguida por las demás en toda la región hasta alcanzar 23 distribuidas en toda la geografía de Extremadura, Badajoz 1997, mezquita “An-nur” 2001 en Talayuela, Almendralejo en 2003, Naval moral de la Mata existen en 2004, Don Benito y Cáceres en 2007, Majadas de Tiétar en 2008, Casa tejada, Jaraíz de la Vera Losar de la Vera, Plasencia, Saucedilla en 2009, mezquita al Mansour de Barquilla de pinares y mezquita Al Farouk, abierta a raíz de una división entre el colectivo musulmán de Naval moral de la Mata en 2010, Monte hermoso, Rosalejo, otra en Almendralejo, Quintana de la Serena 2019 etc. recientemente inauguradas.

Todas estas mezquitas excepto la de Talayuela y casi todas de la provincia de Badajoz, están inscritas como comunidades islámicas pertenecientes a UCIDEx. Es cierto que llama la atención la absoluta ausencia de Feeri (Federación de Entidades Españolas Religiosas Islámicas) en la zona a pesar de que la mayoría de los musulmanes de la región son marroquíes, lo que pondría en duda, a nuestro juicio, el relativo prejuicio tan extendido en el debate y el pugilato respecto al islam en España, a saber, el predominio de Feeri sobre el islam marroquí en el país.

Hemos de señalar en este contexto que todas las iniciativas de apertura de mezquitas en la zona, excepto la de Badajoz, han sido bajo el patrocinio de grupos de personas de nacionalidad marroquí, no como una acción intencionalmente coordinada entre las comunidades de la zona sino como iniciativa localmente colectiva y espontánea que se inscribiría en el sentimiento religioso bien arraigado en el comportamiento social de la comunidad musulmana

que percibe la mezquita como seña de identidad y factor imprescindible de “orgullo” y autoestima colectivos que son unos de las bases emocionales de la construcción identitaria del colectivo.



Por ello, como hemos observado, una vez que se inauguró la mezquita de Talayuela en el año 1999 con iniciativa comunitaria totalmente marroquí le ha seguido a continuación la apertura del resto de los locales de culto. Ahora bien, hemos de descartar una cierta influencia del factor tribal, clánico o de grupos de influencia a la hora de abrir y dirigir una mezquita, prueba de ello la existencia de malentendimientos casi permanentes respecto al perfil del imán, la recaudación del dinero para los fondos del local o sobre el contenido del sermón del viernes o las competencias entre las personas con más influencia etc.

Estos conflictos los hemos observado en varios municipios, el caso más extremo es el antecedente de la división de la mezquita de Navalmoral de la Mata en dos mezquitas a saber “Al Farouq” y “Campo Arañuelo”, de Almendralejo por las razones anteriormente citadas o últimamente la división producida en Don Benito.

No es de extrañar destacar la existencia de estos factores puesto que los hemos observado en el propio campo de investigación por haber sido actor y agente social en la zona no sólo en el campo religioso sino también en lo laboral, por ejemplo, a la hora de formar “la cuadrilla” para la recogida del tabaco. En este caso la elección de los miembros del equipo de trabajo colectivo se basa prioritariamente en “criterios” de pertenencia tribal o regionalista más que en otros.

Es de destacar, a pesar de que no manejamos datos cuantitativos al respecto, que se puede detectar, a simple vista, el predominio, en Extremadura, de dos rasgos de pertenencia regional de origen marroquí, la de procedencia del este con capital en Oujda y otra de la región suroeste (las llanuras de Tadla) con la ciudad de Beni Mellal como capital; por lo tanto, hemos de poner el énfasis en la clara existencia de esta polarización regional tanto en la formación de las juntas directivas de las mezquitas como en la estructura poblacional de los fieles musulmanes marroquíes de la región, Es decir, estamos ante una muestra del islam marroquí popular y rural.

Ha de señalar, por añadidura, la movilidad de las ubicaciones de los lugares de culto que ha sido muy limitada puesto que la mayoría de los edificios siguen en el mismo sitio inicial excepto las mezquitas de Badajoz, Talayuela, Majadas de Tiétar y Jaraíz de la Vera, Villanueva de la Serena, uno de Almendralejo, Navalmoral de la Mata por motivos de compra, ello debido a que la estrategia de la comunidad, a la hora de adquirir o tener en propiedad un edificio para convertirlo a lugar de culto, suelen elegir locales de bajo coste puesto que el poder adquisitivo del propio musulmán.

En este contexto de la compra de las mezquitas nos parece oportuno añadir que las aportaciones económicas de los contribuyentes no se limitan en las recaudaciones de los fieles de la misma comunidad de la localidad, sino que les traspasa para llegar a comunidades musulmanas no sólo de la región en cuestión sino a otras de ámbito internacional. Para argumentarse mejor sobre el desarrollo de este proceso hemos acudido a una fuente fidedigna que es el presidente de la Comunidad Islámica de Cáceres M.A.B quién nos informó que este tipo de recaudación se desarrolla en dos niveles distintos.

El primero, a escala regional, se realiza a través de mensajeros de la comunidad interesada en la compra de la mezquita que se desplazan hasta otros municipios donde haya lugares de culto después de avisar a la junta directiva una o dos semanas antes de la visita. El viaje o la gira suele efectuarse los viernes, día sagrado que tiene una importancia espiritual especial para el musulmán por ser día de misa en lo cual, por lo tanto, se aglomera la multitud de los fieles del municipio y alrededores, así podrían aprovechar esta ocasión para recaudar lo máximo posible de cantidad de dinero.

La escena empieza cuando uno de los mensajeros se levanta al finalizar la oración, pero antes que se marchen los asistentes a la misa haciendo una introducción breve que suele ser un versículo coránico que incita al musulmán a solidarse y aportar siempre que pueda en la apertura de una mezquita siendo esta casa de Dios y por lo tanto Alá compensará a aquel creyente que contribuya en ello con reservarle un sitio en el paraíso.

En cuanto a nivel internacional, añade nuestro informante, que ha vivido la experiencia de la recaudación de la compra de la mezquita de Cáceres que no tuvo éxito, que este proceso empieza por la elección de los voluntarios de la comunidad que demuestran disposición a estar fuera, lejos de sus familias aproximadamente un mes, puesto que la gira, en este caso, consiste en hacer varias paradas en diferentes mezquitas de un país europeo que suele ser Francia, Bélgica o Holanda.

El hecho de dirigirse a uno de estos países y no a otro se explica por el peso demográfico y la riqueza económica de la comunidad musulmana en dichos países, por ello, la mayoría de las comunidades que quisieran comprar mezquitas en todo el continente europeo tienen que visitar esta “meca” de los fieles. Por esta misma razón, a diferencia de la regional, la cita de presentación de la misión que se encargue de pedir la recaudación suele reservarse aproximadamente un mes antes por la larga lista de espera de los recaudadores que proceden casi de todo el mundo.

Nuestro informante cuenta que el proceso es semejante al anterior con la diferencia, puesto que la misión tiene que pasar las fronteras, de llevar un justificante o talón para poder justificar la fuente del dinero recaudado. Así se evita tanto las complicaciones de la seguridad consistentes en las sospechas policiales que se intensificaron últimamente con el fenómeno del terrorismo islamista, como servirá como comprobante irrefutable a la hora de entregar el dinero a la junta directiva de la mezquita objeto de la recaudación.

Llama la atención al observador la multitud de mezquitas abiertas, veintitrés, en solo un poco más de una década. La mayoría son locales alquilados, rehabilitados con fondo propio, sin embargo, es de señalar que existe una tendencia y un deseo común de compra de los lugares de culto, prueba de ello que ya algunas comunidades no solo han comprado los locales como hemos señalado anteriormente.

Este proceso y está dinámica se explica por la existencia de una tendencia consciente o inconscientemente de asentamiento colectivo en la zona, como argumenta Moreras:

la existencia de una mezquita nos puede estar indicando el grado de estructuración y asentamiento del colectivo, en otra, la apertura de este espacio puede responder a un intento de cohesión comunitaria. De igual modo, es importante atender a la evolución cualitativa del colectivo, como un factor interno que propicia la apertura de una mezquita para responder a las demandas que acompañan la instalación de los núcleos familiares musulmanes. (Moreras, 1999, p. 184)

En nuestra investigación de campo realizada en la zona, hemos detectado estas observaciones en el campo a través del discurso de los informantes, grupos de discusión (53 informantes) y entrevistas en profundidad a Imanes (17) de la región, actores imprescindibles en la aproximación de esta realidad.

Los creyentes

Categorización

A continuación, tratamos las categorías, que se corresponden con las características socioculturales en el análisis de los grupos de discusión para describir la religiosidad del islam marroquí en Extremadura

El Marabutismo

Este fenómeno está más extendido en el mundo rural que el urbano. En nuestro trabajo de campo hemos preguntado a nuestros informantes sobre su percepción de esta creencia partiendo de la evidencia de que nuestra muestra proviene de la misma cultura y religión en la cual se considera a los santos no como muertos sino seres vivos en sus marabús, actúan e intervienen en los acontecimientos de la historia. Es decir, de sus historias, aunque se nota

bien evidente, que últimamente, esta creencia está perdiendo fuerza en nuestra muestra en comparación con los antepasados.

Mawasim (romerías)

Lo mismo se puede decir respecto a los “Mawasim”. A través de nuestros informantes, hemos observado que la tendencia oscila entre lo emocional y lo religioso hasta el punto que muchos dejan sus negocios para asistir al moussem del santo de su tribu. Se observa que hay una indiferencia generalizada respecto a este evento debido a lo que hemos comentado respecto al Marabutismo, Es decir el cambio social que ha afectado a la religiosidad en el mundo rural.

Zawaya

Todos los miembros de la muestra tienen un conocimiento aproximadamente de esta institución religiosa secular en la sociedad marroquí por su reputado rol en la conservación del tradicionalismo. En nuestro trabajo se observa que esta más bien presente en la mentalidad y la socialización de los informantes de procedencia rural (los aduare) en donde la zawiya se dedicaba a difundir una religiosidad popular conforme a la percepción o cosmovisión del campesino marroquí objeto de nuestra muestra sobre todo la primera generación.

Sharaf o sharifismo (nobleza)

Es un fenómeno tanto urbano como rural, árabe como bereber. Este fenómeno ha llegado a tener su particularidad en la sociedad marroquí puesto que no como en el Oriente en donde se refería a los descendientes del profeta sino a aquellos que pueden acreditar la pertenencia biológica a un santo que a su vez presume ser de la descendencia del profeta. De la misma manera que las categorías anteriormente citadas todos los informantes reconocen la presencia del sharaf como creencia en la sociedad marroquí. Ahora bien, casi todos, menos uno, ya no dan credibilidad al fenómeno por haber convertido en negocio para “comprar” un estatus de prestigio en la sociedad para conseguir intereses personales.

Los Ulema

El cuerpo de los Ulema (Doctos en el islam) ha sido y es un elemento importante en la sociedad musulmana en general y la marroquí en particular durante toda la historia. Los Ulema se consideran unos de los detentadores del poder espiritual y político del país puesto que la fe y la ley son indisociables en el islam. Hemos plantado este tema en nuestro trabajo porque se consideran guardianes de la fe que velan sobre la sagrada Sharia. Por ello, hemos observado que la gran parte de la muestra sobre todo los rurales, guardan un gran respecto a esta categoría porque se identifican ambos con la misma fuente del tradicionalismo.

Sihir (magia o Brujería)

En árabe se denomina “sahr” y el brujo “sahir”, en árabe dialectal “sehhar”. Esta categoría es muy arraigada en la mentalidad popular del marroquí en general y los procedentes de zonas rurales en particular, debido a que es una práctica que existió antes del islam. Por ello, casi todos los informantes creen profundamente en ella, menos los jóvenes que manifiestan algún rechazo al respecto.

Ar

Es un valor que consiste, en la cultura tradicional marroquí sobre todo en el mundo rural, en el caso de conflictos o peleas entre tribus o familias en rogar a la víctima matando un cordero delante de su casa para que se derrame la sangre con toda la simbología que conlleva aquello, o a veces solo con la intervención de personas de edad avanzada y con mucho prestigio y estatus en la tribu o el barrio. Como se observa en la muestra, ya está perdiendo de valor y cada vez se practica menos.

Satanismo

No hay duda que la creencia de los marroquíes en el satanismo es más que comprobada de la misma manera que la existencia de los ángeles, porque ambos vienen citados en el libro sagrado, el Corán. La creencia popular considera al satán o el demonio como fuente del mal, con lo cual hay que buscar la mejor manera de cohabitar con el yin para evitar las enfermedades y complicaciones en la vida. Por ello, el imaginario marroquí ha establecido reglas para evitar el daño que puede causar a la persona

El mal del ojo (Al Ain)

El mal del ojo es un elemento o una creencia destacada en la cultura o la religiosidad popular del marroquí en general. El mal del ojo, según la creencia, puede afectar a los hombres, los animales; es capaz de destruir cualquier objeto o sujeto además provoca la enfermedad, la muerte, conflictos entre familiares, vecinos o amigos y hasta arruinar a un comercio etc. El mal del ojo se denomina en árabe “ain” que significa ojo o “nazra” que quiere decir mirada. La persona que posee esta fuerza se llama “ma ’ian”, es decir cuando se fija en una persona u objeto que le guste con envidia le causa daño

La mezquita

Es un lugar donde se practican las oraciones y se reúnen los fieles musulmanes. En Extremadura, la Mezquita se considera no solo un lugar de culto sino también un espacio de encuentro del colectivo musulmán inmigrante para cumplir con sus obligaciones religiosas e intercambiar la información. Se considera vital para los fieles inmigrantes marroquíes que residen en un entorno no musulmán. Para el inmigrante marroquí crear una mezquita es una necesidad para poder ejercer su religiosidad y reproducir su identidad religiosa y cultural en un entorno cristiano.

La alimentación Halal

Decir de alguien, siempre que sea musulmán, que no distingue entre lo halal (lícito) y lo haram (ilícito) significa al fin y al cabo que ignora las reglas de la sharia musulmana basada en el Corán. En el contexto del islam migratorio marroquí en la región, lo ilícito, lo prohibido y lo halal, lo permitido son dos términos antagónicos. Dichos términos o categorías se aplican en el libro sagrado tanto en los seres como en las cosas. Entre dichas cosas encontramos los alimentos como la carne del animal muerto, la sangre, el alcohol y el cerdo.

La figura del imán

La figura del imán es fundamental en la práctica religiosa del musulmán en general y en la tierra de inmigración en particular. No se puede entender una mezquita, de ninguna manera, sin imán. El imán desempeña multi funciones en la comunidad musulmana, es decir dirige la oración, organiza y orienta las prácticas, etc. En Extremadura, ante la escasa posibilidad de encontrar un Imán con un perfil igual que lo del país de origen, la comunidad de los fieles suele conformarse con una persona del colectivo, trabajadora en general y que se dedica al “imamato” voluntariamente. Dicha persona debe de obedecer a ciertos criterios. Se elige dentro de los más estudios religiosos tengan, con un nivel académico elevado y con una edad madura.

La gestión de la muerte

La muerte es, en otra expresión, un retorno a los orígenes como única destinación para el difunto. La muerte en el contexto migratorio es una preocupación para todos y cada uno de los inmigrantes de religión musulmana debido además del duelo y el dolor del colectivo y las familias que causa, plantea la toma de decisión respecto al lugar de enterramiento y la celebración del proceso ritual conforme a las pautas culturales y religiosas del colectivo a quien pertenece el difunto.

La sexualidad

En el islam la relación sexual se hace en el marco del matrimonio siendo éste contrato que permite al hombre disfrutar sexualmente de la esposa y formar una familia. Es lo que se denomina en la sharia “nikah” que es la unión carnal. El “nikah” o el acto sexual en el islam viene condicionado por un proceso ritual de purificación o ablución porque la eyaculación o el semen se considera suciedad (la yanaba) que requiere no solo higiene sino purificación “tahara” que no se limita solamente en lo corporal sino también en lo espiritual. Es decir, la unión de dos fuerzas, lo sexual y lo sagrado.

El peregrinaje

La importancia del peregrinaje (Hayy) a la meca estriba en que es un pilar, quinto pilar, del islam. Para todos los musulmanes la “Kaaba” o “bayt allah” (casa de Dios) o “bayt al haram” simbólicamente es el lugar más santo de los santos a lo cual se dirige la “umma” en la oración en todas las mezquitas cuyos mihrabs (nichos excavado en las paredes de las mezquitas) están orientados hacia la Meca. Ésta es el centro espiritual del mundo musulmán, se considera también la ciudad/símbolo porque es el lugar del nacimiento del profeta en donde se reveló el islam. El musulmán la debe de visitar una vez en la vida siempre que pueda física y económicamente.

El status de la mujer

Ha de señalar que no hemos incluido, como bien se observa, a la mujer en la muestra, salvo en el caso de los jóvenes, por motivo del rechazo de los hombres, padres o esposos, en tener contacto (entrevista) con un hombre extranjero de la familia. Con lo cual no ha sido posible incluir y tratar la postura de la mujer en la entrevista y por lo tanto conformarse específicamente con la visión del hombre.

Para el hombre, la mujer se considera “Awra”. Es decir, que el concepto que tiene respecto al cuerpo de la mujer consiste en un objeto de seducción. En el imaginario árabe musulmán la mujer se considera “awra” que procede de la palabra ceguera. Es decir que algunos corrientes rigurosos en el islam, está bien extendido en la mentalidad del marroquí, consideran a cada parte del cuerpo de la mujer, menos la cara y las manos, objeto de seducción y provocación al deseo del hombre a través de la mirada, con lo cual hay que taparlo totalmente.

El matrimonio o noviazgo mixto

En un contexto diaspórico que la religión se considera un parámetro o criterio a la hora de elegir a la pareja, porque es el momento en lo cual se plantea las fronteras culturales y etno religiosos. Esta observación es más que clara en el colectivo marroquí musulmán puesto que la mayoría sobre todo la primera generación tanto en Europa como en Extremadura, zona de nuestra investigación, suele contraer matrimonio con parejas de su propio grupo etno cultural que se explican por las preferencias familiares que casi exigen la endogamia que conlleva, consiente o inconscientemente, la conservación de la homogeneidad de la identidad religiosa.

La enseñanza de la religión musulmana en la escuela pública

Ante la presión cada vez más visible de demandas de parte de las religiones minoritarias que eran hace poco ignoradas y que ahora manifiestan reivindicaciones para estar presentes en el espacio público, por lo tanto, la escuela donde estas religiones minoritarias, el islam es una de ellas, interpelan a la religión mayoritaria dominante al reconocimiento de su espacio poniendo en cuestión el Estado democrático mismo.

Los medios de comunicación

Respecto a los medios de comunicación de masas y nuestro colectivo es más que notable la presencia de la parabólica como medio y elemento de mediación en el espacio privado o familiar. Este hecho o constatación significa que el uso de este medio de comunicación en el seno de las familias marroquíes en Extremadura, como bien lo afirma los informantes, indica

el apego y la conservación de la cultura de origen en sus formas tanto lingüística como religiosa.

La relación con el vecindario

Hemos de confirmar una realidad, que es ya una evidencia, es que la población inmigrante marroquí ha incrementado en los últimos años a nivel nacional generando una repartición poblacional y territorial conforme a la actividad económica y la mano de obra requerida en cada comunidad, ciudad y barrio. A nosotros, en nuestro trabajo etnográfico, nos interesa más bien la última escala que es el barrio porque en esta unidad de asentamiento donde se puede observar la percepción y la reacción de los vecinos autóctonos hacia el inmigrante dependiendo de la presencia o la proximidad de este colectivo.

La relación con las Instituciones o la integración institucional

La política migratoria en España se caracteriza por la heterogeneidad autonómica y territorial. En la actualidad la gestión de los flujos migratorios compete a las CC. AA sobre todo en lo que se refiere a la integración social, es decir, los servicios sociales, sanidad, educación, empleo y vivienda, áreas que se comparten en ocasiones con las administraciones locales, dentro del marco que establece la política migratoria del Estado central

El asociacionismo sociocultural musulmán

El asociacionismo inmigrante estriba en afrontar las dificultades que suele encontrar el inmigrante a la hora de llegar al país de destino en el proceso de asentamiento, lo que le permite evitar el aislamiento social y la soledad y encontrar un marco referencial y cívico que le facilite una integración efectiva en un entorno que se percibe al principio como culturalmente ajeno de la sociedad de acogida.

El impacto de la crisis económica en el colectivo marroquí musulmán

La crisis económica de 2007 en España tuvo un impacto en la población vulnerable sobre todo en los grupos sociales en situación económica y social precaria como lo es el colectivo inmigrante en general y el marroquí, segundo colectivo en número, después del rumano, en particular. Los primeros síntomas de dicha crisis se notaron en sectores como lo laboral con el estancamiento de la creación de los puestos de trabajo a partir del año 2007, lo que afectó la actividad económica en general.

La identidad religiosa del colectivo marroquí musulmán en Extremadura

La identidad religiosa del marroquí en el contexto migratorio está ligada íntimamente, de manera u otra, a la particularidad de las manifestaciones religiosas en general, y de las prácticas en particular. Estas idiosincrasias de las vivencias religiosas ha hecho que antropólogos (Rachik, Geertz, Eickelman etc) hablan de “un islam marroquí”. Este atributo, marroquí, tiene su explicación en el contexto histórico y sociológico de la formación y la evolución de dicho islam. Geertz afirma al respecto

El periodo de la formación de la nación y del islam marroquí (sic) entre 1050 y 1450(...) Urbanos y rurales no viven en mundos culturalmente diferentes. Sociedad rural y urbana son variaciones de un mismo sistema cultural. Esta homogeneización es debida a una interacción continua entre las ciudades y las tribus. (en Rachik, 2016, pp.525-539)

Aclarando esta relación culturalmente dialéctica entre ciudad/tribu, Geertz ha vuelto a hacer el énfasis en que el soporte que sustenta este Marruecos cultural estriba en las tribus y no en las ciudades:

la característica fundamental de este Marruecos, es que el centro de gravedad cultural no se ubica, como puede parecer, en las grandes ciudades sino en las tribus móviles y agresivas (...) Son tribus las que marcaron los primeros pasos de la civilización islámica en Marruecos, para dejar sus huellas en sus mentalidades (Geertz en Rachik, 2016, pp.525-539) (la traducción es mía).

Otro antropólogo, Westermark, finales del siglo XIX, describiendo la religión practicada por “los moros” “The Moors” según sus palabras, dice:

Este país es verdaderamente interesante que no puedo renunciar. Lo he explorado en todas las direcciones y he recabado mucha información respecto a la religión del pueblo, quiero decir, sus religiones efectivas, sus creencias en los espíritus, la magia y los santos (Westermark, 1898, en Rachik, 2012, p89).

Con lo cual, Westermark insiste, igual que otros, en su trabajo de campo, en describir los componentes de la identidad religiosa de los marroquíes, a través de la observación participante, que se basa en la creencia en los malos espíritus, los santos, la magia etc. Hemos de resaltar que la religión está muy arraigada en la mentalidad del marroquí, hasta que un arabista como Alfred Bel afirma al respecto:

Existen pocos países en la cual la religión tiene un papel que ha marcado su civilización, un control potente sobre la sociedad y una gran influencia en su historia política. Los movimientos populares, las luchas y las revoluciones desde la avenida del islam a este país, tuvieron como causa, a veces como pretexto, la religión. Es que ésta (la religión) influye en toda la existencia de su población(...) Aquí, verdaderamente, los muertos mandan. (Bel, 1939, p.9 en Ayadi y otros, 2007, p.13) (La traducción es mía)

La identidad religiosa de los marroquíes ha sido, también, objeto de la historiografía colonial que insiste en el status de los “Ulemas”, y el status social de los “shorfa” que lo compara con la nobleza de la Europa medieval. También el lugar de los santos en la sociedad marroquí.

Otro componente de dicha identidad ha sido objeto de aproximación del antropólogo Eikelmann en su obra “Moroccan islam” en el año 1976 partiendo del trabajo de campo en un pueblo pequeño donde está ubicada una de las Zawaya importantes como la zawiya “charqawiya”. En dicho estudio ha hecho hincapié en el papel del marabutismo en la realidad social marroquí (Ayadi y otros, 2007).

Nuestra investigación pretende descubrir cómo la identidad religiosa de los inmigrantes marroquíes, que se basa en lo que se denomina el “islam marroquí” o el islam popular bien arraigado en el mundo rural más que el urbano (aunque, como dice Geertz que ambas versiones de dicho islam son solamente variaciones culturales de la misma religión) se expresa o se adapta al contexto migratorio. Como hemos observado anteriormente en las tablas, la mayor parte de nuestra muestra de grupos de discusión son de origen rural (70, 59) del total, con un nivel de estudio que oscila entre lo básico y secundaria.

Hasta los procedentes de las zonas urbanas son emigrantes o hijos de emigrantes del campo a la ciudad dentro del propio país por motivos económicos. Por lo cual han sido socializados en esta identidad religiosa que se basa en las características que hemos mencionado anteriormente. Prueba de ello, es que nos disponemos de análisis y estudios empíricos

que acreditan y confirman el conservatismo religioso de las zonas rurales y su apego a la tradición, sabiendo que no existe tanta diferencia entre la ciudad y el campo al respecto. Ayadi y otros lo confirman:

83,8% de urbanos y 87,9% de rurales creen en “los jinns” (Satan). Lo mismo se puede decir respecto a la magia o brujería (sihr) (81,5% contra (89,6%) y el mal del ojo (87,9%) contra (93,55%). La particularidad de esta creencia es que están fundadas en la gran tradición (islam) y la pequeña tradición (costumbres locales) (...) la “ziara” (visita de los marabús) se practica más bien en la zona rural que la ciudad 40,6% y 23% respectivamente, aunque sabemos que el 47,8% de los rurales están en contra de la ziara contra 65,7% de los urbanos porque la consideran ilícita (haram) (Ayadi, 2007, pp. 88-89)

Por todo lo expuesto anteriormente hemos elaborado un guión que abarca preguntas sobre lo que consideramos elementos o componentes de la identidad religiosa o la percepción que tiene el inmigrante marroquí musulmán en Extremadura respecto a dicha identidad que bebe del islam marroquí. En el guión hemos formulado 28 preguntas que tienen como objetivo investigar cuatro ejes respecto a la religiosidad de dicho colectivo en la región.

1. Características sociodemográficas y profesionales de la muestra
2. La identidad religiosa del colectivo en Extremadura
3. La práctica o la vivencia religiosa
4. El proceso de aculturación o secularización

Como hemos abordado el primer punto con sus correspondientes tablas anteriormente, así como la identidad religiosa como segundo punto, nos queda por desgranar los elementos de dicha identidad que vamos a describir a continuación con los verbatims que reflejan las percepciones y las representaciones que tienen los informantes al respecto.

Ha de resaltar que la identidad es fruto de un proceso dialéctico de construcción y reconstrucción a través de la historia, que se conecta, estrechamente, con las características y las idiosincrasias del grupo étnico o humano en un espacio y tiempo determinados. También se puede definir como etiquetaje social que se puede atribuir a miembros de un grupo que se le autoadjudica o se le atribuyen otros. Sin duda la inmigración es un elemento que contribuye en la configuración de la identidad, lo que, por lo tanto, altera, en un contexto diaspórico, tanto la identidad colectiva no solo de los inmigrantes sino también la de los autóctonos o la sociedad receptora. En este contexto, el sistema de creencias religiosas y las prácticas que de él se derivan se consideran como herramientas que dan significado a la nueva realidad marcada por la alteridad que suele caracterizar a los grupos religiosos en el contexto migratorio. La práctica religiosa no es vista únicamente como un referente de identidad, sino como parte de un sistema de creencias complejo, que implica formas específicas de concebir y actuar en el mundo. En este sentido, el análisis de las creencias y prácticas religiosas vividas en contextos transnacionales resulta primordial para comprender la experiencia de vida de quienes transcurren en dicho espacio. (Ortiz y Guadalajara, 2018, p. 20)

Sistema de creencias

El Marabutismo

Lo que se denomina en el islam marroquí “ziara”. “El término santo está utilizado como sinónimo al término marabú, que lo han manejado algunos investigadores occidentales. Los términos utilizados por la sociedad marroquí, árabe y bereber, que son “jeque”, “Wali”,

“shrif”, “saleh” y en bereber “Agourram, en dialecto marroquí se denomina simplemente “shrif”. Para nombrar a un santo los marroquíes utilizan las locuciones siguientes: “sidi”, o “sayidi”, que quiere decir “Señor”. La población marroquí árabe utiliza “chrif” que le llaman “muley”. Citamos el ejemplo el más antiguo santo de Fes y de Marruecos llamado “Muley Driss”.

Doutté (1900), uno de los veteranos investigadores en el islam Magrebi dice hablando de la etimología de la palabra marabutismo que procede de “Marbut” que significa “atado” o “encadenado” y también de “Ribat” que son de fortalezas edificadas en las fronteras de los imperios musulmanes, es una forma de Yihad (Doutté, 1900). Con el tiempo la palabra marabú cambio de sentido ampliando su significado para designar en la zona del Magreb “santo”. Este concepto remita a la palabra árabe “ouali” que significa aquel que se somete a Dios y que Dios le acordó su favor

En este sentido la palabra ouali significa santo por excelencia; que se usa normalmente como acepción en el lenguaje del Magreb (Doutté, 1900, p. 35).

Goldziher afirma que

El ouali es aquella persona que Dios llama sin ninguna necesidad a ella, la llama al éxtasis por sus estudios religiosos, por su conducta piadosa o por sus prácticas y ejercicios místicos [...] la “Wilaya” (estado de Wali) conlleva el don de los milagros, la facultad de disponer de fuerzas de la naturaleza (pp.287-288).

El marabutismo es una práctica ritual religiosa popular muy conocida en Marruecos sobre todo en el mundo rural, es una creencia sagrada arraigada en la mentalidad de muchos. Respecto a nuestros informantes la gran mayoría sí que cree en el Marabutismo, lo han vivido como fenómeno en persona, pero se lo creen hasta cierto punto, se nota que, al contrario de los antepasados o los padres, hay una cierta racionalización de esta práctica o creencia.

“Se le puede mirar desde tres ángulos: 1. Desde el sufismo, o sea los sufíes creen que el enterrado era un hombre piadoso, religioso, consciente totalmente como si fuera vivo etc., con lo cual puede satisfacer sus demandas, sus seguidores no aceptan que se ridiculice al marabú porque consideran como si se lo hiciera en presencia del santo 2. El Laicismo, considera que la persona una vez muerta ya es agua pasada hay que olvidarle y 3. Los moderados, consideran que la tumba o el marabú se deben respetar, pero no creen en la “baraka” o el don o los milagros del santo. Todo el mundo trata el tema del Marabutismo desde estos tres niveles” (Inf 6)

“Es de destacar que los marabús son un fenómeno que existe puesto que vayas donde vayas en el país de origen encuentras marabús, Buya Rahal, Sidi Ali, Sidi Nasser etc, me acuerdo que cuando llegaba la fecha de la romería (mawssim) del santo o el marabú todas las familias se trasladan a vivir en tiendas durante una semana. Nosotros tenemos un marabú con su romería etc. que se llama Sidi Nasser. Al llegar a la edad adulta me di cuenta que aquella persona enterrada en el marabú se acabó al fallarse y solo se le recuerda por sus actos como hombre del bien que era y esta. ¡He escuchado varias veces a mujeres dirigiéndose al marabú, o sea a la tumba de Sidi Nasser al lado de mi casa, “O Sidi Nasser! yo te pido y tú, a tú vez, pide a Alá”, o sea lo utilizan como intermediario ante Alá. Por ello, yo no creo en los marabús porque no sirven para nada. Tienen sus raíces en la época preislámica. Si existiera el marabú como lo imagina la gente, o sea con poder mágico etc. sé que levante ahora mismo para combatir lo que hacen los visitantes encima de su tumba, a saber, beber alcohol,

prostituirse etc. Entonces son ritos paganos que te alejan del camino recto del islam y que se utilizan en países musulmanes para combatir el despierto y el reformismo religioso” (Inf 7)

Hemos de destacar que excepto un porcentaje de 5,76 % de la muestra cree en el marabutismo, el resto casi 94% no cree en este fenómeno, aunque reconocen su existencia como creencia arraigada todavía en la sociedad marroquí. Este dato coincide con la observación de Ayadi y otros (2007, p. 89) la “ziara” (la visita de los marabús) queda una práctica rural, pero ya no está compartida por la mayoría de los rurales. Los motivos que explican la desaparición de la ziara indican un acercamiento a nivel de los valores religiosos entre el campo y la ciudad.

Como bien lo indica el (Inf 36):

“Yo, personalmente no estoy de acuerdo con este fenómeno a pesar que he visitado a marabús y los visito todavía porque nuestros padres nos exigen llevarlos a tal o tal marabú. (...) No incito a la gente que no lo haga tampoco que lo quemem. Por mi parte respeto total “

El descreimiento respecto al marabú ha dado lugar incluso a historietas tradicionales como la que el (Inf 36) relata, y que probablemente corresponde a una historia tradicional de su pueblo:

“Me acuerdo que la época de la colonización francesa a mi región hubo un colono médico francés al lado de un marabú a lo cual venía las mujeres entre ellas mi madre, a visitarlo para pedirle que tuvieran hijos, que echara a Francia del país etc. Él sabía el árabe, dejaba su consulta y se acercaba para escuchar lo que decía aquellas mujeres. Tenía finca donde trabajaba marroquíes quitando la hierba y que le robaban. Al escuchar a las mujeres pidiendo al marabú, él también les imitaba para que la “baraka” del marabú le ayudara a localizar a los ladrones. Un día las mujeres le pillaron destruyendo al marabú con un tractor, empezaron a protestar y le preguntaron por qué lo hacía, les contestó que el marabú ha satisfecho todas las demandas tuyas, hijos, echar a Francia, menos sus demandas de localizar e identificar a los ladrones, con lo cual había que acabar con dicho marabú (risa)”.

O el (Inf 51) que dice

“Actualmente cuando mi madre me pide hacerle el favor de llevarla a visitar a algún marabú se la llevaba, la acompañaba hasta dentro porque es mi madre. El Santo del marabú suele ser una persona que en su vida hizo obras de caridad, era piadoso, religioso etc. que merece nuestro respeto hasta ahí. Pero llegar a pedirle o rogarle que te haga milagros, siendo un cadáver, no, no lo admito.”

Este cambio social se explica por “la concepción reformista que está produciendo en el mundo rural(...) la homogeneización de las actitudes religiosas se hace por la extensión de una religiosidad urbana y el retroceso de prácticas rituales tradicionales rurales” (Ayadi y otros, 2007, 89). Ello se lo puede observar en las afirmaciones de adultos y jóvenes.

El (Inf 19) del grupo de los jóvenes dice:

” Si, en el pasado se entendía este fenómeno, pero ahora ya no va con el espíritu de nuestros tiempos actuales. Ya sabemos que todavía existe y que hay mucha gente que lo practica, pero yo personalmente no”

O el (IN25)

“(Al principio han encontrado dificultad en entender el fenómeno) Si, he acompañado a mi familia algunas veces, pero no creo en este fenómeno porque el enterrado en el marabú es una persona normal, o sea no es profeta etc. Es el Marabutismo, a mi juicio, que creó el paganismo en la época de Noé. Hubo 6 santos, al fallecerse Satán ánimo a la gente a visitar sus tumbas para recordarles. De ahí viene la idea y la prohibición del islam de creer en ellos.

Hemos observado que hay otros casos que reconocen que creen todavía en este fenómeno:

“Es algo que no se puede negar, pero el problema está en la naturaleza ritual de lo mismo. Una cosa es creer en la persona enterrada en el mausoleo como persona culta, religiosa y del bien y otra cosa las visitas que se le hacen a la tumba. Yo personalmente creo en el Marabutismo”

Sharaf (“la nobleza”)

Le Sharaf es el adjetivo que se atribuye a un Sherif (plural shorfa) que es la palabra dialectal de shurafa en árabe clásico. Son descendientes de la hija del profeta Fátima zahra, por lo tanto, del propio Mahoma. “Le sharaf significa literalmente la nobleza, aunque en otro contexto significa también el honor. Designa, también, en el contexto magrebí, la pertenencia biológica a un santo que él mismo desciende del profeta Mohammed por el intermediario de su hija Fátima. La pertenencia genealógica al profeta sitúa los shorfa en una posición de poder y de sacralidad. El sherifismo, que define en principio una realidad espiritual y moral, se ha convertido el móvil social por excelencia. Laroui, lo califica como

Fenómeno tanto urbano como rural, bereber como árabe (...) los que no son shorfa creen en la acción de los shorfa para que llueva, para curar a los enfermos etc.(...) aquellos que no lo son quisieran serlo, y aquellos que lo son lo quieren serlo más (...) el sharifismo destapa una realidad extra natural y define un status social (1980, p.92).

Es a partir de 1961 se crearon los “Rabita”, es decir un tipo de sindicato institución para organizar el estatus de los shorfa. He de constatar que las piezas justificativas de la descendencia sherifina como legal jurídicamente se opone objetivamente desde el punto de vista oficial en la materia. Para los poderes públicas, efectivamente, solamente un Dahir (Decreto real) lo que se llaman privilegios) o una atestación de un “Naqib” legalmente investido por Dahir real o una decisión de un juez de primera instancia pueden atestar la pertenencia a las familias sherifinas. Esta categoría religiosa ha perdido credibilidad y ya la gente no cree mucho en los shorfa por el motivo que algunos autores explican.

En efecto, la práctica de algunas Rabitas que no exigen de sus futuros miembros nada más que el testimonio de dos su colega da la impresión que están practicando una política inflacionista que tiene como objetivo en inflar su efectivo humano (Agnouche, 1990, pp. 273-283). la traducción es mía.

Este fenómeno está muy arraigado en la cultura religiosa marroquí desde el siglo XVI cuando era un fenómeno original. Sin embargo, esto lo que nuestros informantes no llegan a aceptar, incluso a cuestionar, es la paradoja del sharifismo, que consiste en que se ha convertido en status que se adscriba no solo por la herencia o la biología sino se adquiere. Es decir, quien no es sharif lo puede serlo. Este cambio o la percepción de nuestros informantes de no creer en este status es debido a la evolución y el cambio que conoció el sharaf como hemos indicado anteriormente.

En nuestro trabajo de campo hemos observado que los informantes se dividen en dos. Un grupo que cree en el fenómeno todavía. Son una minoría, si puede hablar de algunos informantes, y otro que ya no cree en el sharaf.

“Hemos de acordar que un día el profeta reunió a sus familiares más cercanos, Fátima, Hassan y Hussein y pidió a Alá que les bendijera. Después hubo mucha descendencia de aquellos que abandonaron la isla arábica para establecerse en Marruecos y otros países. Hay doctos (Ulema) que se han dedicado en investigar la genealogía del profeta para conservar la línea pura de la descendencia de Mahoma. Personalmente no me extraña la existencia de los miles de shorfas porque el profeta les bendigo para multiplicarse. Todo país musulmán donde residen tiene la obligación de entregarle de la tesorería del país el 5% para poder representar de la mejor manera al islam y al profeta. Yo, respeto a los verdaderos shorfa siempre que fueran religiosos y piadosos si no pues son impíos como los que combatieron al profeta” (Inf 6)

O el (Inf 20) que reconoce:

“Si, existía en el pasado, mi madre nos cuenta que su padre era sherif, descendiente de Bu Abid Charki, mi madre nos decía que soy sherifa hija de sherif, pero yo no sé si esto se hereda o no.”

O el (Inf 21)

“Yo, me declaro sherifa (risa) porque mis padres son shorfa”

Otros que no creen en el fenómeno por la falta de credibilidad, aunque reconocen su existencia.

El (Inf 36) afirma:

“Me acuerdo en mi infancia cuando acompañaba a mi padre se presentaba un hombre con su burro o mula y un turbante de color verde, como sherif. Se decía que no son de fiar porque al invitarle a casa te ponían los cuernos con la mujer. Lo sharaf no consiste en tener una tarjeta que lo acredite sino la conducta. En mi tribu “Beni Guil” presumen que son shorfa, pero siempre les digo que somos suníes y que este título es para drogar al pueblo. Si consideramos que el sharaf está ligado a la descendencia del profeta como se puede acreditar que todos aquellos que lo presumen son shorfa de la genealogía de Mahoma”

O el (Inf 32) que afirma:

“No creo tampoco en el fenómeno de los Shorfa. Yo creo en el honor (sharaf) de la persona si es noble, hombre del bien etc. En cuanto al hecho de convertir a una persona a un ser sagrado, esto no. Ahora cualquier persona te dice que es un “sharif” Para mi el sharif es mi padre y mi madre y no otra persona que desconozco”

Otro como el (Inf 45) dice:

“No creo en este tipo de títulos... Yo, no creo en estas cosas como algo sobrenatural, sino algo que tiene que ver con el inconsciente”

Los Ulema (teólogos)

El concepto de “alim” singular de Ulema que significa sabio, docto en el derecho musulmán, pero la palabra abarca también todo erudito en el campo religioso. Los Ulema tienen doble papel, explicar a los creyentes la sutileza del Corán, la lectura, la interpretación y su adaptación, también definir la vía canónica o la sharia. Efectivamente el término Ulema es

reservado al conjunto de teólogos o el cuerpo de los eruditos en el islam. Además de las funciones de los Ulema que son varias, éstos desempeñan un papel importante puesto que redactan una parte de las Leyes para dirigir la sociedad musulmana. Un Alim puede ser un Cadí, juez en derecho canónico, un muftí, un responsable de una mezquita, un conocedor de la jurisprudencia, a veces se encarga del sermón del viernes, predicador musulmán, un Imán para dirigir la oración para los creyentes (Chebel, 2004).

En Marruecos, Mansour observa que

la cifra de los Ulema que pueden aspirar a este título ha sido relativamente restringido. La ciudad de Fez, que aloja la más fuerte concentración de la elite intelectual no superan los 129 al principio de este siglo. Dentro de esta elite solo unas decenas que podían tener derecho de velar sobre los asuntos políticos que conciernen la comunidad de los creyentes en su conjunto. (Mansour, 1992, pp. 3-15) (la traducción es mía).

Consideramos que los Ulema son un factor estructural en el campo político y religioso de la sociedad marroquí y, por tanto, en la identidad de la misma. No se puede imaginar un Marruecos tradicional sin Ulema porque son un pilar imprescindible del sistema político del país durante toda su historia hasta hoy en día. Tozy lo confirma

Por motivos políticos, la monarquía, desde la independencia, optó por apoyarse en las fuerzas sociales y culturales conservadoras (el mundo rural y los Ulema tradicionalistas) (...) la inscripción de la gestión del culto en la agenda política data del comienzo de los años 1980. Ha afectado tres dominios: La definición del rol y la función de los Ulema, la gestión del uso de las Mezquitas y la formación de los técnicos del culto. (Tozy, 2009, p. 66)

Hemos comprobado, en el trabajo de campo que nuestros informantes, sobre todo la primera generación, expresa claramente su respeto y consideración hacia esta categoría.

El (Inf 6) afirma:

“Yo, respeto lo que dijo Dios en el Corán respecto a esta categoría, o sea que Alá siempre tiene una gran consideración hacia los Ulema por sus conocimientos religiosos y por ser portadores del Corán etc. El profeta también vulnero a los Ulema y dijo que son los herederos de los profetas. Yo, respeto mucho a los Ulema por sus conocimientos y sus formaciones y no por su quehacer o su conducta. Lo que a mí me importa es su saber religioso, por lo cual toda la umma o comunidad musulmana tiene obligación de respetar a los Ulema”

O el (Inf 48)

“La gente tiene mucho respecto a los Ulema (eruditos en el islam) porque son portadores del libro sagrado. Nosotros también los respetamos. Vayas donde vayas en cualquier aduar de Marruecos el Alim es muy respetado. Le dan a comer y todo porque conoce el Corán de memoria.”

“Son la élite. En la historia del islam eran los consejeros de los jalifas o Sultanes. En Marruecos su estatus está relacionado con el Consejo superior de los Ulema guiado por la escuela jurídica “Malikí” que garantiza la unicidad y la estabilidad del país” (inf 15)

Otros informantes sí que manifiestan su respeto a los Ulema, pero les reprochan la implicación en la política para justificar a los regímenes políticos corruptos, lo que consideran una

traición a sus papel histórico y religioso como consejeros que guían a la umma musulmana conforme a la Sharia y no a los antojos de los mandatarios.

Como dice el (Inf 52):

“En Marruecos no tenemos a Ulama sino a Fukaha que son una escala menor que los primeros. En Egipto tampoco, porque lo que hace el Azhar es adoctrinar religiosamente a la gente de manera conforme a las orientaciones del poder político. O en Arabia Saudí con el nuevo príncipe Ben Salman que ha manipulado la religión apoyado por los Ulema en nombre de la moderación para permitir a los turistas por ejemplo a tomar alcohol en la tierra santa etc.”

O otro, el (Inf 32):

“Yo creo en los “Ulama” pero aquellos que poseen diploma (tazkilla) otorgado por un tribunal de doctos reconocidos y prestigiosos, no aquellos con una formación superficial, aunque estamos observando actualmente algunos Ulema que meten la nariz en la política para defender a los regímenes políticos que les pagan por ello”.

Hemos detectado que la segunda generación ha conocido a los Ulema a través de las medias y la nueva tecnología. En una encuesta realizada por Ayadi y otros se confirma esta constatación debido al efecto globalización y la influencia doctrinal no nacional.

La juventud recorre cada vez más a los canales (satélite oriental especializados en la predicación religiosa) más que los adultos, 68,6% entre 18-24 años contra 40% de más de 60 años (...) lo mismo se puede decir respecto a Internet que aparece como una nueva fuente de información religiosa para la generación joven. 3,4% de edad entre 18-24 años contra 0% de los más de 60 años. (Ayadi y otros, 2007, p. 142) (la traducción es mía).

Este dato se confirma también en nuestro caso. El (Inf 24) dice:

“Los conozco a través de mi teléfono. Les achaco que no tienen una sola fuente del islam sino varias”

O el (Inf 25) que afirma:

“Es gracias a los Ulema como el Awadi, El Arifi que he llegado a conocer bien la religión. Son grandes personas. Todo lo que sabemos de islam es gracias a ellos. Cometen a veces errores como lo es el caso del Arifi con la mala interpretación de unos versículos. Lo que le perjudico respecto a los seguidores, o sea ya no tiene tan audiencia como antes. Para conocer el buen alim de lo malo hay que escucharle e investigar las fuentes de su conocimiento”

Hay que aclarar que estos Ulema (Arifi y Awadi etc) son de origen saudí y emitan por la televisión satélite o Internet. También hemos observado que existe, dentro de las informantes, un rechazo o falta de confianza en lo que predicán los Ulema por machismo o radicalismo, o por incitar a la guerra.

El (Inf 19) dice:

“Como yo creo en ellos, prefiero leer el Corán e interpretarlo de mi manera conforme a mi sentido común. Además, como dijo mi amiga el 98 por ciento son radicales, machista y a veces politizan la religión.”

O el (En 21) que afirma:

“Depende, la mayoría son radicales, no adaptan el islam a nuestros tiempos. Como soy marcada por el feminismo, por ejemplo, esto de pegar a la mujer o enseñar al

hombre como la pega, otro ejemplo. Te tachan de ateo si discutas con ellos o cuestionas el tema de la homosexualidad que dicen que es haram o prohibida en el islam. Además, que en lugar de llamar o incitar a la gente en la paz les animan a hacer la guerra como el tema de Jerusalén o Siria donde matan a niños de cristianos etc.”

Satán

Es una palabra de origen árabe, no tiene nada que ver con la palabra “Genius” en latín. El pensamiento mítico árabe presenta a satán como un monstruo. Un ser exótico, hembra o varón, se puede disfrazarse de diferentes maneras horribles, a veces se disfraza en un ser humano con patas de burro, otras veces con cabeza de gato y lengua de perro, como es capaz de tener aspecto de un animal o persona o mujer guapa para engañar a los viajeros...Ahora bien, no todos los tipos de satanes son malos, los hay buenos que creen en Dios y hacen el peregrinaje a la Meca. (Chelhod, 1964, pp. 48-49)

Según Chelhod (1964) que habla de una ciencia que se dedica a los demonios (Demonología) el término no es de origen árabe. Se incorporó al islam en su primera etapa procediendo de las religiones bíblicas. La palabra significaba serpiente, pero el islam la ha convertido a satán en el sentido verdadero de la palabra.

Radi (define al (Yin) o (shaytan) el satán o el demonio

Como algo que está oculto, que no está a la vista. Existe un versículo titulado “Al yin” que acredita su existencia e indica que entre los yines o ynun (plural de yin) hay musulmanes también. Si el ser humano se creó de arcilla, los ynun se crearon del fuego. Se parecen a los seres humanos en aspectos fisiológicos como la comida, la sexualidad no solo entre ellos sino con los humanos y la procreación. Hablan hasta que el profeta mismo mantuvo conversaciones con ellos. (Radi, 1914, pp. 41-60)

Existen reglas y prácticas para evitar al demonio. Dentro de estas reglas o prácticas por ejemplo sacrificar a un animal a la hora de inaugurar una casa nueva. Evocar los nombres de Dios y del profeta cada vez que se entra a los servicios o al “hammam” (el baño turco). Evitar verter agua caliente al suelo por no quemar al satán. No hay que dejar a los niños solos porque la Yinilla (femenino de satán) que se denomina “um sebian” (madre de los niños” les enferma o les convierte a feos. Tampoco hay que evitar andar en solitario por la noche en los ríos, las fuentes, las lagunas, las montañas porque se consideran sitios o lugares de intimidad del satán.

Nuestros informantes siendo una muestra más de este islam popular todos creen en el satanismo. como fuente del mal. El (Inf 6) dice:

“Es el personaje el más despreciado en el islam. Siempre busca a las buenas personas y no las malas porque éstos ya se identifican con él, o sea se portan igual. Elige a sus víctimas que suelen ser gente honesta, culta, piadosa etc. Utiliza a las mujeres y los niños, en el sentido de que provoca peleas entre los niños para fastidiar la buena relación entre los padres o los vecinos o el matrimonio, para llegar a sus objetivos”.

O el (Inf 7) que afirma:

“Es una criatura de Dios, citada en el Corán, se junta con los seres humanos y muere con la muerte de éstos. Cuando Alá creó el ser humano lo ha sometido a muchos exámenes en la vida, uno de ellos es no ceder a satán en sus intentos y seducciones como caer en el alcohol, la prostitución etc.”

Algunos nos han contado historias alucinantes de las cuales dicen que no solo las han escuchado sino han sido testigos de los hechos, es decir los cuentan como si fueran verdades, por ejemplo, el (Inf 10) dice:

“satán existe porque viene citado en el Corán. Hay gente poseída por satán, por ejemplo, lo he vivido yo personalmente, la esposa de mi tío un día empiezo a comer dátiles y tirar los huesos en un pozo al lado de la casa, de repente la mujer cayó y se puso mala, ante este incidente fuimos a buscar a un fkih para leer el Corán, no nos habíamos encontrado ningún fakih, al volver hemos encontrado a su hijo mayor tomándole la mano con sal y leyendo el Corán a la vez. Satán empiezo a gritar “sí, estoy dispuesto a salir del cuerpo de la mujer”, el hijo decía a satán porque has hecho daño a la mujer, satán respondía con una voz masculina grave “me ha tirado los huesos de dátiles”. El hijo decía a satán “sal de la mujer” El Satán “no”, el hijo echando más sal en las uñas de su madre, porque, para que lo sepáis, la sal es el mejor producto para atacar a satán. Dentro de un rato satán salió del cuerpo de la mujer. Ésta se levantó, se lavó la cara y ya volvió a su estado natural. Otra historia que he vivido en primera persona también. Se trata de una mujer parienta mía que se llamaba Lakbira, la gente le llamaba sid Hussein porque el satán que habitaba en ella tenía este nombre. Esta mujer se casó dos o tres veces, pero se divorciaba de sus maridos, no pudo tener hijos porque santa se acostaba con ella. Me acuerdo que cuando nos visitaba y satán le entraban las ganas de hacer el sexo con ella, nos los dejábamos en una habitación a solas. Así, siguió la relación hasta que se falleció”

En el trabajo de campo hemos detectado a informantes que creen que satán no existe, que son víctimas de sus imaginaciones sobre todo los jóvenes que manifiestan indicios de racionalización respecto al tema

El (inf 21) dice “

“Creo que satán se materializa en nuestra conciencia, somos nosotros. ¿Por ejemplo, rezas y a veces te pones vaga a la hora de rezar, te dicen insulta al satán y venga a rezar, entonces el satán es tu no? Es el mal dentro de nosotros. En el Corán no dicen exactamente que es, está citado en los dichos de Mahoma (Hadith).”

O el (Inf 26) que afirma:

“La culpa de nuestra conducta la tenemos nosotros y no Satán. Por ejemplo, cometemos muchos pecados en el mes de Ramadán a sabiendas y lo achacamos a Satán. Entonces el Satán somos nosotros al fin y al cabo”

Otros informantes toman el tema con ironía haciendo de Satán responsable de sus penas como inmigrantes como el (Inf 46) que dice:

“(risa y carcajadas largas y colectivas) Es el Satán que nos trajo hasta aquí, o sea era el que nos engañó para pensar en emigrar sin estar conscientes del sufrimiento que nos esperaba aquí.”

Ain (mal del ojo)

El mal del ojo se llama en árabe “ain”, que significa “ojo” o “mirada”

...la persona que tiene el mal de ojo se llama “maian” cuando se fija en algo o alguien (objeto o ser humano) que le guste. Causa a quien mira daño... la cuestión de saber si su ojo descarga sobre lo que mira alguna substancia invisible, como el veneno que se

sale del ojo del vampiro, no está todavía claro, es solo algo probable” (Doutté, 1909, p 318).

La lectura de los autores musulmanes no tardó en revelarnos el verdadero nombre de esta potencia misteriosa (aquella que provoca el mal del ojo). No es otra cosa que *Nefs*, el alma humana. La *nefs* es el sultán del cuerpo, esta en el cuerpo, dice Elqazouini, como el Rey en su reino y todas las fuerzas del organismo y todos los miembros están a su servicio (Radi, 1914).

Doutté (1909) se pregunta, aunque no está seguro, sobre si esta mirada que hace daño descarga una sustancia invisible igual que el veneno que emite la serpiente de sus ojos. Doutté que ha investigado esta creencia en el norte de África nos explica que la mirada no causa daño sola sino es la manifestación de un deseo que suele ser malo. Es decir que detrás de cualquier ojo que brilla se esconde siempre una malicia. Si “El ma ían”, mira a algo o a alguien con admiración lo enferma o lo mata.

Si mira a una vaca que considera que es buena bestia y que le gustaría tener una igual, el animal se cae enfermo. Si mira a un niño guapo objeto de su deseo, el niño se enferme o muera. Si le gusta algún vestido, este último se rompe etc. (Doutté, 1909, p. 320)

En el trabajo de campo hemos encontrado que la mayoría de la muestra cree en el mal del ojo. El (Inf 7) dice:

“Si, como dijo el hermano, existe. Más, una persona puede hacer daño a ella misma a través del mal del ojo. Por ejemplo, me acuerdo que uno de los reyes de la dinastía Omeya, Hisham, era guapo y alegre. ¿Se puso ante el espejo y dijo “Quién como tú con tanta belleza y tanto poder?” Una semana después falleció, esta historia está escrita en los libros de la historia. Hay que protegerse contra el mal del ojo”

“En cuando al mal del ojo si existe. Hasta los españoles se lo creen. Pero hay que reconocer que el ojo del marroquí es todavía más fuerte. Mi padre me contó que un día estaban cosechando, en plena faena en el campo, cuando un miembro de la cuadrilla miro a una paloma que estaba volando y dijo mirad aquella paloma, de repente se cayó muerta. El ojo del marroquí te lo juro es más dañina que la del español. Eso suele pasar por la envidia “no tiene el corazón sano”.

Otros consideran que el mal del ojo es universal y abarca a toda la humanidad, todas las religiones y nacionalidades. Algunos informantes achacan sus fracasos en sus proyectos migratorios al mal de ojo de sus paisanos, por ejemplo, el (inf 5) que afirma:

“si existe aquí más que Marruecos porque aquí si tienes éxito en tu vida o te vistes bien o compraste un coche nuevo te atrae todavía el mal del ojo”

U otro que ha prosperado en su negocio y se considera objeto de envidia por parte de los demás marroquíes de su pueblo. Es el caso del informante (14):

“Esto me suele pasar al ir a Marruecos y me pongo una chilaba, la gente empieza a decir mira cómo se nota que ha ganado mucho dinero y así vengo del país con el mal del ojo. Esto es arraigado en nuestra cultura, hasta entre los vecinos o los compañeros del barrio la gente no habla bien, si alguien por ejemplo saca un doctorado o un título superior no lo felicitan “tbarkallah “si no les entran envidia”.

Otro informante (inf 36), nos dijo que ha sido testigo de un hecho en lo cual el mal del ojo tuvo un efecto nefasto. Se lo cuenta con asombro como si fuera real. Afirma:

“Me acuerdo en mi adolescencia que un día llevábamos un rebaño de 50 ovejas a pastorear al lado de un mercadillo semanal. Nada más pasó un grupo de una tribu con fama del mal de ojo, echaron un vistazo a las ovejas, 30 se explotaron en el acto, para que veas. Desde entonces ya no sacábamos a ninguna oveja fuera el día del mercadillo. ¡Cuidado! El mal del ojo afecta absolutamente a todo”.

Esta creencia es general, hasta los jóvenes se la creen. Una (inf 20) dice:

“Si, existe. En Marruecos dicen que la mitad del cementerio falleció a causa del mal del ojo. Y, creo en ello, muchas veces no me sale la cosa bien y digo que ha sido por el mal del ojo”

Otro informante joven (Inf 25) afirma:

“Se existe, dice la gente que el profeta pasó al lado de un cementerio y dijo a sus compañeros que la mitad de estos muertos lo mató el mal del ojo”.

La práctica o la vivencia religiosa

La Mezquita

La mezquita “Es una Institución religioso musulmana denominada en árabe “masjid”, literalmente

“El lugar de prosternación” y “lugar de reunión” dependiendo de la importancia del edificio, de la ciudad donde está ubicado, así como de su frecuencia. El *masjid* es un edificio más modesto que el *djamea*” ... Todas las grandes ciudades tienen una Mezquita Catedral y muchas pequeñas mezquitas en los barrios” (Chebel, 2004, p. 397).

La mezquita, masjid o yamaa en árabe es el lugar arquitectural que simboliza al islam. Es un espacio sagrado, inaccesible e inviolable. Es el edificio en lo cual se practican las oraciones incluso la oración de la misa del viernes. Como hemos adelantado anteriormente, el masjid procede de la palabra árabe “sayada” que significa arrodillarse, en este contexto ante Allah, y se denomina también yamaa que hace alusión al lugar de reuniones.

La mezquita es un lugar sagrado por excelencia, puesto que convierte a sagrado todo lo que sobrepasa su umbral, por ello, la entrada a la mezquita se acompaña con un ritual de purificación consistente en la ablución (wudoe) porque no la puede pisar nadie más que los purificados (mutahharun). Hemos reproducido estos párrafos para definir a la mezquita como concepto ideal. Pero lo que nos interesaba en nuestro trabajo de campo o las entrevistas era el concepto que tienen los informantes de la mezquita en la inmigración (Hiyra)

Las mezquitas son un lugar privilegiado para observar la intersección y recomposición de campos y prácticas religiosas, políticas, sociales o culturales, ya sea en países musulmanes como en el seno de comunidades musulmanas en contexto minoritario. Las mezquitas son lugares de expresión de una identidad colectiva, a la vez que espacios en donde se estructura socialmente la comunidad musulmana. (Moreras, 2014, p. 122)

Como hemos observado todos los entrevistados, los 53, confirman e insisten en la importancia del papel de la mezquita en el extranjero sobre todo para la oración, el encuentro y las prácticas rituales del colectivo. Además de un lugar de reivindicación de la identidad colectiva.

Es un lugar sagrado que representa la identidad y el territorio del islam. Se caracteriza por la inviolabilidad de su espacio. En Extremadura se han abierto 23 mezquitas en toda la región

debido al establecimiento de familias reagrupadas en las localidades extremeñas. Hemos de constatar que son los marroquíes, nacionalidad dominante en la región, que reivindican la creación de los lugares de culto. Esta observación la hemos detectado en las declaraciones de los informantes. Por ejemplo, el (inf 39) dice:

“La mezquita tiene un papel importante en el extranjero porque ayuda a conservar la cultura, la religión y la identidad del musulmán inmigrante que se siente cómodo en su propia cultura”

O el (inf 37):

“A mi modesto juicio, la mezquita es una institución importante para conservar la identidad del inmigrante, aprender la religión en su versión moderada para evitar el extremismo”

“La mezquita es muy importante para mí porque ahí donde aprendemos la religión, escuchar al muecín, aunque no tenemos minarete y conservar nuestra cultura sobre todo que estamos viviendo en un entorno cultural diferente” (inf 18)

A través de los informantes la expresión que la más se ha repetido respecto a la mezquita ha sido como lugar de reunión entre los miembros del colectivo. Es decir, como factor de solidaridad en una sociedad ajena cultura y religiosamente. El (Inf 10) dice:

“En cuanto a la mezquita a mi juicio es un lugar de oración donde se lleva a cabo los pilares del islam y un punto de encuentro entre los hermanos”

O el (Inf 46) que afirma:

“Es un lugar que nos sirve para reunirnos y ejercer nuestros ritos religiosos.”

O el (Inf 41) que dice:

“Muy importante porque se considera un lugar para rezar y un punto de encuentro para los musulmanes, es muy importante para nuestra vida aquí, en el extranjero”

El informante (12) dice:

“Yo, cuando llegué en 2005 no conocía a nadie, me encontraba con los paisanos en los mercadillos hola hola y esta. Cuando empecé a visitar la mezquita he llegado a conocer a todos y acercarnos más”

Si la mayoría aprecia el papel de la mezquita por su función en beneficio del colectivo, otros informantes comentan lo contrario. Es decir, que la mezquita no es un sitio de solidaridad, hermandad, tolerancia etc. como se aparenta, sino, en el contexto extremeño, en muchos casos, un lugar donde afloran los conflictos tribales que trajo consigo el colectivo del país de origen. Ello debido a la composición de las juntas directivas que las repartan miembros de donde procede la mayoría del colectivo, es decir la zona noreste y suroeste de Marruecos. Esta sensibilidad está más que destacada en todas las mezquitas de la zona, es decir cada tribu o región quiere apoderarse de la dirección de la mezquita. El (Inf 7) dice al respecto:

“La mezquita, en principio, es aquel lugar que nos permita conservar nuestra religión, costumbres y moralidad colectiva, pero por desgracia a veces se convierte a un lugar de conflictos de índoles tribal etc. hasta el punto que ya muchos fieles van a la mezquita solo y únicamente para rezar y escaparse a su casa porque la lacra del tribalismo ha perjudicado mucho el asunto”

O el (Inf 5) que afirma en el mismo sentido:

“Si hubiera una junta o un organismo oficial estatal que vele sobre la gestión de la mezquita estaríamos ahora en otro nivel. Ahora todos los que asumen alguna responsabilidad es para aparentar y buscar medallas”

O lo afirma el (inf 6):

“La extensión de este fenómeno de la multiplicidad de las mezquitas en Europa es un signo de interrelación y mezcla de las culturas y entidades que puede tener unas consecuencias negativas como el partidismo o el tribalismo que consiste en que por ejemplo la mezquita x o y es de fulano o mengano y sus seguidores etc., por lo cual se convierte a objeto de monopolización por parte de algunos”

Estos factores ajenos a la religión como además de lo tribal, se nota también lo económico, Es decir la influencia de los fieles adinerados propietarios de negocios que aportan mucho más que el resto de los fieles cuya mayoría son peones agrícolas o se dedican a la venta ambulante.

El informante (6) dice:

“Actualmente asistimos a que quien más manda en la mezquita es aquel notable que tiene dinero, negocio y pertenece a la tribu mayoritaria”

El inf 1) añade:

“El proyecto de la mezquita no tiene éxito. Todo se basa en el dinero si tú tienes dinero todo el mundo te respeta y puedes hacer lo que te da la gana, aunque reces a la dirección del oeste”

O el (inf 3) afirma:

“En la mezquita hay mucha discriminación, y no hay un trato igual a todos los miembros. Por empleo si quisieras coger o hacer algo en la mezquita no puedes. Por ejemplo, en mi caso yo que soy pobre, mi estatus social es bajo no me dejan, sin embargo, si alguien que aporta dinero y muy reconocido en el pueblo por su negocio puede hacer lo que le da la gana”

En este sentido también el (Inf 4) dice:

“La mezquita ha perdido mucho de su esencia, todo se basa ahora en lo material, el dinero”

Hemos de señalar que otros informantes, aunque son minoritarios, consideran la mezquita como factor de integración en la sociedad de acogida y debe de ser un escaparate para enseñar no solo el islam sino también la cultura marroquí. El (Inf 4) dice:

“como vivimos en un país extranjero la mezquita tiene que ser un escaparate donde se expone nuestra cultura árabe musulmana y la marroquí siendo nosotros marroquíes cara a los españoles”

El papel de la mezquita como lugar para la enseñanza de la religión y el árabe a los niños es un tema destacado en cuanto a la educación y la socialización de los hijos, se considera una preocupación mayor en un entorno ajeno culturalmente.

“Su importancia es para que los niños aprendan el idioma y la religión” (inf 27)

“Espero que la mezquita juega su papel como debe ser por ejemplo la enseñanza del árabe porque sufrimos de este problema por el hecho que nuestros hijos no sepan el idioma árabe...hace poco mi hijo de 12 años me preguntó qué significaba el número 85 en árabe” (inf 11)

“La mezquita la hemos abierto especialmente para los niños nacidos en España porque es difícil llevar a todos los niños a otro pueblo. Al contrario, aquí es más fácil que te acompañen a la mezquita y poco a poco ir abriendo los ojos en este mundo de la religión con la finalidad de no perderles” (inf 46)

Hemos notado esta postura negativa hacia la mezquita y esta disconformidad hacia la mezquita también en el colectivo femenino joven. En este respecto estamos totalmente de acuerdo con Moreras

El espacio de la mezquita también se encuentra condicionado por la generación: al ser promovido por hombres adultos y padres de familia, estos imprimen en este espacio una orientación y un ambiente de permanente remembranza respecto a las referencias de la sociedad de origen. En este sentido, actuando como continuación del ámbito familiar, los oratorios comunitarios mantienen el compromiso comunitario de vincular presente con pasado, aspecto que las nuevas generaciones (quizás más implicadas en la construcción de un futuro inmediato que pasa por la pertenencia a una sociedad occidental en la que han nacido y/o socializado) no siempre comparten o se sienten identificadas con el mismo. Nuevamente, como espacio masculino que es, la mezquita proyecta también una reproducción de la autoridad paterna, que el joven o la joven musulmana identifican con la figura de los adultos que la frecuentan y que, como su padre, pertenecen al mismo grupo de edad. (2014, p.18)

“Yo, personalmente sé que hay mezquita en Badajoz, pero nunca llegue a entrar o pisarla. No sé si hay un sitio específico para las mujeres o no” (inf 19)

“Creo que deberíamos de tener una mezquita para hombres y mujeres para que nosotras tengamos un sitio para rezar. Solo les dan un hueco en Ramadán separándolas de los hombres con sábanas. Creo que debe de ser así, solo en ramadán sino todo el año. Sabemos que va a ser complicado que una mujer pronuncie el sermón etc. pero por lo menos podemos sacar o debatir temas etc. Me acuerdo que hace ya 3 años planteé la idea de consagrar un día a la semana para mujeres. Lo hable con el Imán de Badajoz Adel que dijo que sin problemas solo con la condición que sea una mujer adulta con formación religiosa que se encargue de ello. Luego aparte surgió otra pega por parte de su mujer que nos dijo no iba a venir ninguna mujer por la carga familiar de las mujeres con lo cual no pudo ser. Pero yo sigo con la idea porque considero que el papel de la mezquita es muy importante en el extranjero porque soy practicante, aunque no se nota (risa). Soy seguidora del feminismo islámico que defienda los derechos de la mujer como en el tema de la herencia, por ejemplo. El Corán no habla solamente del hombre sino también de la mujer prueba de ello que existe un versículo con título las mujeres. En nuestra práctica religiosa todo se hace conforme a los beneficios del hombre y a la mujer le queda lo negativo, lo peor, o sea una práctica machista. Si volvamos a los principios del islam encontramos que el profeta reconoció derechos a la mujer porque antes se enterraba a las niñas vivas y con la avenida del islam se prohibió aquello o sea que se consiguió un derecho, pero desde entonces nuestros derechos no evolucionaron, se quedaron en aquella época. Creo que si el profeta estuviera en nuestro tiempo nuestros derechos como mujeres estarían igual que los hombres” (inf21)

“Yo, respeto que la gente vaya a la mezquita, pero yo no voy porque tengo otra opinión diferente a lo que hacen y hablan. Me gusta ir a la mezquita cuando vaya mi madre por ejemplo en ramadán para rezar con ella etc. Además, que yo tengo mi propia opinión y no lo puedo expresar delante”. (inf 22)

La alimentación Halal (licita)

La relación del musulmán con el mundo está condicionada o determinada por lo lícito (Halal) y lo ilícito (Haram).

Para nosotros, el autor que más ha tratado este tema es Chelhod que confirma respecto a lo lícito (halal) e ilícito (Haram) en los animales o la carne que se puede consumir según el islam “en general para distinguir entre los animales puros, que se puede matar, e impuros que no se puede consumir el Corán se refiere solamente a los productos que eran ilícitos en la época de los contemporáneos de Mahoma...por desgracia la información que nos facilita el Corán al respecto es muy escasa. Afortunadamente, la sunna ha sido generosa en lo que se refiere a la información al respecto. Lo impuro abarca los animales salvajes, aves y animales cuadrúpedos; los animales dañinos que hay que matarlos en la Meca; y los animales que tienen buen paladar.

Ahora bien, el debate está abierto si hay que catalogar a los elefantes y los monos domésticos en la categoría de los animales salvajes...por ejemplo *Achafii* limita lo ilícito en los animales que atacan al ser humano (León, lobo) pero considera lícito la carne del zorro...El cerdo es el único animal en el que se insiste de manera draconiana su prohibición (Chelhod,1964, pp. 142-146).

Según Chelhod (1964) El verbo prohibir esta citado más de 80 veces en el Corán. En cuanto a la prohibición de los seres se extiende para abarcar los seres humanos y el parentesco, o sea el incesto. En este contexto el islam se refiere a las madres, los hermanos, los hijos etc.

En cuanto a los alimentos, en realidad la lista de los Haram (que también puede traducirse como prohibido, desautorizado, dañino, no ético o abusivo) es muy extensa: la carne del animal hallado muerto; la sangre; la carne de cerdo, jabalí y sus derivados; aquellos animales sobre los que no se ha invocado el nombre de Dios en el momento de su sacrificio; los animales carnívoros, carroñeros y las aves con garras; el alcohol y las bebidas alcohólicas; las sustancias nocivas o venenosas y las plantas intoxicantes; los ingredientes procedentes de animales o productos Haram; los aditivos, conservantes, colorantes, aromas, etc., que cuenten en su origen de elaboración ingredientes considerados Haram.

En nuestra investigación lo que nos interesa más bien la consumición o la alimentación que adquiere una simbología de una cultura e identidad de un grupo étnico en un contexto migratorio. La alimentación, pues, en este sentido entraría en un proceso en lo cual el grupo étnico marca su identidad y su alteridad con el grupo autóctono culturalmente diferente.

En la región el colectivo que abrió las primeras carnicerías halal es el marroquí debido a su antigüedad y su numerosa población en la zona. Las hemos detectado en la mayoría de los núcleos donde haya concentración de la población marroquí (Talayuela, Naval Moral, Plasencia, Almendralejo, Don Benito, Badajoz y Cáceres). El perfil del carnicero no suele ser un profesional en el sentido estricto de la palabra, excepto el de Almendralejo a quien el colectivo lo califica “de raza” por su pertenencia a una familia de carniceros que tiene más

tiendas en Sevilla, sino una persona que desarrolló su aprendizaje sobre la marcha para ganarse la vida. Es decir, es un perfil que adquiere una diversa trayectoria laboral desde la construcción hasta la agricultura.

Hemos de señalar que la mayoría de las carnicerías no se consideran solo y únicamente puntos de venta de productos Halal de donde se suministra el musulmán de sus necesidades en productos alimenticios, u otros artículos (parabólicas, teteras, vasos de té con sus bandejas, radios etc., comprando al contado o prestando hasta el fin del mes, sino también un espacio de intercambio de información y de negocios de varias índoles.

Me refiero en este contexto a la compra venta de coches, de ofertas de trabajo, de las falsas altas en la Seguridad Social, de la compra de las peonadas para poder cobrar el Subsidio por el desempleo y del traspaso de contratos de viviendas de alquiler para solicitar la reagrupación familiar etc. y la “meca” de los sin papeles para informarse y buscar la posibilidad de compra de algunos requisitos para poder regularizar sus situaciones etc. Es decir, como si fuera, a sabiendas de casi toda la comunidad, un mercado negro a escala menor en lo cual se entremezclan lo legal y lo fraudulento.

Hemos de resaltar el factor competitivo entre las carnicerías de la zona a base de la combinación precio/calidad. Entre ellos quién goza de buena reputación, en este sentido son las carnicerías de Almendralejo (la de Azeddine) y de Navalmoral de la Mata (la de Ahmed) y de Talayuela en tercer grado. La primera por el precio, la profesionalidad, la calidad de la carne (tierna) y la generosidad del carnicero.

El factor decisivo en la buena fama de estas tres localidades procede no sólo del trato y la profesionalidad sino y sobre todo del tamaño de la población musulmana consumidora de la carne Halal en estos municipios. Ello permite que dichas carnicerías venden a diario una gran cantidad de la mercancía y, por lo tanto, tener precios asequibles y carne fresca todos los días en comparación con otras como las de Cáceres, Don Benito o Badajoz, esta última ya no existe, por ejemplo.

En el mismo sentido, el fenómeno *Halal* abarca también la comida llamada “turca” hecha a base de lonchas de pollo y carne vacuno. La red de este tipo de negocio lo monopoliza prácticamente el colectivo musulmán paquistaní tanto en España como en Extremadura.

Si el tema de la alimentación se considera una inquietud para el colectivo marroquí musulmán para poder cumplir con sus vivencias religiosas conforme a la Sharia, no lo es menos importante el asociacionismo sociocultural como factor integrador de un grupo cultural y religiosamente minoritario en la sociedad mayoritaria.

En Extremadura, hemos destacado, en nuestro trabajo de campo que nuestra muestra consume exclusivamente la alimentación Halal conforme a lo prohibido y lo permitido en el islam, puesto que consumir alimentos o comer no es solo un acto biológico, sino que es también un acto que respeta las pautas de la sociedad de origen o de pertenencia.

Nuestros informantes, casi todos son tajantes al respecto. El (inf 6) dice:

“En occidente yo no como nada antes de leer la composición de los ingredientes, si he entendido el contenido como, si no, lo dejé, sobre todo las carnes y las grasas. Ahí donde está el problema. Al contrario de otros productos como los huevos, el pescado, la verdura etc. no presentan ningún problema. Si no encuentro a una carnicería Halal en un país occidental me conformaría con los huevos y esta. También se puede comer carne de un animal matado por un judío porque los judíos, al contrario de los cristianos, respetan los ritos de la matanza conforme a su religión. Nosotros podemos comer carne de animales matados por judíos o cristianos siempre que lo hagan estrictamente conforme al rito religioso y fuera practicante, o sea que va a misa etc., no bebe alcohol.

Como nosotros tenemos a laicos musulmanes pues igual los hay en el cristianismo y el judaísmo. La carne de estos no se puede consumir” (inf 6).

U otro inf 15) que afirma:

“En cuanto a la alimentación comparamos de la carnicería. También los ingredientes los miramos muy bien si tienen grasa de cerdo. Me acuerdo que hubo un marroquí que compró una oferta de cruasán, al llevarla a su casa su hijo le avisó que llevaba cerdo como perdió el ticket de la compra la tiro en la basura prefiriendo perder el dinero y no comer cerdo”.

El inf 33 confirma lo mismo.

“Respecto a la carne confirmó lo que dijo mi amigo. En cuanto al resto dice yo, no entiendo mucho el castellano, no sé leer, pero siempre me ayuda mis hijos para saber si los productos llevan cerdo o n o. Si por error compraría un producto que contenga mantequilla de cerdo lo tiro a la basura”

Entre nuestra muestra existen informantes de la primera generación que llegó antes de la reagrupación familiar, es decir eran solteros y, por lo tanto, consumían la carne del Súper, es decir ilícita porque como afirman no tenían otra alternativa. El (inf 36) dice:

“Nosotros que hemos llegado los primeros no nos hemos encontrado ninguna carnicería Halal. Entonces comíamos carne comprada del supermercado sabiendo que no era Halal, pero la consumimos una vez cada semana o quincena para recuperar la fuerza porque nuestro trabajo en el tabaco era durísimo”.

Otro, el (inf 39) afirma:

“Nosotros que hemos llegado antes no tuvimos más remedio que comprar y consumir carne del Súper porque éramos solteros y no había carnicerías como ahora Halal. Actualmente la cosa ha cambiado mucho hay de todo gracias a Dios”.

El (inf 45) también confirma:

“Hay que distinguir entre dos etapas. La etapa de la primera generación cuando no había carnicería Halal la gente comía cualquier cosa sin tener en cuenta lo lícito o lo ilícito en sentido de la manera de matar al animal creyendo que la carne de vacuno o pollo que vendían los cristianos era válida en nuestra religión puesto que son “gente del libro” como nosotros, hasta que llegó gente de Barcelona y nos dijo que no había que comer este tipo de carne porque era ilícita y que había alternativas como los huevos, el pescado o matar al animal por nuestras propias manos porque “la gente del libro” ya no existían”

Hemos de señalar que el factor más relevante que contribuye en el consumo de los productos Halal consiste en la apertura de las Carnicerías que venden carne sacrificada siguiendo el rito musulmán. Dichos negocios empiezan a aparecer lo primero en localidades de mayor conglomeración de población marroquí como Talayuela, Naval Moral y Almendralejo donde haya demanda de este tipo de productos y para evitar la matanza clandestina que era algo corriente. Ahora esta red de carnicerías está cada vez más amplia en la zona. El (inf 32) dice:

“Ahora consumimos la alimentación Halal, compramos de las carnicerías de Don Benito o Almendralejo porque aquí no la tenemos compramos vaca entre varias familias y la matamos en el matadero y luego se reparte la carne (wziaa). En caso de los borregos cada familia lo mata en su casa y esta”

O el (inf 48) que afirma:

“Respecto a la carne que consumimos ya gracias a Dios, tenemos carnicerías Halal donde se venden productos musulmanes. En cuanto a los ingredientes como el cruasán o las patatas fritas de bolsa todo el mundo está consciente que hay que leer la bolsa para saber si lleva o no cerdo”

El inf 52) también dice:

“En general intentamos evitar los productos procesados como los dulces, el pan etc para evitar caer en el error de comer la grasa o mantequilla de cerdo. En cuanto a la carne no hay problema porque tenemos a Ahmed (carnicero) gracias a Dios que tiene de todo”.

Dentro de la muestra hay informantes que no son tan radicales y tajantes al respecto, es decir se permiten consumir carne del supermercado y productos que llevan ingredientes de cerdo conscientemente o por ignorancia, aunque son minoría como es el caso del (inf 27):

“Existen Ulema que afirman que en el caso de no encontrar carne Halal puede comprarla del Supe, aunque el animal esté matado de manera no musulmana, pero con la condición de que antes de comérsela hay que decir “en nombre de Alá”. Los cristianos son gentes del libro y creen en la unicidad de Dios igual que nosotros, o sea se puede comer sus carnes. Igual que el pan. ¿Dicen que lleva el código C114 o no sé qué, con lo cual lleva grasa de cerdo como en mi caso que no tengo mujer en casa para hacer el pan qué hago??”

O el (inf 43) que afirma:

“Yo discrepo un poco con mis hermanos porque a veces compro carne del supermercado porque no encuentro carnicería Halal, es por necesidad. Dios nos permite como musulmanes consumir carne que no es halal en caso de necesidad”.

El inf 36) dice:

“Respecto a los ingredientes de los productos comprados del Súper mucha gente lo consume por ignorancia, o sea por no saber leer, me acuerdo que había marroquíes que consumían las latas de comida de los gatos, compraban patatas fritas con grasa de cerdo etc.”

Hemos observado también a informantes que no se fían ni siquiera en las carnicerías haciendo hincapié en el rito de matar al animal correctamente conforme al rito musulmán como lo es el caso el (inf 14) que dice:

“En cuanto a la alimentación nosotros tenemos total confianza en el carnicero. Es cuestión de fe “Nilla” en el carnicero si nos defrauda vendiéndose carne matada de manera no musulmana pues que asuma su responsabilidad ante Dios”

O el inf 31):

“No hay que fiar de toda la carne Halal por qué manera y manera de matar al animal. Los hay que matan estrictamente conforme al rito musulmán y otros no, o sea matan lo primero al animal y ya luego lo degüellan”

La figura del imán

Según (Chebel)

esta palabra significa en árabe dignatario musulmán que en el marco de la oración en la mezquita guía el oficio ubicándose delante los fieles...Para dirigir la oración el Imán se pone en un nicho que se llama mihrab, en dirección de la Meca (...) Se espera de un

imán una buena dicción... conoce como la palma de la mano las diferentes frases de la oración colectiva (2004, p. 286).

En cuanto al contexto que nos interesa, o sea el Imán en un contexto migratorio Moreras confirma que el propio concepto de imam, que en determinados contextos podría adoptar el sentido de “guía” (imam se deriva de la raíz del verbo ámmama, que significa seguir un destino, una dirección), sintetiza la función que ejercen estos especialistas religiosos en el marco de la comunidad musulmana... Frente a la especialización que se da en las sociedades musulmanas, la figura del imam en un contexto migratorio, lejos de tener un estatus plenamente definido, se encuentra en plena reelaboración. Situados en el centro del debate por el control del campo religioso musulmán en Europa, los imames son cuestionados por su formación religiosa y por su influencia en el seno de su comunidad musulmana.

De la misma manera que los propios espacios de culto adquieren nuevas funciones, los imames en Europa –que son frecuentemente las únicas figuras religiosas presentes en este contexto– también muestran nuevos perfiles, diferentes a los de origen... Para Chantal Saint-Blancat (1997), el rol de estos profesionales en Europa ejemplifica con gran claridad algunos de los retos que se le formulan al islam en este contexto de diáspora. Según esta autora, los imames, como el resto de especialistas religiosos (alim, fquih) han de cumplir dos tareas fundamentales: velar sobre el contenido espiritual y normativo de la creencia, y actualizarla en función de los nuevos interrogantes.

La figura del imam en un contexto migratorio propios fieles musulmanes ante un contexto social e histórico determinado. Pero los dos principales problemas con los que se topan estos especialistas religiosos (el cuestionamiento de su legitimidad y el de su verdadera capacidad para responder a las necesidades religiosas de esta comunidad en diáspora) (Moreras,1999, p. 210).

El imán es una persona con reconocido prestigio en la comunidad, que suele no solo conocer el Corán sino adquirir la capacidad y la formación teológica para interpretarlo y explicarlo a los fieles. Al imán le corresponde guiar y aconsejar a la comunidad, con lo cual, siempre se busca al mejor preparado, que posee una “pedagogía” amena a la hora de explicarse.

Los imames, y el islam que representan, actúan para dar coherencia cognitiva y proporcionar a los inmigrantes musulmanes un mapa mental diferente, de acuerdo con la nueva orografía social y cultural que se dibuja a la luz de la experiencia migratoria, en el que tienen cabida tanto la cultura de origen como la cultura de la sociedad de acogida (Lacomba, 2000 p.157).

Ante la falta de implicación de tanto la Comisión Islámica de España como las autoridades del país de origen, para contratar a Imanes con una preparación para este fin, el colectivo inmigrante se ve obligado a conformarse con imanes dentro de los fieles que suelen asistir a la mezquita.

La característica del perfil del Imán anteriormente descrito se aplica a nuestra región Extremadura. Hemos de señalar que hemos consagrado en este trabajo un capítulo aparte a los Imanes de Extremadura, es decir sobre el discurso de los imanes como actores religiosos, sin embargo, en este apartado tratamos el discurso del colectivo *sobre* los Imanes.

En nuestro trabajo de campo hemos destacado que los informantes consideran a la figura del Imán muy importante para el colectivo musulmán en el extranjero.

El (Inf 6) dice:

“El imán debe de desempeñar varios papeles porque es el que vela sobre la comunidad, es el guía del grupo, con lo cual los fieles están obligados a seguirle ciegamente en su manera de rezar en caso si lo hiciera sentado o de pie etc. Su papel también consiste en explicar y enseñar la religión musulmana a los fieles, así como la manera de portarse en la sociedad de acogida”

O el (Inf 7) que confirma lo mismo:

“No se puede concebir una mezquita sin imán. Por ejemplo, aquí en Almendralejo hemos construido la mezquita, pero tuvimos problema a la hora de buscar un Imán porque era una necesidad para enseñarles la religión etc.”

El (Inf 32) afirma también:

“El imán es muy importante en la mezquita porque impone el respeto y el orden. Anima la gente a asistir a la oración y venir más veces a la mezquita”.

U otro (inf 46):

“Es imprescindible. Se dice que cuando haya 3 fieles en una mezquita deberían de elegir a uno de ellos como imán”

Hemos observado que el perfil de los imanes en las mezquitas de la región es mediocre o mejor dicho no cumple con las expectativas del colectivo musulmán. Prueba de ello, el tono crítico y negativo generalizado a la hora de hablar del imán, excepto uno o dos informantes.

Entre estos informantes que lo achaca a la falta de recursos económicos para poder contratar a un imán en condiciones. El (Inf 1) dice:

“En cuanto al imán antes de todo nosotros en Almendralejo tenemos dos mezquitas, una mezquita tiene imán y otra no solo tienen a un voluntario y esto tiene que ver con los recursos económicos”

O el (Inf 49) que dice al respecto:

“Como dice el Hadith que el imán es aquel que más conoce de memoria al Corán. En el Extranjero tenemos un problema consistente en la falta de recursos económicos para contratar a un imán oficial, con lo cual tenemos solamente imanes de bricolaje”.

El (Inf 7) dice lo mismo:

“Creo que en Extremadura la gente no está consciente de la importancia del imán en la mezquita. Yo, he vivido varias guerras al respecto, me ha tocado convivir con cinco imanes y siempre se plantea el tema económico. La gente quiere un Imán que cumpla, pero no quiere pagar. Este factor es el motivo por lo cual la mayoría de las mezquitas en Extremadura no tienen imanes excepto algunos voluntarios”

Como hemos adelantado anteriormente, casi la totalidad de los informantes demuestran una decepción e insatisfacción clara respecto a los imanes de la zona, tanto por la mala formación como la conducta. El mismo (Inf 49) dice:

“cual tenemos solamente Imanes de bricolaje. Como si un mecánico que hace la tarea de técnico en electricidad. O sea, un parche. A la hora de buscar en los 20 o 22 mezquitas de Extremadura a un verdadero Imán se puede encontrar como mucho a dos imanes oficiales en toda la región, estos tampoco hacen reciclaje o curso ninguno”.

El (Inf 41) afirma también:

“Creo que no cumple totalmente con su papel. Por ejemplo, a la hora de enseñar el árabe, yo he perdido a mis hijas en este aspecto porque no saben nada del árabe. En la oración a veces viene a la oración del alba y a veces no asiste a la oración de la tarde”.

Otro informante (42) opina:

“Hay mucha diferencia entre el imán de aquí y el de Marruecos. En mi país el imán cumple su papel a rajatabla. Al contrario, aquí se dedica más bien a la política que otra cosa. No asiste al rezo de la mañana y del medio día, solo a al magrib y al isha. Utiliza la mezquita como canal de contacto o comunicación entre él y los españoles más que con los musulmanes. No enseña el árabe, sólo últimamente empiezo a dar algunas clases sin formación pedagógica sin nada”

El Inf 27) dice en un tono enfadado:

“Antes si hubo imanes con mucha capacidad religiosa, ahora ya no, hay imanes con mucho morro”

Peor aún, otros informantes achacan al imán de sus mezquitas la mala conducta y la falta de educación y trato que debe corresponder a un imán. Como el caso del (Inf 29):

“No hay imanes en el sentido estricto de la palabra. He visto a imanes que fuman todavía. Cuando acaba de fumar pone el gorro y él chillaba y empieza a rezar con la gente. Para ser imán hay que cumplir con muchos requisitos, por ejemplo, ser de buena conducta, conocedor del islam y la sharia etc.”

Hemos destacado la percepción negativa de algunos informantes sobre todo en la juventud por la falta de implicación del imán con ellos. Otro (Inf 25) dice:

“Nuestro imán, ni siquiera nos saluda, creo que desempeña este papel solo para ganarse la vida, o sea no es imán verdadero. Con tal comportamiento este imán te aleja de la religión. El imán debería de ser consciente de su papel en el extranjero, o sea ser amable y cordial con la juventud para llevarles a la mezquita”

El (Inf 26) se queja de lo mismo:

“Nuestro imán me encuentra en la calle a veces me saluda y otra no.”

Otros informantes achacan a los imanes el encerramiento y la falta de apertura hacia la sociedad de acogida, con lo cual, a sus juicios, no cumplen con su papel integrador. Como afirma el Inf 21):

“creo que aquí en Europa los musulmanes necesitan a alguien que da la cara por ellos, pues tiene que ser una persona con buena formación que la ha adquirido aquí y no traer a un Fakih de Marruecos procedente de un pueblo seguro que empeoraría la situación. Creo que el papel del imán es también acercar el islam a la sociedad española”

O el (Inf 19) que dice:

“Me parece que los imanes de Extremadura desempeñan este papel por interés económico y no por enseñar una imagen buena del islam o unir a los musulmanes etc.”

Dentro de la muestra hemos destacado una voz discordante respecto al resto que alaba el papel de su Imán como el caso del siguiente informante (20):

“Creo que el imán de aquí lo está haciendo bien. No solo se preocupa de la mezquita sino enseña la buena cara del islam, lo veo preparado para demostrarlo de manera

pacífica que es nuestra religión etc. Por ejemplo, en los actos terroristas salió en una manifestación diciendo que nosotros estamos en contra de esto etc. Además, que es justo no tira a los hombres más que a las mujeres, o sea que defiende el interés general de la gente.”

La gestión de la muerte

La cuestión de morir lejos de casa (como expresión coloquial que adquiere un significado ambiguo), cuando uno se encuentra como emigrado a un país diferente del origen, implica ahondar en el conocimiento de los procesos migratorios, en especial la forma de relación que se mantiene con la sociedad de origen, y la que se construye con respecto a la sociedad receptora. La muerte, paradójicamente, sirve para insistir -aunque sea por última vez- sobre los vínculos tejidos por el emigrado/inmigrado en una u otra dirección. Supone también interrogar sobre el grado de responsabilidad que es asumido por parte de su contexto social inmediato (familia, amigos y conocidos, y comunidad de referencia en general), en correspondencia con la desaparición de uno de sus miembros. (Tarrés y otros, 2012, p.2)

En la religión musulmana la muerte es un acto existencial importante. Para el musulmán en general la vida no es nada más que una etapa pasajera y provisional a la espera de encontrar a Alá en el otro mundo. Esto añadido a “los quebraderos de cabeza” de la burocracia consistente además en el derecho funerario del país de acogida y el derecho internacional cuando se trata de la repatriación del cadáver al país de origen, las autoridades consulares, y el plazo limitado para guardar el cuerpo del muerto que exige el tanatorio, también se plantea el problema de la contratación de la empresa funeraria y la recaudación de los recursos económicos que conlleva ello si el muerto o su familia carecen de dichos recursos.

En este contexto de la muerte en el extranjero el Imán suele jugar un papel importante a la hora de velar sobre el proceso ritual funerario conforme a la sharia. Hemos de señalar que en este contexto de duelo el colectivo marroquí musulmán suele manifestar una solidaridad ejemplar a la hora de recaudar el coste de repatriación del cuerpo al país de origen. Hemos de aclarar que ya, gracias a la política del Gobierno marroquí respecto a los inmigrantes residente en el extranjero y el estatus particular que les ha concedido, por lo cual se encarga de todo el costo de la funeraria desde España hasta al lugar de residencia de la familia del difunto.

Para el musulmán inmigrante en Extremadura, la muerte en tierra extranjera (no musulmana) es una cuestión inquietante, no por la muerte en sí sino más bien por el contexto y las condiciones que la acompañan, puesto que se trata de un contexto migratorio condicionado por otros factores de índole cultural, legal y religiosa. La mayoría de los inmigrantes musulmanes no dominan totalmente y a la perfección las prácticas rituales del islam.

Todo se aprende progresivamente dependiendo de las situaciones. Para que surgiera la necesidad de aplicar el rito de la muerte debe de haber una población numerosa y que haya circunstancias de enfermedades y accidentes para que el colectivo se viera ante la necesidad de actuar (en Cáceres, la comunidad tiene ya 3 o 4 sábanas (kefn) preparadas que las están utilizando tanto en aprender el ritual del lavado del muerto dirigido por el imam como en la muerte misma de alguien.

En el contexto migratorio musulmán extremeño, lo hemos constatado desde la observación participante, la persona que se encarga del lavado o (al gasl) es el imam de la mezquita u otra persona que goza de la confianza y con conocimiento en el tema dentro de la comunidad. El lavado suele realizarse en el tanatorio y suele ser seguido por la oración del fúnebre (salat al yanaza) que se desarrolla también en el mismo sitio, dicha oración se diferencia de

las otras oraciones porque se hace de pie sin (ruku´a o inclinación) ni (suyud o postración) la única condición que se exige es la ablución.

El cuerpo del muerto debe de ser orientado hacia la Meca, los asistentes a la oración se colocan detrás del imam que le corresponde guiar el acto. Al final las autoridades sanitarias preparan al cadáver en el ataúd y lo sellan con plomo para que no se abriera en las aduanas hasta llevarlo al lugar de origen del fallecido donde se celebra el ritual del enterramiento. Ello no quiere decir que todos los cuerpos se expatrian al país de procedencia, sino que existen y se dieron casos en Extremadura, en la provincia de Cáceres, en los cuales tanto el lavado como el entierro se llevaron a cabo en los municipios de residencia del fallecido. Se trata de dos casos, un senegalés y un argelino respectivamente.

En el caso del senegalés, nos cuenta H, quién se encargó personalmente del lavado del cuerpo, que la historia del fallecido fue triste puesto que, según su hermana, ocultaba su creencia musulmana y no pudo manifestarse o bien por temor de su esposa que es cristiana o por otra razón que nadie llegó a descubrir, hasta el momento de la agonía cuando confesó a su familia que era musulmán y les pidió que le hicieran el último favor, o sea enterrar conforme al rito musulmán.

Efectivamente, la familia se puso en contacto con la Junta de la mezquita de Cáceres que, a su vez, se presentó al tanatorio cumpliendo con su deber hacia un hermano musulmán añade H que es un inmigrante marroquí de la misma familia que llegó durante los años 80-90 desde Fkih Ben Saleh (Beni Mellal capital de Tadla) para dedicarse a la venta ambulante. H, nos contó, que los tres que se encargaron del lavado eran de su pueblo, que los pasos del rito se llevaron a cabo de la manera como “se practican toda la vida” empezando por la ablución mayor que consistió en lavar los lados, el derecho primero y después el izquierdo, y así siguiendo los pasos tal como les hemos narrado anteriormente con la única novedad que consiste en apretar la barriga para limpiar el cuerpo de todo el resto de la “porquería”, porque el cuerpo ha de entregarlo a su creador totalmente purificado.

A la hora de preguntar sobre el lugar del entierro del fallecido, nuestro informante nos dijo que sus obligaciones se terminaron allí porque intuyo que había un desacuerdo entre la familia del muerto (hermana y esposa) sobre la naturaleza del cementerio. H, no pudo confirmarse si le llevaron al cementerio musulmán de Madrid, puesto que en Extremadura no lo hay, o se lo enterraron en el cementerio cristiano de Cáceres como deseaba el cónyuge.

En cuanto al caso del argelino, nos cuenta S, un chico de Fkih Ben Saleh quien participó en el “gasl” de dicha persona, que estaba casado con una española, que a la hora de aplicar el rito del lavado siguieron el mismo proceso de siempre con la única diferencia, respecto a la versión de Hassan, que antes de taponarle la boca con algodón le quitaron la dentadura porque era artificial.

Según este informante el islam incita que se entierre al fallecido musulmán despojado totalmente de todo que no sea de su propio cuerpo. Al contrario del caso del senegalés, este le enterraron en el cementerio cristiano, pero le cavaron la tumba en el suelo del cementerio porque en la tradición musulmana no existen los nichos. Said argumentó este hecho diciendo que “Nos hemos creado de la tierra y a la tierra hemos de volver”.

En el contexto migratorio donde los musulmanes son minoría las prácticas religiosas en general y el rito funerario en particular no se consideran una reproducción exacta al proceso ritual en el país de origen sino una adaptación de estas prácticas a la nueva situación migratoria. El islam tolera con mucha flexibilidad esta inserción del musulmán en contextos ajenos para facilitarle una cierta comodidad puesto que el islam “es una religión de facilidades y no de complicaciones” Hadith (dicho del profeta).

En Extremadura salvo casos muy escasos la mayoría de los miembros de la comunidad musulmana prefieren la repatriación de los muertos al país de origen a pesar del coste elevado de este (aproximadamente 4.000 Euros). La comunidad considera el hecho de recaudar el dinero necesario para la reaparición del cuerpo como si fuera un deber (fard) u obligación religiosa.

La reivindicación de un cementerio musulmán en Extremadura es una permanente demanda que la comunidad musulmana lleva muchos años manifestando puesto que este derecho está recogido en el acuerdo de cooperación de 1992 y por lo tanto está contemplado en la legislación española relativa a los cementerios hasta el 23 de mayo de 2019 que la CIE firmó, por fin, un convenio con la Junta de Extremadura para poder conceder parcelas en los cementerios de los ayuntamientos como el derecho de poseer cementerios propios para poder enterrar a los musulmanes. La comunidad islámica en Extremadura ya ha podido conceder este derecho conforme a la Ley 49/1978 de 3 de noviembre que regula las normas que rigen los cementerios municipales que reza en su punto primero lo siguiente:

Los ayuntamientos están obligados a que los enterramientos que se efectúen en sus cementerios se realicen sin discriminación alguna por razones de religión ni por cualquier otra”, en su disposición transitoria segunda establece que “los ayuntamientos revisarán sus ordenanzas y reglamentos para excluir las restricciones que pudieran contener el principio de no discriminación, tanto en el régimen de los cementerios como en el de servicios funerarios. (Torres, 2006, pp. 426-446).

Por otra parte, la Ley Orgánica 7/1980 de Libertades Religiosas recoge el derecho de toda persona a “recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos” (art.2.1b)

Muchas de las comunidades islámicas de España como la de Sevilla, Madrid, Vitoria, Granada y Valencia, a título de ejemplo, han llegado a conseguir el derecho a apropiarse de cementerios en otras regiones como Andalucía las comunidades islámicas alcanzaron la posibilidad de firmar acuerdos con la Consejería de Sanidad para reformar el Reglamento de la Policía Sanitaria con la finalidad de eximirse del uso del féretro para el enterramiento y que las inhumaciones se hacen conforme al rito musulmán.

Es llamativo el caso de la comunidad islámica de Extremadura que después de repetidos encuentros con las autoridades regionales no pudieron alcanzar este reto hasta ahora. Lo que sí existe en Extremadura y Cáceres en particular, es el cementerio musulmán que tiene su origen en la guerra civil de 1936 para enterrar a las tropas marroquíes (moros) que participaron en aquel conflicto.

De toda manera, más allá de este debate jurídico, hay una práctica constante es que la mayoría de los inmigrantes procedentes de países musulmanes residentes en la región, es una norma aplicable para toda Europa, como hemos dicho anteriormente, optan por la repatriación de los cadáveres al país de origen a pesar de las dificultades económicas consistentes en el elevado coste.

Uno de los fenómenos destacables en la vida cotidiana del inmigrante musulmán en el extranjero consiste en los medios de comunicación sobre todo la antena parabólica para poder conectado con la cultura y la realidad del país de origen.

En Extremadura, tierra de inmigración, la muerte está presente con fuerza como preocupación en el colectivo musulmán marroquí. Casi la totalidad de los informantes manifiestan esta preocupación.

“Creo que es una preocupación generalizada, todos los musulmanes en el extranjero sufren este tema porque nadie sabe cuándo ni dónde le va a sorprender la muerte,

porque te puede coger en el mercadillo o dormido etc. La preocupación de un musulmán estriba en el miedo de enterrarse en un cementerio cristiano con los infieles para que luego, quizás, se desentierre tu cuerpo y se tiran tus huesos a los perros etc. Respecto a la contratación de un seguro, los Ulema (doctos) han permitido esto siempre que no haya cementerio musulmán en el país, en caso contrario si se puede enterrar al musulmán en cementerio musulmán, aunque en el extranjero” (inf6)

El (Inf 7) dice:

“Si, esta preocupación está presente en toda la comunidad musulmana porque cuando uno emigra siempre lleva con el este miedo de morir fuera de su país”.

O el (Inf 29) que afirma:

“Si, yo personalmente me preocupa mucho este tema, lo vivo todos los días y casi cada hora sobre todo desde que empecé a practicar la religión, hasta el punto que he dejado un testimonio a mi familia que en caso de muerte en el extranjero que me entierren en un cementerio musulmán”

El (inf 33) confirma lo mismo:

“Si, está presente y mucho más en el Extranjero en el sentido que no me gustaría hacer sufrir a la gente para expatriar mi cadáver al país”

“Si, nos preocupa como musulmanes a nivel europeo. En el caso del fallecimiento de un hermano, las asociaciones del entorno que se encargan de la recaudación del dinero para pagar al tanatorio y a la empresa de la ambulancia que lo va a llevar hasta el país. Hay caso de fallecidos que ni siquiera llegan a lavarse. Hace falta una federación o asociación musulmana en la región que pueda gestionar este tema como tener su propio tanatorio etc.” (inf 53)

En el trabajo de campo hemos observado que la mayoría desean enterrarse en el país de origen siendo tierra musulmana y que sea al lado de su familia para que visiten su tumba. Como el Inf 42) que dice:

“Yo, llevo 17 años de residencia en Badajoz, he constatado que la mayoría de los marroquíes desean que sus muertos se entierran en Marruecos”

O el Inf 52) que afirma:

“Si, nosotros todos y el resto de los musulmanes en general se entierran en el país de origen, hasta los que no tienen seguro se les recaudan dinero para repatriarlos”

El (Inf 41) confirma lo mismo:

“Yo, personalmente no me preocupa, o sea que me pille donde fuera y donde Alá quiera. Pero desde el punto de vista ético tengo que ser responsable hacia mi persona. O sea, dejar todo atado para que la muerte y los ritos que le acompañan sean conforme al islam, o sea el lavado, la sábana blanca, el entierro en mi país, al lado de mi familia y los míos etc., esto lo que me preocupa más que cuántos años voy a vivir”.

Entre los informantes existen que manifiestan su rechazo del entierro en la tierra no musulmana para evitar que Alá les castigue igual que los infieles, es decir los cristianos, o por miedo que tiren su cuerpo a los perros, como es el caso del (Inf 6):

“La preocupación de un musulmán estriba en el miedo de enterrarse en un cementerio cristiano con los infieles para que luego, quizás, se desentierre tu cuerpo y se tiran tus huesos a los perros etc.”.

O el Inf 16) que dice:

“En cuanto a la muerte todo el mundo creo le gustaría enterarse en el país. Por ello tenemos que tener seguro de repatriación porque no es aceptable enterrar a un musulmán en una tierra cristiana”.

También hemos detectado que en la muestra hay informantes que se han mostrado críticos hacia la gestión de las autoridades marroquíes respecto al proceso burocrático para llevar a cabo la repatriación, como es el caso del Inf 33):

“Aun así la administración marroquí es muy burocratizada y tardan mucho en la gestión del tema. He sido testigo de casos de familias en Marruecos que tuvieron muertos en España, se tardaron 20 días o más para recibir el cadáver del familiar con todos los gastos que conlleva tener a jaimas (tiendas) montadas para alojar a la gente y los familiares que esperan el cadáver para acompañarle al entierro”

O el Inf 45) que afirma:

“porque si muriera alguien de esta tribu o la otra la gente se pierde y encuentra dificultades en los trámites burocráticos porque el Consulado tarde mucho en los trámites además no ayuda en nada. Para ellos. Somos una mierda... el deber del Consulado consiste en ayudar a los ciudadanos marroquíes sobre todo en casos de repatriaciones de los difuntos porque sufrimos como familias, así como colectivo en general”.

Hemos de destacar que hemos observado informantes sobre todo los jóvenes que no les importa enterrarse en tierra cristiana siempre que se respeta el rito musulmán como el Inf 19 que dice:

“A mí también me da igual donde fuera siempre que lo hagan conforme al rito musulmán”

O el Inf 21) que afirma:

“A mí me da igual. Que me entierren aquí o allí solo con la condición que sea un sitio musulmán y conforme al rito musulmán también. Pero el inconveniente es que aquí no hay cementerio musulmán, se está luchando por ello. ¿Qué importa que cojan una parcela y te entierran al rito musulmán a pesar que estés rodeado por tumbas de judíos o cristianos?”

Se deduce de esta observación que estos casos son excepcionales puesto que casi todos los informantes desean enterrarse en la tierra de origen. Este fenómeno se está dando en países como Francia donde la inmigración está más arraigada que aquí. Algunos investigadores (Chaib, 2004) lo interpretan como si fuera la aceptación de una ruptura de pertenencia respecto al país de origen. Este deseo del inmigrante de ser inhumado en la tierra de acogida refleja el deseo de ser reconocido por el país de inmigración como sujeto de dicha tierra que lo acogió toda la vida.

La sexualidad

Aquí, no nos interesa la definición de la sexualidad en sí sino el contexto arabo musulmán del concepto

La sexualidad goza en el islam de un status privilegiado. Se trataría de textos que lo regulen como práctica en el seno de la vida comunitaria...en todas partes el derecho de gozar del sexo está confirmado con fuerza. El islam es un lirismo de la vida Bouhdiba,1975, p. 109).

En cuanto a la sexualidad como ritual, lo que nos concierne en nuestra investigación, (Chebel, 1993, p. 319) la describe

los ritos sexuales “abstractos, relacionados esencialmente con la purificación del cuerpo. La mujer está sometida a un programa de purificación riguroso debido a sus flujos sanguíneos que hacen de ella, a juicio de los canonistas, un ser alcanzado por la impureza (...) sus reglas le impiden cumplir con sus deberes matrimoniales...”mantened lejos de la mujer durante la menstruación, no le acercad mientras que no esté pura” (el Corán, I, 22 Mas) (...)le impide hacer el ramadán, y le obliga a guardar distancia con la mezquita... el hombre también está igualmente sometido a ritos de purificación

El autor añade

Los doctores en derecho han discutido largamente sobre si tiene que purificarse entero o solo las partes genitales... de todas las maneras el musulmán debe de purificarse completamente cada vez que tenga relaciones sexuales (...) en este aspecto hemos de señalar que tanto los hombres como las mujeres van al baño para proceder a grandes abluciones (...) esta ceremonia íntima tiene como nombre *ghusl al yanaba* que significa supresión de la impureza. (Chebel, 1993, 319)

Es cierto que existe sobre todo en el imaginario colectivo Occidental una creencia bien extendida consistente en que la sexualidad es tabú en el islam. Sin embargo, en la realidad la cultura musulmana ha abordado el tema de manera amplia hasta que el libro sagrado, el Corán, contiene varios versículos que describe la génesis de la vida basada en el amor físico, es decir la sexualidad.

El islam considera el sexo como fuente de la vida puesto que el ser en general se creó del polvo y de la eyaculación. El islam nunca ha considerado el acto sexual como prohibido sino procurar, a través de los Ulemas, teólogos, establecer reglas y normas para el buen funcionamiento de las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer y, por lo tanto, para que no hubiera conflicto y problemas derivados del acto sexual. Ha de aclarar que la sexualidad en la religión musulmana no se entiende que dentro o en el marco del matrimonio entre hombre y mujer, aunque ésta está condenada o relegada a desempeñar un papel secundario y pasivo en la relación respecto al varón.

Otra prueba más de la importancia de la sexualidad en el islam consiste en que el Corán, promete a los fieles devotos setenta mujeres, después de la muerte, de una belleza extraordinaria sin igual en la vida terrenal (las huríes) para gozar de ellas. En comparación con otras religiones como el cristianismo, el islam insiste en satisfacer el deseo sexual, aunque siempre dentro del matrimonio, mientras que el cristianismo lo reprime, el celibato como ejemplo. Es decir, la finalidad del sexo, en el cristianismo, se limita en la procreación sin dar importancia al gozo o el placer.

Este es un resumen del *ghusl* (purificación)

1. Remover el *najasat* (semen, sangre) del cuerpo.
2. *Niyyat*.
3. Lavarse las manos hasta los codos tres veces.
4. Hacer gárgaras tres veces.
5. Lavarse la cabeza hasta el cuello; pasar las manos por el rostro y el cuello, y peinar el cabello con los dedos.
6. Lavar el lado derecho del cuerpo desde los hombros hasta los pies; incluir algunas partes del lado izquierdo también. Mientras se lava, pasar la mano por el cuerpo.

7. Lavar el lado izquierdo del cuerpo desde los hombros hasta los pies; incluir algunas partes del lado derecho. Mientras se lava, pasar la mano por el cuerpo.

En nuestra investigación la muestra es portadora de estas pautas culturales, con lo cual debería aplicar estos procesos rituales en lo que se refiere al matrimonio, la sexualidad y la purificación después del acto sexual. La muestra se divide en 40 casados, 2 divorciados y el resto solteros que son jóvenes y carecen de estabilidad económica.

Hemos de reconocer que tratar la sexualidad sobre todo ante un grupo nos costó porque la sexualidad es un tema que se considera de máxima intimidad de la persona, además de un valor muy arraigado en la mentalidad del marroquí que es el pudor (hchouma). Por ello, antes de formular la pregunta respecto a la sexualidad hemos utilizado el famoso proverbio que dice “la vergüenza no tiene lugar en la religión” para animarles a hablar sin tapujos.

Como la mayoría de los informantes son casados y practicantes han contestado que la purificación la hacen conforme al rito musulmán como es el caso del (inf 6) que dice

“Si cualquier musulmán no lo haga de aquella manera como si no hubiera purificado. No debe limpiarse duchándose sino respetando el rito estrictamente como nos lo explicó Mahoma lavando o mejor dicho pasando las manos mojadas encima de la cabeza tres veces, luego los miembros, los brazos y los pies, la barriga etc.”.

O el (Inf 7) que afirma:

“Yo, personalmente me acuerdo, que antes de casarme, entonces no era practicante, o sea cuando me soñaba por la noche y me eyaculaba, me limpiaba conforme al rito musulmán. Como bien sabemos en nuestro entorno de intimidad familiar, como vivíamos con nuestros padres y hermanos, había que ser discreto en la práctica sexual para que nadie se enterara, no se podía limpiarse por la noche con lo cual el día siguiente temprano a las 6h de la mañana íbamos al Hammam (baño turco) para limpiarse”

También el (Inf 29):

“Yo, siempre me purificaba o me limpiaba conforme al rito musulmán incluso antes de empezar a rezar. Me acuerdo cuando cometía un “pecado” (hacer el sexo fuera del matrimonio) me limpiaba respetando al rito musulmán”

“Hay que hacerla conforme al ritual musulmán tanto el acto sexual como la purificación o la ablución después, o sea hacer la ablución normal de la oración, acto seguido limpiar el lado derecho, después izquierdo y los pies. Si el musulmán no lo hace de esta manera no puede cumplir con sus obligaciones religiosas como la oración el día siguiente porque se considera impuro y su oración inválida. Antes como dijo Aneur tenías que ir al Hammam (el baño turco) para limpiarse o purificarse porque no había ducha en casa. Ahora gracias a Dios ya todo es disponible en casa” (inf 9)

Dentro de la muestra hay informantes que nos insinúan que no sólo hacen la purificación o la ablución de manera conforme al islam sino, aunque no les hemos preguntado directamente sobre el acto sexual en sí, que también se respeta al rito y la sharia musulmana. Es decir, no practican el sexo a la manera occidental liberal con lo cual no caben ni felaciones ni sexo anal etc., solamente por la vía lo que califican de “normal”, es decir por la vagina. El Inf (14) dice al respecto:

“En cuanto a la práctica sexual hay que hacerla conforme a la sharia, o sea hay que respetar las pautas de la religión y no hacerlo de la manera que el islam no aconseja”

O el Inf (46) que afirma:

“La sexualidad hay que hacerla como viene contemplada en nuestra religión, o sea hay que penetrar a la esposa por la vía normal vaginal y practicar el sexo dentro del respeto de las normas del islam”

El Inf 38) opina lo mismo:

“Si, por supuesto practicamos el sexo como nos aconseja la sharia, tanto durante el acto sexual como después”

En la cultura musulmana se considera al acto sexual como impureza provocada o causada por el demonio (chaitan o yin), con lo cual el hombre o la persona impura tiende hacia el mal. Según el imaginario musulmán durante el acto sexual los ángeles que suelen proteger al hombre lo abandonan en este momento y por lo tanto se queda sin protección.

En este caso la persona impura se expone a todo tipo de peligros y se encuentra dominado por satán que pone su seguridad en cuestión (Bouhdiba, 1975).

En el islam, la desnudez está desaconsejada, aunque estemos solos porque la soledad absoluta no existe en un mundo en lo cual convivimos con los yins, satán, y los ángeles. En nuestro trabajo de campo hemos detectado informantes que se identifican con esta creencia y la practican, creen que donde haya impureza, el sexo lo es, existe satán, como es el caso del (Inf 41) que dice:

“Yo, antes de empezar el acto sexual voy al servicio para mear para que salga las primeras gotas de la esperma. Luego hago la ablución después del acto sexual conforme al rito musulmán siempre antes de rezar. Antes de quitarse la ropa para hacer el sexo, siempre digo “en nombre de Dios el misericordioso” para que satán no vea mis órganos genitales”.

O el (Inf 42) que afirma:

“Yo, siempre antes de cualquier acto sexual lo que hago es recitar el hadith de “yumaa” (sexo) porque siempre en todos los actos sexuales el Satán está presente, lo que te puede llevar a cometer pecado en la cama”

También el Inf 43) que afirma en la misma línea:

“Nosotros siempre decimos en nombre de Dios el misericordioso para protegernos de satán y estar protegidos. Lo mismo a la hora de practicar el sexo hay que purificarse sino te sientes con mal cuerpo”

Dentro de la muestra hemos observado que hay informantes que, aunque son practicantes, no respetan totalmente el rito sexual conforme a la sharia. El (inf 16) dice:

“yo practico la sexualidad y hago el amor de manera normal y libre como me da la gana, después nos purificamos a través de la ablución respetando el rito musulmán tanto ella como yo. Luego rezo y esta”

Lo que nos llamó la atención en el trabajo de campo es el caso de los jóvenes, incluso las hembras que confiesan que no respetan el rito musulmán algunos por ignorancia y otros conscientemente. Respecto a las chicas dicen que no lo sabían por la falta de comunicación en la familia sobre el tema y por el valor que hemos mencionado anteriormente, es decir el pudor “Hchouma”. Lo expresa la (Inf 19) así:

“En muchas familias es muy difícil habla de estos temas con ni siquiera la madre con quien solemos tener confianza, porque con el padre es imposible. O sea, es un tema

tabú tienes que buscarse la vida para saber cómo funciona esto en el islam por ejemplo por internet”

“Para mí lo práctico conforme al rito musulmán. Yo por ejemplo estoy casada y las casadas suelen hablarlo con sus esposos para respetar el rito musulmán en este tema. Además, en nuestro entorno musulmán normalmente es tu madre con quien tienes confianza que te educa y te enseña esto, no te enseña los detalles o la práctica sexual en sí, pero por ejemplo algo un poco complicado como la purificación o la ablución después del acto sexual según la sharia musulmana” (inf20).

O por ignorancia como es el caso de la (inf21):

“Yo, no sé cómo se hace la ablución después del acto sexual. Me ducho y esta. Yo creía que solo con una ducha era suficiente (risa)”

También, hemos observado que haya a chicas indiferente como es el caso de la (Inf 22):

“No sé qué decirte. La mujer lo puede hacer como le da la gana, si quiere purificarse a la manera musulmana que lo haga si no que lo haga a lo occidental, las dos formas son válidas”

En cuanto a los jóvenes, aunque no están casados han reconocido que suelen tener relaciones sexuales, pero con las cristianas, aunque, como dicen, se purifican conforme al rito musulmán, sin darse cuenta que la relación sexual con la cristiana es lícita (halal) pero nunca fuera del matrimonio porque se considera igual de adulterio, es decir un pecado. Estas relaciones sexuales o amorosas con las autóctonas es un indicador de aculturación y secularización de la sociedad de acogida (Salir a la discoteca, alcohol etc.). El Inf (23) dice:

“Si, lo he practicado muchas veces con cristianas, me faltan las chinas (risa)”

O el (Inf 24) que afirma, aunque en un tono irónico:

“Si he practicado con cristianas. La manera de practicar el sexo ha sido como la suya la judía. La manera de purificarse después del acto sexual lo hacía a la manera musulmana. Nunca practico el sexo si estoy purificado a través de la ablución, pero nunca lo he sido (risa)”

Con el mismo tono irónico lo expresa también el Inf 26):

“Si practico el sexo con cristianas y la ablución o la purificación la hago conforme al islam lavando el lado izquierdo luego el derecho, además el tema de la ablución después del acto sexual depende de la intención que tenga uno, aunque se lavara echando en una piscina”

Ha de señalar que hay informantes que consideran el tema totalmente tabú y de máxima discreción hasta el punto de que se negaron pronunciarse al respecto. Es el caso de los Informantes (45) que dice:

“No comento nada al respecto”

y El Inf (47) que no opina.

El peregrinaje

Dice Chebel al respecto:

Le peregrinaje (al hayy) es el quinto pilar del islam, el peregrinaje es parte integral de las condiciones deseadas para la perfección del creyente. La condición es un requisito

que no es necesario en la medida cuando las consideraciones de orden material pueden impedir el cumplimiento de esta parte del dogma (1993, p. 121).

El autor añade que

El peregrinaje tiene muchos significados, unos manifiestos, reagrupamiento físico de la comunidad de los creyentes en un espacio tiempo común, interiorización del hecho musulmán por la proximidad con los templos consagrados, escalofríos comprensibles del fiel cuando esté en la presencia de los lugares mismos de procedencia de la revelación. Otros son implícitos, el ciclo de la regeneración del alma, descenso, ascenso y resurrección (...) el peregrinaje se presenta esencialmente como un elemento de continuidad de la fe y un mediador de sentido entre Dios el creador y los hombres. (Chebel, 1993, p. 121)

La Kaaba es un sitio bendecido por ello se denomina “Kaaba musharrafa” de lo cual las leyendas cuentan que ha sido el sitio, precisamente en el Hayar al aswad (piedra negra) dentro de la Kaaba, donde se realizó el pacto entre Dios y Adam después de haberle echado del paraíso.

Existen dos tipos de peregrinaje, uno menor “umra” que suele durar 3 o 4 días y otro mayor que es el gran “hayy” colectivo que se realiza en el mes de Du al hiyya. En esta ocasión la Meca se convierte a una ciudad más visitada del mundo, lo que plantea problemas logísticos, es decir la organización de alojamiento de 3 millones de peregrinos. Nada más llegar a la Meca, el peregrino debe de vestirse de un trozo de tela” ihram”. Luego el rito empieza por visitar la gran mezquita, tocar la piedra negra, visitar el santuario de Abraham en donde el peregrino toma agua de Zemzem, después visitar el valle de Arafat donde se evoca a Dios “talbiya”, allí donde el peregrino coge las piedras para lapidar al satán.

En el tercer día del hayy se sacrifica a un cordero por la fiesta del sacrificio aid Al kebir para celebrar al gesto de Abraham. El día siguiente los peregrinos visitan Mina y la Muzdalifa sitios ubicados entorno de la Kaaba, última fase después de la cual el peregrino retoma su vida normal rapando la cabeza y cambiando su ropa preparando la vuelta. El rito del hayy es un proceso de fervor y carga emocional que tiene como objetivo la purificación del alma de las impurezas, suciedad y los pecados cometidos en la vida (Chebel, 2004).

En el contexto migratorio que nos concierne en 2017, según las cifras facilitadas por CIE, 1600 peregrinos musulmanes residentes en España han cumplido con esta obligación. Esta cifra aumenta cada vez más porque hacerlo desde España es más fácil que desde Marruecos donde imponen cuotas estrictas de peregrinos cada año. El perfil del peregrino suele ser adulto de más de una media de 50 años de edad que tiene la preocupación de cumplir con este rito y pilar sin dificultades.

En este proceso existen tres actores imprescindibles, el peregrino en sí, el segundo personaje es el guía que suele ser el intermediario entre la agencia de viaje y el peregrino. Éste tiene que convencer a mucha gente para que le acompañen enseñando su habilidad y su experiencia en tema debido a sus viajes a los lugares santos durante muchos, años y, por lo tanto, sacar comisiones, además del viaje, de la agencia, aunque, en general, presume que lo hace de manera altruista. La tercera persona clave es el “mutawif” que se encarga del transporte, el alojamiento y el cumplimiento del rito del peregrinaje. Es decir que su papel complementa lo del guía (Yves Charle Zarka y otros, 2004).

En Extremadura objeto de nuestra investigación se repite lo mismo escenario en cuanto al proceso del trío guía, agencia de viaje y “mutawif”, aunque los candidatos al peregrinaje no son tantos. Hemos llegado a conocer a estos guías, que son dos y que comparten responsabilidades en las mezquitas de Talayuela, Villanueva de la Serena y un imán de Sevilla. Según un informante de Campo Arañuelo que conoce al guía y que vive esta realidad nos ha confirmado el mismo funcionamiento de los guías.

Dice el informante que buscan a los candidatos en las mezquitas con la ayuda de los imanes. Cobran 500€ por cada peregrino, más lo que cobran de la agencia. Normalmente suelen acompañar a aproximadamente 10 personas de la zona entre hombres y mujeres sabiendo que la mujer tiene que estar acompañada por un hombre. Nuestro informante añade que en la vuelta los guías hacen negocio enviando perfumes, ropa, el agua de Zemzem, además del oro para venderlo otra vez. Se rumorea que el guía ha construido dos chalets en su zona de origen en Marruecos. Hemos llegado a contactar al guía de Villanueva de la Serena que ha negado que se cobra a los peregrinos tampoco a la agencia una comisión sino solamente ésta le paga el coste del viaje y una propina de 2000 € aproximadamente porque, además que el guía le busca clientela, es el mismo que se encarga del papel del Mutawif.

En nuestro trabajo de campo hemos observado que todos los informantes desean cumplir con este pilar y visitar a los lugares santos y “tocar” la tumba de Mahoma. El (Inf 7) dice al respecto:

“Si, espero que Alá nos ayude a cumplir con este pilar del islam”.

El Inf (13) también afirma:

“En cuanto a la meca si voy a hacer sin duda el peregrinaje

O el Inf 42 que afirma:

“Siempre ruego Dios que me ayude a realizar este deseo de visitar los lugares santos en compañía de mi madre, se lo ruego en cada oración. Además, es el deseo de todos los musulmanes”.

Hemos de destacar que la mayoría de los informantes no han podido hacer el peregrinaje por motivos económicos, puesto que el coste del Hayy es 4000 € aprox que el informante no puede ahorrar debido al coste de la vida y la dedicación profesional, venta ambulante y agricultura, además de la crisis económica. El Inf6) dice:

“Todos los años sueño con visitar la Meca. Cuando las circunstancias ayuden, o sea el dinero y el visado voy sin pensarlo 2 veces”

O el (Inf8) afirma al respecto:

“Si, solo necesitamos dinero”.

O también el (Inf 45):

“Si, por supuesto, nos falta recursos económicos”

El (Inf 48) dice:

“Si, necesitamos un poco de ahorros para hacerlo”.

Existen informantes que no quieren hacer el peregrinaje por la edad, dicen que todavía jóvenes para hacerlo con el argumento de que el peregrinaje es una responsabilidad moral muy grande hacia uno mismo. Al hacer el peregrinaje ya no se permite cometer ningún pecado, con lo cual este rito requiere una edad madura y un poco avanzada como el caso de los Inf (33) que dice:

“Si claro que quiero, pero soy todavía joven y estoy expuesto a cometer pecados en lo que me queda de vida sabiendo que el rito del peregrinaje significa el cierre de un ciclo de la vida. Dicho de otra manera, el peregrinaje significa “lavar los huesos de los pecados de la vida”, cerrar una página y empezar otra dedicando a la fe, la oración, hacer el bien para acercarse a Alá, o sea la muerte”

O el (Inf 34):

“Yo no puedo peregrinar ahora debido a mi edad que soy todavía joven”

Existen otros informantes que han dado al asunto un tinte político como el caso de una informante joven (19):

“Yo no, no estoy pensando hacerlo por la sencilla razón que el país a lo cual voy a dar este dinero no lo merece. Prefiero dárselo a los pobres. El peregrinaje no es un pilar imprescindible en el islam. No voy a esperar a nadie que me diga que tengo que hacerlo, yo actúo conforme a mi pensamiento”

Hemos de destacar que hay otros informantes que priorizan a los padres porque en el islam los hijos no pueden hacer el peregrinaje antes que lo hiciera los padres. El Inf dice (34) dice:

“También porque tengo a mis padres todavía vivos, como bien sabes hay que hacerlo ellos lo primero y ya luego más tarde yo”

O el (inf 37):

“Si, tengo la intención de hacerlo, pero me falta el dinero y que mis padres lo hagan los primeros”

En la muestra hubo informantes que cumplieron con este rito, pero quieren repetir como el único caso del informante (41) que dice:

“Ya he cumplido con este pilar, pero me gustaría hacer la “umra”.”

El estatus de la mujer

En este contexto de la mujer en el imaginario arabo musulmán nos hemos apoyado en la argumentación de Chebel

La mujer o “al mraa” en árabe...de hecho, el Corán y el profeta han insistido en el respeto que merece una mujer siempre cuando es una buena musulmana. Así como existen un centenar de versículos que “gestionan” su universo mental (...) y codifican su relación con la impureza del cuerpo, sus líquidos o flujos etc (...) recordemos este versículo terroso que trata la igualdad entre hombres y mujeres “las mujeres, se puede leer, en el sura II versículo 228, tienen derechos que equivalen a sus obligaciones...Dios es poderoso y justo. (1993, pp. 43-44)

El autor añade que

A propósito, sería pertinente analizar en profundidad el sura IV dedicada a las mujeres (annissa) en la cual se trata el tema de la herencia entre los dos sexos, el testimonio, los bienes de los huérfanos, y los esclavos, la fornicación, el castigo en tal o tal caso etc. Se puede deducir toda una tipología desigual. En la actualidad, a pesar de la evolución del mundo de la sociedad árabe, la mujer ocupa todavía un lugar inferior a lo del hombre. (Chebel, 1993, pp. 43-44)

La percepción de la mujer, “mar´a” en árabe, en el imaginario árabe musulmán es un poco compleja porque se la atribuye varios atributos. Es a la vez exquisita, objeto de placer, engañosa, generosa, débil, digna e inferior al hombre. Estos atributos varían según las situaciones

en las cuales se encuentra la mujer. Es decir, cuando asume el papel de madre, de amante, estatus de poder o cuando se trata de derechos como la herencia respecto al hombre.

He de resaltar que la literatura sobre el discurso del islam respecto a la mujer es abundante en lo cual su estatus ha sido objeto de respeto y consideración, sin embargo, este posicionamiento no tuvo consenso entre los historiadores y mucho menos entre las mujeres, basta leer el contenido del versículo “las mujeres” (An-nissa) repleto de desigualdades respecto a la mujer argumentan.

Bouhdiba explica que la palabra “awra” significa como si el acto o la palabra obscena afecta al ojo e impide que la mirada sea vivaz. Existen varios dichos del profeta, hadiths, respecto al “pecado de la mirada” como el siguiente hadith “el hombre que mira con lujuria las partes atractivas de una mujer con quien no tiene ninguna relación, se le vierte de plomo en los ojos el día del juicio final”. U otro que dice

si un hombre que mira a una mujer en Ramadán de manera que se fije en la forma de los huesos de dicha mujer, su ayuno se considera nulo (Bouhdiba, 1975, p. 53).

No se considera solamente, al cuerpo de la mujer como “awra”, sino también su voz, de manera que sus dulces expresiones que pronuncia por la boca deben de ser reservadas únicamente al esposo. Peor aún, si se llama a la puerta de la casa en la cual no se encuentra ni hombre ni niños, la mujer no debe contestar sino conformarse con dar golpes con las manos para que no se escuchara su voz (Bouhdiba, 1975).

La mujer, a pesar de la evolución que ha conocido la sociedad árabe, por lo tanto, la marroquí, la percepción de la mujer no ha cambiado mucho, es decir sigue sufriendo la misma discriminación e inferioridad respecto al varón. Ello debido a la socialización y la educación de género que se enseña a los niños en la familia y la escuela.

En nuestro trabajo de campo en Extremadura se observa que existen informantes que son todavía portadores de esta percepción radical hacia la mujer que la considera como “awra” como es el caso del (Inf 6) que dice:

“existe lo que se llama en el islam (kawamilla) que quiere decir que la familia siempre necesita a un cabecilla que la guíe. Este papel no lo puede desempeñar una mujer sino un hombre, porque el hombre que toma la decisión de divorciarse o no, la mujer no lo puede hacer, tampoco la mujer puede salir de su casa sin la autorización de su marido, y si sale tiene que llevar ropa decente, o sea un velo tapando su cuerpo entero excepto la cara y las manos. Si quiere trabajar que trabaje, pero en un sitio donde no se puede mezclarse con los hombres. La mujer que no respeta estas normas se considera “Awra” aprox desnuda o peor todavía rebelde”

Existe una idea muy extendida en el imaginario colectivo marroquí, incluso nuestra muestra en Extremadura consistente en que la mujer además de “awra”, es “falta de razón y de religión”. Se refiere a un hadith dicho por el profeta, que confirma la inferioridad que padece la mujer en el islam respecto al hombre, que lo explico de manera que la expresión falta de razón quiere decir que en el testimonio la mujer nunca puede igualar al hombre sino un hombre contra dos mujeres. Falta de religión significa que su formación biológica no le ayuda a cumplir con sus deberes religiosos, es decir que la menstruación le impide hacer el ramadán, rezar y practicar el sexo durante los días de la regla.

Lo explican de manera que se posicionan pro de la tesis del profeta de manera que no pueden ir en contra del hadith del profeta a favor de la mujer, así como confirma con un tinte machista de los informantes. Nuestro (inf 6) lo explica de la siguiente manera:

“La mujer se considera que falta de religión y de razón porque no puede cumplir con su religión por el tema de la menstruación, porque no puede rezar ni ayunar ni hacer el peregrinaje durante 6 o 7 días, pero esto no se considera como pecado porque está fuera de su voluntad. Falta de razón se refiere a que su razón es igual que los hombres, pero es más emocional, por ello necesita al hombre para corregirla”

O el (inf 17) que dice:

“En cuanto a las mujeres no hay que hacerles caso porque como dice el hadith, las mujeres “carecen de razón y de religión”

He de señalar que otros informantes adoptaron una postura defensiva hacia el islam. En lugar de reconocer el dicho de Mahoma porque conlleva desigualdad en inferioridad, lo que han dicho es comparar la situación de la mujer en El islam con la época preislámica cuando, según fuentes islámicas, maltrataban a la mujer.

El (Inf 37) dice:

“No hay que hacer caso a las fuentes que quieren dar una imagen negativa del islam hacia la mujer. No hay que olvidar en este aspecto la historia. En la época preislámica no tenía derecho a la vida, la enterraban vivas. Cuando llegó el islam reconoció y estableció el derecho a la vida, del comercio, la herencia, la toma de decisión”.

O el Inf 29) que afirma:

“Hemos de recordar que la mujer antes de la avenida del islam se consideraba como objeto. Pero con el islam su estatus ha cambiado, o sea lo ha dignificado”.

También existe en la muestra informantes, son la mayoría, que manifiestan reconocimiento y respeto a la mujer defendiendo su derecho en la igualdad con el hombre. Se trata de informantes que llevan muchos años de residencia en España, con lo cual, supuestamente, han aprendido los valores de igualdad de género, modernidad, derechos humanos a través de la socialización en el país de acogida por los medios de comunicación, las relaciones de trabajo, vecindad etc. El (Inf 16) dice:

“En cuanto a la mujer es algo sagrado, la mujer es tu madre, tu mujer, tu esposa yo no puedo calificarla por otro calificativo despectivo”

O el (Inf 7) que dice:

“Hemos de reconocer que la mujer es el pilar de la sociedad porque le corresponde educar a los niños e inculcarles los primeros valores etc. pero por desgracia sufre una discriminación fatal en los países árabe musulmanes.”

También el Inf 46:

“Para mí es igual que el hombre. Si la mujer tiene formación le ayuda a integrarse rápidamente en la sociedad de acogida, (...) Nosotros creo que tenemos un concepto moderno de la mujer, al contrario, si preguntas a la generación anterior te diría que la mujer esta para comer, vestirse y no salir de casa”.

O el Inf 48 que afirma:

“Para mí la mujer vale más que un hombre porque en mi caso hace su trabajo y lo mío. Quiero decir y reconocer que estoy injusto respecto a mi mujer porque ella trabaja en la tienda y en casa, yo no colaboro en nada en casa”.

O el (Inf 53) que dice:

“Para nosotros que vivimos en los países europeos la mujer es igual que el hombre. Respetamos a la mujer como lo hacía también el profeta”.

Hemos detectado que hay un consenso respecto el malestar o falta de conformidad de informantes jóvenes sobre todo las chicas respecto al trato o la percepción que tiene el hombre hacia ellas. Ello debido, como nos manifestaron en otras ocasiones a que son feministas, valores o ideología que han aprendido o adoptado en la sociedad de acogida. Como es el caso de las informantes (19):

“Yo, estoy en contra de esta percepción que tienen los hombres hacia la mujer, que es una percepción religiosa que le obliga a estar en casa y llevar el velo etc. En la calle sí que hay una presión, ésta lo he vivido en otras zonas en Extremadura, aunque no en aquí, que te juzgan por las apariencias, o sea la vestimenta. La gente no se acerca para hablar contigo sobre tu manera de pensar y no respetan nada, pero en mi casa no me han educado que hay una diferencia entre mi hermano y yo por motivo de género.”

O la Inf 20) que afirma:

.” En mi casa por ejemplo existe esta diferencia. Mis hermanos tienen más libertad que nosotras. La mirada a la chica no es igual que la mirada hacia el chico, por ejemplo, si sales a tomar algo en el bar, para tomar un refresco o un café o llegar un poco tarde a casa no te miran como el varón. Nos sentimos más vigiladas por el tema del honor etc.”

O también la (Inf 21):

“Si, no nos tratan en casa por iguales. Mi hermano puede hacer lo que le da las ganas solamente por ser varón y yo no por ser hembra. Creo que respetan tu manera de ser, en mi casa están esperando que me ponga el velo”.

O el (Inf 22):

“Los hombres deben de abrirse un poco respecto a la mujer. La mujer puede ir tapada o como le da las ganas con un vaquero, camisa larga etc. Tampoco hay que obligarla a llevar el pañuelo, que se sienta libre, que nadie le obligue”

La relación con el entorno

El matrimonio mixto de los hijos (relaciones con chicas/os musulmanes)

Una de las cuestiones que ha menudo plantea problemas en las relaciones de los inmigrantes islámicos con su entorno es la no aceptación de los matrimonios mixtos, y nos ha parecido importante abordarlo. Es de hecho una cuestión recogida en la literatura sobre el tema.

Las Confesiones protestantes o Iglesias evangélicas no disponen de prescripciones normativas en materia matrimonial, salvo el caso de la Iglesia anglicana, al otorgar la competencia sobre el matrimonio a la legislación civil. Algunas Iglesias cristianas, como la Iglesia ortodoxa, por ejemplo, prohíben la celebración de estos matrimonios en la Iglesia, por lo que sólo cabe la utilización de la forma civil. En el caso del islam, sí que se dan prohibiciones de no celebrar matrimonios que no sean con persona musulmana. Así, la mujer musulmana tiene especialmente prohibido contraer matrimonio con cualquier varón no musulmán; mientras que el varón puede casarse con cristianas y judías, es decir, con las mujeres cuya religión descende de Abraham, con las mujeres del «Libro». (Ortega, 2001, p, 177)

Es sabido que el panorama migratorio en España, con el incremento y el establecimiento de los flujos migratorios ha convertido la sociedad española a multiétnica y pluricultural. Una de las consecuencias de esta nueva realidad consiste en el incremento también de los matrimonios o parejas y el surgimiento de nuevas formas o tipologías de familias de manera que ya términos como “matrimonio mixto”, “bi nacional” o “interacial” son parte de la literatura sociológica europea y anglosajona.

Es muy llamativo que este fenómeno se ha convertido en objeto de interés entre los investigadores

Los estudios sobre la formación de matrimonios mixtos y de identidades multiculturales de los inmigrantes e hijos de inmigrantes -segundas generaciones- han crecido notablemente en el Reino Unido, Francia, Estados Unidos o Canadá, mientras que en los países del sur de Europa (Italia y España), este fenómeno ha empezado a ser estudiado recientemente. (Tognetti-Bordogna, 1996; Rodríguez, 2004a; Bermúdez, 2007 en María Carmen Albert Guardiola y Erika Masanet Ripoll, 2008, p. 49)

Hemos de subrayar que la tasa de endogamia en el colectivo marroquí en España es semejante a la de Holanda (tasa de inter matrimonio es del 8%) según algunas fuentes (Héctor Cebolla y Miguel Requena, 2010).

En nuestro trabajo etnográfico hemos planteado esta cuestión a la muestra, es decir si se casaría con una pareja de otra religión, en clara referencia a la cultura mayoritaria o dominante, la española. Casi todo el grupo de adultos de la primera generación han insistido en el factor de la religión musulmana como condición sine qua non para cualquier alianza matrimonial. Ello es un indicador que refleja el alto nivel de religiosidad de los padres. Dentro de este grupo los hay que insisten en la endogamia como lo son el ejemplo de el (inf 6):

“Yo, no tolero que mis hijos se casen con infieles porque mi religión no permite que mi hijo contraiga matrimonio con judía o cristiana hasta que se conviertan al islam. Si lo hace sin esta condición ya no lo reconozco como hijo mío”.

O el (Inf 42) que afirma:

“Yo también, opino lo mismo, los esposos tienes que ser musulmanes, es una evidencia”

Otros anuncian que no les importaría que la hija/o se case con una pareja de otra nacionalidad, pero con la condición de convertirse al islam. Es el caso de varios informantes. El (Inf 9) dice:

“no acepto hasta que se convierta la pareja al islam.”

O el Inf 45 que afirma:

“como han dicho los demás con la condición de convertirse al islam si no no”.

O el (48):

“Si, con la condición imprescindible de convertirse al islam.”

En la muestra hemos observado que hay informantes que no solo se conforman con la condición de conversión al islam sino manifiestan una estrategia que se puede calificar de yihadista. El hecho de usar a la alianza del hijo o hija con un cristiano (infiel) para ganar el cielo y también la umma gana un musulmán más. Es el caso del (Inf 32):

“Yo, puedo estar de acuerdo en caso si mi hijo o hija se casen con un cristiano/a se convierten al islam, pero que se convierten en serio no de aquella manera superficial. Así podemos matar dos pájaros con una sola piedra. Lo primero, el hijo va a tener

un palacio en el paraíso, segundo vamos a convertir a un cristiano a la verdadera religión que la nuestra el islam”

O el Inf 33):

“creo que, si un marroquí está viviendo con una pareja cristiana, es que, porque su fe es todavía débil o floja, porque si fuera un musulmán en condiciones la hubiera convertido al islam.”

En cuanto a la segunda generación hemos observado que está más flexible en su actitud respecto al matrimonio mixto, lo que significa la reivindicación la religión de los padres no quiere siempre decir que necesariamente el nivel de ambas generaciones es igual. Aquí se plantea o surge la idea de la secularización que minimiza o disminuye la relevancia de lo religioso en la vida cotidiana de dicha generación. Es decir que la secularización hace que los hijos abandonen a un nivel inferior la religiosidad que se da en la familia. El (Inf 24) dice:”

“Va a ser imposible prohibir que tus hijos tengan relación con un cristiano o cristiana. Yo parto de mi caso, aunque mi padre no quisiera, pero no puede controlarse. Lo más importante es que los padres cumplimos con nuestro deber en educar y guiar a los hijos conforme al islam y luego que el hijo haga lo que le da la gana porque ya como padre no puedes hacer más”

Otro (el Inf 25) afirma:

“Yo prefiero que mis hijos se casaran con musulmanes, pero no lo voy a imponer mi criterio”

Lo llamativo es que este tono tolerante se nota mucho más en el colectivo femenino, la Inf 19) dice al respecto:

“A mí me da igual. Que sea cristiano y yo musulmana me da lo mismo siempre que haya respeto. Luego claro que se va a plantear el tema de los hijos y su futura religión esto se hablará antes del casamiento. Creo que mucha gente musulmana que se consideran musulmanas por el hecho de haber nacido en una sociedad musulmana y en la práctica no tiene nada que ver con el islam”

O la inf 20)

“En mi casa cuando mi hermana le pidió la mano un converso se ha creado un ruido, pero luego lo hemos hablado, o sea de que no había problema porque se ha convertido al islam por convicción. Podría ser mejor que un musulmán de origen, porque un musulmán nativo se le atribuye el islam por herencia familiar o cultural o religiosa. No es igual que un cristiano que se ha convertido al islam por convicción”

La (Inf 22) también afirma:

“Yo, me gustaría tener una relación con un musulmán, pero si encuentro a una persona de otra nacionalidad y que se convierta al islam mejor. En cuanto a mis hijos les voy a educar en la cultura musulmana. Si van a elegir a un musulmán pues muy bien si no pues que elijan lo que les da la gana, yo no les voy a obligar”.

Como conclusión a este apartado, hay un estudio sociológico respecto al tema del matrimonio mixto de los inmigrantes musulmanes en España que resalta textualmente.

Pese a la mayoritaria aceptación de la posibilidad de que se celebren matrimonios mixtos, lo cierto es que las opiniones se dividen respecto del propio caso:

Una mayoría relativa (48%) de los inmigrantes musulmanes en España dice que no se casaría con una persona que no fuera musulmana, frente a un 44% que sí lo haría. Al mismo tiempo, aunque un relativamente mayoritario 48% admitiría que su hijo o su hija se casara con una persona que no fuera musulmana, un sustancial 36% no lo haría (Metroscopia, Estudios Sociales y de Opinión S.L, 2010, p. 32).

Si esta es la realidad o el estado de opinión de los musulmanes en España, desde luego se aleja mucho de nuestra realidad en Extremadura, prueba de ello es el discurso de nuestros informantes al respecto.

La enseñanza de la religión musulmana en la escuela pública

La problemática de la enseñanza de la religión en la escuela pública no es nueva, sino siempre ha sido objeto de polémica y debate en la sociedad europea en general. Polémica que abarca la vestimenta, la alimentación y los contenidos de los manuales escolares. Sin embargo, se ha observado que últimamente las sociedades secularizadas se ven obligadas a enfrentar la problemática del multiculturalismo creciente.

La ley 26/1992 por la que se aprobó el acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España "garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten" el derecho de los estudiantes de infantil, primaria y secundaria a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro (El diario.es del 26-03-2017).

Consideramos que el debate actual está centrado entorno de la presencia de religioso, como lo es el caso del islam, en la escuela pública, es decir retomar el debate ya iniciado, sobre las competencias educativas e ideológicas de la escuela para afrontar los desafíos de la nueva realidad. Es decir, cómo se puede crear contextos de libertad religiosa garantizando lo que nos une, vivir juntos.

En el contexto que nos concierne, España, ha sido en el año 1992 cuando se firmaron los Acuerdos de Cooperación con las tres confesiones minoritarias dentro de ellas la musulmana representada por la CIE (Comisión Islámica de España). Es el artículo 7 de la Ley Orgánica de libertades religiosas que establece o priorizo a la enseñanza de las confesiones con arraigo notorio en España, principio que garantiza sólo a la Iglesia católica dicho arraigo porque es la única que puede acreditar este principio debido a sus 92% de sus fieles en contra al 1,5 % que declaran pertenecer a otra confesión. Ha de señalar que la comunidad musulmana no ha obtenido este reconocimiento, arraigo notorio, que en la fecha de 14 de julio de 1989.

Es el artículo 10 del acuerdo que hace alusión a la LODE y la LOGSE como base de derecho que garantiza este derecho de enseñanza de la religión en la escuela pública siempre que los padres de los alumnos lo piden, por lo tanto, los centros educativos deben de ofrecer la infraestructura adecuada para poder desarrollar esta actividad paralelamente al resto de las actividades escolares y que la administración estatal debe de facilitar el acceso de los profesores elegidos por la confesión musulmana (CIE), para poder ejercer dicha enseñanza, así como la elaboración de los manuales y los contenidos corresponde a la Comisión Islámica. Autónomas como Ceuta y Melilla han sido las primeras regiones donde se empieza a impartir la enseñanza de la religión musulmana por la alta tasa de musulmanes entre sus poblaciones, seguidas por otras como Rioja, País Vasco, Baleares, Andalucía etc.

En cambio en las comunidades en las que hay una presencia masiva de este colectivo todavía no se ha llevado a cabo la aplicación de este derecho a pesar de la existencia de una fuerte demanda. Riay Tatary, secretario general de la CIE, ha afirmación en alguna ocasión que sólo se ha satisfecho el deseo del el 10% de los 74.000 alumnos musulmanes que han manifestado sus voluntades de recibir clases de religión islámica en las escuelas en española.

Existe un agravante más en este sentido que tiene que ver con los cambios a nivel de los gobiernos de turno y las doctrinas ideológicas de cada partido como la polémica permanente sobre si se imparte clases de religión (PP) o Educación para la Ciudadanía (PSOE) que no hace que agravar el bloqueo de la situación. Hemos de saber que el modelo laico francés en el que no se imparte religión es una excepción en Europa. En cuanto a la mayoría de los países europeos se imparte la asignatura ya sea de manera obligatoria o de libre elección.

En Extremadura, el caso que nos interesa, no han empezado a impartir estas clases que en este curso 2018/2019 pero solamente en la provincia de Cáceres y en las zonas de mayor concentración de la población marroquí como Talayuela, Navalmoral de la Mata, Jaraíz de la Vera con la contratación de 2 profesoras a raíz de la firma de un convenio entre el delegado de la CIE en Extremadura e imán de la mezquita de Badajoz Adel Najjar y la Consejería de Educación y Empleo de la región.

Este hecho ha sido objeto de polémica y tensión entre el delegado, la Consejería y los presidentes de la comunidad islámica de la provincia de Badajoz por haber considerado discriminatorio el hecho de impartir clases de religión, como derecho, solo en la provincia de Cáceres y no en Badajoz. Dicho enfado se notó más bien en la localidad de Almendralejo que han considerado que cumplen con el requisito exigido por la Consejería, es decir la existencia de 10 alumnos en el mismo nivel escolar y que los padres de los alumnos lo pidan al colegio.

Nosotros, hemos sido testigos y actores en esta polémica, puesto que me encargue de redactar la carta protestaria a la Consejería por petición del colectivo marroquí de la provincia de Badajoz. La respuesta de la Consejería, con fecha del 16 de mayo de 2018, fue dirigida al propio delegado para que aclarara la normativa al colectivo y que ningún centro de la provincia de Badajoz cumple con el requisito de 10 alumnos en el ciclo. A pesar de ello, al colectivo no le ha pasado todavía la molestia.

En nuestro trabajo de campo hemos detectado que la mayoría de los informantes desean que sus hijos aprendan religión en la escuela pública. Algunos informantes lo desean por el objetivo de proteger a los hijos de los valores de una sociedad secularizada y evitar unos hábitos de consumo de droga y alcohol. En este caso la enseñanza de la religión en la escuela completa y profundiza la educación que se da en la familiar, que en muchos casos es insuficiente, ya que la influencia de la cultura y los valores de la sociedad mayoritaria es más que tangible, además que los padres se encuentran en una situación de perplejidad e impotencia ante la conducta de los hijos. como lo es el caso del informante (1) que dice:

“la enseñanza de la religión es muy importante porque vivimos en una sociedad peligrosa en cuanto a la educación de los niños. Además, he vivido experiencias de otras familias y he visto el resultado como el caso de Hassan. Lo que intento hacer enseñándole la religión es para brindarle cuando de mayor puede intentar protegerse de los valores de la sociedad de acogida y conservar su identidad”

Otro (inf 4) afirma en la misma línea:

“la enseñanza de la religión es muy importante si no tu hija “se te va de la mano” como en mi caso cuando llego a los 18 años ya no se puede borrar lo que aprendió en la calle y la sociedad”

El inf (15) afirma

“la enseñanza de la religión creo que es imprescindible si no nuestros hijos van al abismo. Además, como sabemos que la sociedad tiene mucha influencia, por ejemplo, tener amigos españoles puede llevar al niño a otra cosa como salir, el alcohol etc. con lo cual se va a alejarse de la religión”

Otros, son minoría, consideran que la enseñanza de la religión en la escuela es muy importante, no solo para aprender el islam sino para dar una imagen positiva del islam a los alumnos y el centro.

El hecho de que el islam se enseñe y aprenda en la escuela permitirá luchar contra los estereotipos, contra la demonización mutua, y contribuirá a su normalización y reconocimiento como religión europea y a la normalización y reconocimiento de los musulmanes como ciudadanos europeos de pleno derecho (Andújar, 2007, p. 643).

Una de nuestras informantes apoya la idea de impartir clase de religión a todos los alumnos musulmanes y autóctonos porque ha sufrido acoso y provocación por ser musulmana. El (Inf 22) dice:

“Me gusta que enseñen la religión musulmana para quitar los prejuicios de los españoles, para que aprendan un poco sobre esta cultura y así no se critica tanto al islam. Además, cuando pasa esto del terrorismo se cree que somos iguales. A mí siempre me han criticado diciéndome a ver si van a traer un día una bomba etc. O cuando voy vestida de negro o con chilaba con mochila me miran mal. O sea que nos juzgan a todos por igual”.

O el (Inf 25) que afirma en el mismo sentido:

“Si estoy de acuerdo que se imparten clases de religión en la escuela pública, pero con la condición de enseñar a todas las religiones a todos los alumnos, islam, cristianismo y las demás religiones en sus esencias y contenidos verdaderos y no solamente las apariencias que no hacen nada más que ridiculizar la imagen del islam. Hemos de saber que en los Institutos enseñan a los alumnos españoles el islam, pero como parte de la historia de España”.

Una de las ventajas de enseñanza de la religión en la escuela consiste en evitar el adoctrinamiento que se suele dar en la Mezquita, además de que el currículo se adapta al contexto cultural y social en el que vivimos, en lo cual se valora la comunicación y el diálogo en lugar de la pasividad y la repetición memorística. Esta idea viene muy clara en las afirmaciones del (Inf 19):

“Me parece buena idea, pero siempre que respete las normas de aquí.”

O el (Inf 20):

“Sí, me parece bien pero que no se enseña de una manera que acompleja al alumno o le incita al rencor etc.”

La importancia de la enseñanza del islam en la escuela pública estriba en el hecho de que no interesa sólo a los alumnos musulmanes sino para todos aquellos alumnos que deseen profundizar en el conocimiento de sí mismos y del “otro”. Así lo expresa el Inf 25):

“Si estoy de acuerdo que se imparten clases de religión en la escuela pública, pero con la condición de enseñar a todas las religiones a todos los alumnos, islam, cristianismo y las demás religiones en sus esencias y contenidos verdaderos”

Otros informantes se quejan de la falta de recursos humanos (profesores) y la discriminación de designar a profesores de árabe y religión en unos pueblos y otros no.

“No tenemos derecho al respecto. Me gustaría retomar el tema del asociacionismo sociocultural porque si tuviéramos asociaciones no religiosas sino socioculturales hubiéramos defendido este derecho aquí en Naval Moral. ¿Por qué nombraron a profesores de árabe en Talayuela durante 5 años y aquí no a pesar de que la solicitud se hizo en nuestro nombre?? ¿Quizá nosotros somos infieles?? Debería de haber un maestro de religión no solo en Talayuela sino también en Naval Moral, Casa tejada etc., esto es indignante” (inf 40)

“Ojalá que se imparta en la escuela. Ante la falta de profesores formales Aziz ha tomado la iniciativa de impartir clases de religión en la mezquita. No tenemos más voluntarios porque dar clases de religión a niños es muy complicado, porque requiere primero un mínimo de formación y segundo la manera de enseñar porque los niños de aquí están acostumbrados a la libertad en la escuela, o sea en la relación con sus profesores. Al llevarlo a la mezquita hemos de respetar el ambiente de dicha escuela y no aplicar un trato y un método rígido, porque ello les va a desanimar a asistir a clases de religión” (inf 33).

Los medios de comunicación. Los canales más vistos en español, árabe o religiosas

Una de las cuestiones importantes para comprender la vivencia de la religiosidad entre la población inmigrante es su relación con los medios de comunicación y su consumo.

Los medios masivos son parte de la vida diaria de las personas promedio, otorgan sustento económico a un gran número de la población mundial, y permiten la comunicación a grandes distancias. Por otro lado, la comunicación en masa suele reducir o eliminar las relaciones interpersonales del proceso de la comunicación, y tiende a separar a los individuos de su entorno sociocultural tradicional, generando una masa integrada por miembros heterogéneos, es decir, personas de distintos estratos sociales, niveles culturales, diversas ocupaciones, intereses y modos de vida muy diferentes. De esta manera se puede inferir que los medios de comunicación masiva proporcionan modelos de conducta económica y de valores sociales, fomentan el consumo, la participación en la vida política y el desarrollo del sentimiento nacionalista, entre otros aspectos a considerar. (Goya, 2012, p.12)

En Extremadura, la Unión de Comunidades Islámicas de Extremadura con sede en Badajoz creó su propia página Web (Web de la comunidad Islámica de Extremadura) de contenido superficial que consiste en la publicación de algunos artículos copiados de otros sitios, las noticias de las actividades de las Comunidades musulmanas en la zona así como y sobre todo las actividades del presidente de UCIDEx que es el imam de la mezquita de Badajoz que es, a su vez, la misma persona que vela sobre el funcionamiento, la coordinación y la publicación de la Web.

No se puede completar este párrafo sobre los medios de comunicación sin hacer una parada en el fenómeno de las televisiones y particularmente los satélites en la diáspora musulmana extremeña. Es de lamentar la inexistencia de estudios en el campo de comunicación

que aborden con rigor este tema. Por ello, nos hemos recurrido a nuestra experiencia siendo un inmigrante marroquí más de la zona que ha compartido 23 años de vivencias con el colectivo musulmán de Extremadura, así como nuestros informantes.

En cuanto a nuestra región, es fácil, resaltar la importancia de la instalación de esta antena. Si bien carecemos de datos fiables sobre la cifra exacta de la introducción de la antena parabólica en los hogares musulmanes no es complicado localizar personas que poseen parabólicas de este tipo, algunos les han atraído del país de origen mientras otros los han comprado en situ, de las tiendas o carnicerías de la zona, a precios asequibles (40-50 €).

En nuestro trabajo de campo hemos constatado la utilización de los canales árabes a través de la parabólica para quedarse conectado con los referentes culturales, lingüísticos y religiosos del país de origen. Esta situación la hemos detectado a través de las afirmaciones de varios informantes como el (inf 16):

“Vemos los canales religiosos y mi mujer más porque es más creyente que yo. Escucha mucho al Corán”

O el Inf 1) que dice:

“desde el primer momento del establecimiento en extranjero, lo primero que hace uno siendo soltero o con familia es buscar y poner la parabólica para quedarse conectado con el país de origen. Ver conciertos, canciones populares etc. Además de ver los otros canales árabes y ya al final los canales españoles. Yo en mi caso veo solamente los canales árabes y religiosos como ARRISALA e IQRA, y así cambiando con el mando lo que te guste. Es una preocupación de todo inmigrante cuando está fuera de su país, buscar los canales de su país y de su cultura para recompensar este vacío”

O el Inf 8) que afirma:

“Tengo un solo y único televisor para todo el mundo. Tengo a la mujer y 4 hijas y vemos el mismo canal en árabe”.

También el (inf 15):

“En cuanto a la televisión en mi casa nada más que la parabólica árabe 24 horas. Yo no tengo todavía hijos. Mi mujer sabe muy bien que a mí me gusta ver los informativos del mundo árabe”.

Hemos observado que algún informante manifiesta una cierta permeabilidad a la cultura autóctona a través de la socialización de los hijos a través de la escuela y la televisión en el entorno en lo cual se han criado a través de los dibujos animados en español. Es la expresión que más se ha repetido en las declaraciones de casi todos los informantes, como lo es caso del (Inf 32) que dice:

“En todas las casas de marroquíes hay al menos 2 o 3 televisores. El padre, para que vea algún programa en árabe tranquilamente, manda a los niños a otra habitación con otro televisor donde ponen los dibujos animados”

O el inf 41):

“En mi casa mis hijas ven solamente los canales españoles porque desconocen el árabe. Son las primeras que ven los dibujos animados antes de hacer los deberes, luego nosotros cambiamos de canal al árabe porque tenemos un solo televisor.”

El inf 40) dice también:

“Tengo dos televisores uno pequeños para los niños, los dibujos animados en árabe y con toda franqueza prefieren el castellano y otro grande para nosotros”.

Optar por estos medios de recepción de la información refleja el deseo de este colectivo no solo a salvaguardar la cultura de origen sino, también, transmitirla a la nueva generación para combatir cualquier proceso de deculturación de los hijos apoyándose en la religión como base o cemento de la identidad cultural de los marroquíes en la diáspora Extremeña. El caso del Inf 26) es extremo al respecto:

“Para evitar este problema de la influencia de los medios de comunicación occidentales en mis hijos, además evitar el consumo de la carne de cerdo etc., he tomado una decisión radical, o sea llevarlos a Marruecos. He de reconocer que sufro porque después de hacer un gran sacrificio para dejar y abandonar a aquel país he vuelto a tomar esta decisión dolorosa por no perder a mis hijos”.

O el Inf 42 que afirma:

“En mi casa he criado a mis hijos en ver los canales árabes para poder aprender el árabe, son obsesionados por las series turcas. Ello no impide que a veces vean los dibujos animados en castellano. Yo, veo solamente en los canales españoles los informativos. Los canales españoles no traen nada más que películas obscenas”.

Los padres o la primera generación consideran que el hecho de someter a los hijos al proceso de aculturación produce una situación de ambivalencia hacia tanto la cultura y los valores de las familias de origen como la construcción de sus propias identidades. Ante este escenario, los padres suelen vivir un dilema consistente en la posibilidad de que los hijos rechacen la cultura de origen y, por lo tanto, se interpreta como traición, o en caso contrario, como fracaso de una generación que no ha sabido gestionar el proceso integrador de sus hijos como bien lo expresa el (Inf 31):

“Tengo un solo televisor y me lo han quitado los niños para ver a los dibujos animados. Tengo también parabólica para poder influir en ellos a través de los canales árabes, pero no hay manera los canales infantiles en español tiran más, tienen mucha influencia. Ello es bueno por una parte para que los niños puedan comunicar con sus iguales en la calle o la escuela, esto o quita la orientación de los padres a la hora de hablarles de sus culturas, costumbres etc. No hay que privarlos de la cultura de su entorno acompañándola con vídeos en el teléfono en árabe. Digo esto porque una vez la maestra me comentó que los alumnos marroquíes no comunican con sus colegas españoles. Esto es verdad porque conozco a padre que tienen a los hijos totalmente aislados del mundo exterior. De todas las maneras, no hay forma de escaparse de la influencia de la televisión y los medios de comunicación. ¡Es un dilema!”

“Como vivo en familia, veo lo primero por este orden, las noticias de Marruecos, Al Jazeera y luego los canales españoles, los informativos y el deporte. En cuanto a las películas no las veo para evitar cualquier escena obscena estando con los hijos. Si hubiera una tensión con los hijos cuando tú quieras ver los informativos tu hijo te pide dejarlo ver los dibujos animados. A pesar que tiene su TV en su habitación prefieren estar contigo en el salón. Hay pelea sobre el mando, pero yo lo organizo todo. A la hora de estar solos (los hijos) en casa ven solamente los dibujos animados” (inf 1).

Hemos constatado que en algunas familias la elección de los canales se somete a una negociación. El padre ejerce su autoridad para ver los informativos, mientras los hijos en general monopolizan las series de los dibujos animados y las mujeres películas en árabe. El (inf 45) afirma:

“En mi casa tenemos una programación, los niños a la hora de ver los dibujos animados, la mujer las películas y yo los informativos etc.”.

El inf 53) dice al respecto:

“Nosotros que llevamos mucho tiempo aquí es necesario para nosotros ver los informativos en la tele española para poder estar al día de lo que está pasando en el país y luego se cambia a otro canal de dibujos animados para los niños y otros canales árabes para la mujer”

“En cuanto a los canales de televisión nos vemos los canales árabes pero los hijos ven los programas en español, no hay que privarles de ello. Yo, veo a los canales árabes, al Jazeera, Marruecos los informativos, tertulias en árabe y en español etc. Cuando no voy al mercadillo siempre me gusta ver el programa de las mañanas de la cuatro, me encanta escuchar los debates y ver cómo la gente se expresa democráticamente y con transparencia, hablan de personalidades importantes como los ministros o directores que roban o están en la cárcel hasta la hija del Rey etc. Esto no lo vemos en nuestro país” (inf 10)

Ha de reconocer que en la familia marroquí la mujer se considera la primera consumidora de la parabólica debido a su desconexión con el exterior, papel que corresponde al hombre, con lo cual dedican la mayoría del tiempo a la parabólica para ocupar su tiempo libre. El (Inf 13) dice:

“En cuanto a los canales de televisión yo no tengo hijos, pero cada uno ve lo que le da la gana. En nuestro caso con mi mujer nos encendemos la tele, empezamos a charlar y esta. Cuando la mujer esté sola durante todo el día es normal que se dedica a ver la tele”

Hemos observado en la muestra que hay miembros de la familia sobre todo los jóvenes que manifiestan una menor atracción por la parabólica, debido a su mayor conocimiento de las lenguas de la sociedad receptora, el castellano, y, por otra parte, debido a las dificultades del dominio del árabe clásico. El Inf 19 dice:

“Yo, solamente la tele española. Nosotros no tenemos parabólica árabe. Yo, entiendo el árabe clásico, pero tengo dificultades a la hora de expresarme”

Otro inf 20) dice en el mismo sentido:

“Yo, veo los canales españoles porque me he criado con ellos. Me acuerdo cuando vine aquí con 6 años sabía leer y sabía el Corán de memoria. Empecé en primero de primaria, la maestra me pidió escribir mi nombre, le escribí en árabe, la maestra me dijo que a partir de ahora olvídate de esto, todo va a ser al revés. Ahora he perdido el árabe ni siquiera me acuerdo de las letras”

O la inf 21) que afirma:

“Sí, mi padre siempre ve a Al Jazeera 24 horas, mi madre le gusta los documentales en árabe, aunque le gusta también una serie española. Yo, la tele española, a veces veo la tele marroquí y lo entiendo todo perfectamente porque se habla en dialecto marroquí, pero si el programa es en árabe clásico no, tengo mucha dificultad en entenderlo.”

La relación con el vecindario

Es lógico sociológicamente, que en una sociedad étnica, lingüística y culturalmente coherente como la española la llegada repentina de unos “extraños”, extranjeros, suele vivirse con una situación en la cual se cruzan los sentimientos de simpatía de unos y la curiosidad y hasta el temor de otros, sobre todo con el asentamiento de familias o grupos enteros con sus rasgos culturales y religiosos visibles en los espacios públicos de las localidades o ciudades. Esta visibilidad suele provocar una “alteración” del panorama poblacional y genera un “síndrome de invasión” del autóctono sobre todo en los barrios.

El término proviene del latín vicinus y de vicus que significan barrio, lugar, villorrio. En el siglo XIII aludía a quien habitaba con otros en un mismo pueblo, barrio o casa, pero en habitación independiente. En el siglo XVI se usaba para indicar a quien tenía casa y hogar en un pueblo y contribuía a las cargas y repartimientos, y dos centurias después quería significar quien había ganado derechos propios de vecindad en un pueblo y habitado en él durante un tiempo precisado legalmente. Pese a los cambios lingüísticos lograron conservar gran parte de su sentido original. (Celia Basconzuelo, 2010, p. 250)

Hemos de reconocer que esta realidad descrita anteriormente suele darse en ciudades con mayor presencia de inmigrantes de origen musulmán como Madrid, Barcelona etc. En zonas como Extremadura donde la densidad poblacional inmigrante marroquí, excepto Talayuela, es menor. La mayoría de los inmigrantes marroquíes están distribuidos territorialmente en los municipios rurales por la naturaleza de la actividad económica a que se dedican, es decir la agricultura y la venta ambulante en los mercadillos de los pueblos, así como por el costo razonablemente barato de la vivienda en comparación con las capitales.

En nuestro trabajo de campo hemos observado que la presencia de inmigrantes marroquíes musulmanes es notable en Naval Moral de la Mata aproximadamente 4000 personas, el resto de los municipios incluso las capitales como Cáceres y Badajoz en la cuales se puede hablar de unos 400/600 personas. Con lo cual no se puede, salvo excepciones, hablar de conflictividad en los barrios que suelen caracterizar otras ciudades o regiones. Es decir que la convivencia entre ambos colectivos, autóctonos y marroquíes, excepto algunos roces puntuales que no salen de la normalidad, es buena. Esta constatación lo expresa el Inf 7) que dice:

“Yo, he mudado mucho en este pueblo y no he tenido nunca problemas con los vecinos. Si, que siempre existe al principio el prejuicio respecto al extranjero, pero con el paso del tiempo la mirada o el concepto cambia dando el ejemplo en la conducta”

El inf9) afirma al respecto:

“En cuanto a los vecinos personales del bloque es normal, aunque a veces molestas con la música o a la hora de tirar un mueble, pero hablando se entiende la gente”.

O el Inf 11) que dice:

“En cuanto a los vecinos la relación con los 48 pisos es muy excelente, tanto conmigo que con mis hijos”

El inf 13) también dice:

“los vecinos son buena gente, como saben que mi mujer no sabe el español me dicen si necesita algo que nos llame”

“Son panes. Muy buena, hemos estado unos en casa de otros, o sea nos han acogido bien.” (inf 21).

“Excelente, muy buena convivencia. Fijate a la hora de cerrar unos días el Bazar todos los vecinos me preguntan si me ha pasado algo, o sea que se preocupan” (inf 32.)

Hemos observado que en zona con mayor presencia del colectivo en los barrios como Navalmoral, sí que se han dado casos de roce o rechazo por parte de los vecinos. A nuestro juicio ello debido a que este tipo de molestias se achaca a que los marroquíes y los españoles tienen hábitos de limpieza y el uso de los espacios comunes como las escaleras o los portales. Por otra parte, estas quejas por el ruido y la limpieza son debido a que la mayoría de los inmigrantes marroquíes de esta localidad proceden de las zonas rurales del este de Marruecos, es decir que vivían en barrios periféricos o casas bajas, con lo cual no están acostumbrados a vivir en pisos y bloques hasta que han llegado a España. Lo digo porque he sido agente social e inmigrante en esta zona tanto en El Observatorio Permanente de Inmigración de la Junta, como en los Servicios Sociales del Ayto. de Navalmoral de la Mata.

El inf 36) dice:

“Llevo 20 años viviendo en Navalmoral, he tenido altibajos en la vecindad. Solía pasar a veces que hubiera vecino que no me quería, pero se levantaba el otro bueno y le convencía que estaba equivocado en mi caso y está”

El (inf 38) afirma también:

“Depende de la suerte de cada uno, por ejemplo, a mí me tocó un vecino anciano no suporta lo mínimo de ruido. Qué no suba las escaleras haciendo ruido, qué no se escuche absolutamente nada. Pero la relación ha vuelto a normalizarse después que he discutido mucho con él”

O el (inf 40) que me reconoció, al margen de la entrevista, que tiene a hijos discapacitados con silla de ruedas que las dejan en las escaleras, lo que ha provocado las protestas de los vecinos. Dice:

“No me tratan bien, pero mientras que ellos me traten mal yo hago lo contrario, les ayudó a subir el carro de la compra etc. Ahora llevan a mis hijos hasta su casa y les regalan ropa. Llevaba 4 años en run run, pero ya les he ganado con mi política”.

Hemos observado también la falta de civismo y normas de vecindad que regulen la convivencia en los bloques que se traduce en la ausencia de sociabilidad y de comunicación entre los vecinos. El (inf 41) dice al respecto:

“Yo, en mi bloque no conozco a nadie sobre todo a las mujeres. Aunque me encuentro con un vecino en la calle no lo saludo porque no lo conozco”.

O el (Inf 42) que afirma:

” En cuanto a los vecinos se limita en el saludo ”

El (inf 43) dice también:

“En cuanto a los vecinos la relación es muy limitada consiste en el saludo y esta”

U otro inf 39) que dice en el mismo sentido:

“Respeto y trato dentro de lo normal”

En nuestro trabajo no nos hemos limitado en indagar la vecindad en los bloques o pisos entre ambos colectivos, sino también hemos ampliado la investigación para abarcar la relación con los vecinos de la mezquita cuyas reacciones se suele tener en cuenta antes y después de la apertura del oratorio, siendo éstos y la administración local actores determinantes a la hora de dar el visto bueno o dificultar la instalación. Por ello, para la comunidad marroquí

musulmana en Extremadura la elección de la ubicación de la mezquita es muy importante por miedo al rechazo y para evitar situaciones conflictivas. Por esta razón la mayoría prefieren instalarse en las naveas en las zonas periféricas de la localidad, aunque en la mayoría de los casos el Ayto se limita en la gestión burocrática y los vecinos, generalmente, suelen tolerar o permitir su presencia en el barrio.

Hemos de señalar que el caso de la mezquita de Talayuela que mayor conflicto ha generado en 2006 cuando la comunidad marroquí musulmana compró el terreno y construyó la mezquita en una ubicación céntrica del pueblo provocando la rabia y el rechazo total del pueblo que no han querido que fuera visible. Aquella protesta promovida por el Movimiento Católico Español y Acción Juvenil Española de Extremadura levantando eslóganes como: ¡Todos a Talayuela! ¡Mezquita NO. U otro como Recuperar Talayuela! Este hecho tuvo repercusiones políticas en las elecciones municipales del 27 de mayo de 2007 con la elección de un agrupamiento de electores, Iniciativa Habitable, causado la derrota del ex alcalde socialista, José Moreno, que autorizó la construcción. Hemos de reconocer que este hecho ha sido aislado en la historia del islam migratorio en toda la región de Extremadura. Prueba de ello es que la mayoría de nuestros informantes confirman la buena convivencia con los vecinos de las mezquitas. El (inf 9) dice:

“En cuanto a la mezquita no hay problemas porque siempre elegimos una ubicación en la periferia donde no hay mucha gente.”

El (inf 43) afirma también:

“Los vecinos de la mezquita tiene buena relación con la gente.”

O el Inf 45) que reconoce:

“Es muy buena, no hay ningún problema”.

Hemos de señalar que una gran parte reconocen “mea culpa”. Es decir que él las quejas de los vecinos sobre todo en el mes de Ramadán porque las oraciones se alargan y tardan hasta hora muy tarde por la noche por una oración de Ramadán (Tarawih). Al salir de la mezquita los fieles se aglomeran en la puerta y empiezan a hablar a voz alta creando un ruido que provoca las quejas de los vecinos. También en después de la misa del viernes. El (inf 10) dice al respecto:

“En cuanto a la mezquita antes en la plaza en calle caleros no tuvimos problema con los vecinos, ahora en la mina se quejan sobre todo en el Ramadán. Un vecino me dijo que nos levantamos temprano y eso crea ruido y molesta un poco, porque eso es verdad, en Ramadán solemos tener un imán de fuera y rezamos más de lo normal (tarawih)”

El inf 13 también afirma

“En cuanto a la mezquita si me acuerdo que las vecinas se quejaban de hacer ruido en horario de siesta sobre todo los viernes al salir de la misa y otra vez en Ramadán por la voz alta del imán”

O el inf 9) que dice en la misma línea:

“En general no hay problemas, pero en la mezquita nueva hemos recibido quejas de los vecinos sobre todo en el mes de ramadán por las molestias por los horarios de la oración de noche etc. Lo hemos hablado en 2 misas de viernes para sensibilizar un poco a la gente”

En otras mezquitas, para establecer buena relación con los vecinos y como un gesto de voluntad de buena convivencia realizan una actividad de “puertas abiertas” para acercarse más al vecindario como lo expresa aquí el info 42):

“El imán Adel suele celebrar la jornada de puertas abiertas para dejar el mensaje claro que somos un pueblo de paz y buena convivencia”.

El (Inf 31) dice también:

“En cuanto a la mezquita no tenemos problemas, hemos de celebrar puertas abiertas e invitar a los vecinos a compartir con nosotros momentos de convivencia etc. En este marco dije que hace falta personas con iniciativa”.

El caso más extremo de rechazo por parte de los vecinos que hemos detectado después de lo de Talayuela, este caso de Navalmodal sobre lo cual dice el (inf 38)

“En cuanto a la mezquita anterior si tuvimos guerras con una señora, ahora hemos cambiado y no hay problemas”

La relación con las Instituciones públicas

En este aspecto o punto vamos a adoptar la definición que le dio el prestigioso politólogo catalán Zapata Barrero (multiculturalidad e inmigración, en su planteamiento al término acomodación que se refería

A la integración institucional del inmigrante no es sólo, aunque también, acceso a los derechos (sociales, civiles, políticos), sino sobre todo igualdad de oportunidades de poder practicado y acceso a las diferentes esferas públicas. Es decir, que los ciudadanos, que ya tienen acceso a diferentes esferas públicas, y los inmigrantes se están incorporando en ellas aparecen para las políticas de acomodación como compartiendo las mismas esferas públicas. El objetivo es que estos mismos espacios los dos se sientan cómodos. (Zapata, 2004, pp. 212-213)

Antes de todo hemos de señalar que. Esta diversidad corresponde no solo a las características específicas que se puede observar en cada región respecto al fenómeno migratorio en general sino también las diferencias significativas en la situación de estos colectivos condicionadas por la las estructuras económicas y sociales, que influyen en el proceso del asentamiento de los inmigrantes y en el propio proceso migratorio.

Hemos de subrayar que a pesar de que el estado de bienestar es igual en todo el territorio nacional, los mecanismos y las formas de funcionamiento y desarrollo, es decir la calidad de los servicios, las prestaciones etc. varían de una comunidad a otra de manera que afectan a los inmigrantes asentados en estas comunidades.

En Extremadura, respecto al colectivo que nos concierne, es decir el marroquí musulmán, su integración social en la zona no plantea mayores dificultades, prueba de ello, el arraigo estable y el grado de aceptación por los autóctonos sin complicaciones. Hemos de señalar que las políticas públicas han contribuido en esta integración del inmigrante marroquí sobre todo en lo tocante a la administración y la sanidad. Prueba de ello, la percepción positiva de la mayoría de nuestra muestra a través de los informantes.

El Inf 1) dice:

“la administración pública es muy positiva y muchos de nosotros siguen viviendo aquí por el trato administrativo respecto a las ayudas la buena atención etc. Si hay un defecto en esta sociedad consiste en la educación de los hijos lo recompensa la ventaja de la administración pública sobre todo la salud”

El (inf 4) que afirma:

“la administración pública es muy buena, gracias a ella que estoy aquí. Mira mi ejemplo, no estoy haciendo nada, estoy en el paro y gracias a Dios vivo y no me falta nada”.

O el (Inf 16) que dice:

“En cuanto a la relación con la administración es perfecta, sin problemas no hay racismo ni nada. Por ejemplo, me llamaron a trabajar el primero de lista dentro de 5 personas. Tengo a dos peones yo soy oficial de primera me obedecen sin problema.”

“La relación es muy buena, yo, he llegado a tener relaciones de alto nivel gracias a las instituciones. En mi caso en la seguridad social, comisaría, Delegación del gobierno etc. me tratan muy bien sobre todo cuando les digo que yo acompaño a la gente analfabeta para ayudarles, entonces ellos también te ayudan” (inf 42)

Hemos de destacar que la opinión de la mayoría de los informantes es muy positiva respecto al trato de la administración y la sanidad, sin embargo, ello no impide la existencia de opiniones, excepcionales, que se mostraron críticos hacia las Instituciones públicas. Ello debido a la crisis económica que ha hecho que los colectivos, autóctonos e inmigrantes, compiten por las prestaciones del Estado del Bienestar, de manera que el inmigrante marroquí se autopercebe como amenaza reforzando la idea de que los derechos sociales que ofrece la administración local o autonómica no son para el inmigrante sino exclusivamente para los autóctonos. El Inf 9) afirma:

“Si, hay discriminación y hasta racismo. Por ejemplo, la trabajadora social no te trata como un español, por ejemplo, a la hora de solicitar la renta básica se elabora un informe subjetivo de manera que te ayuda a conseguir la renta básica, o la bolsa de empleo social siempre eligen a los que les da la gana, el 99% son autóctonos y el 1% extranjero para tapar la vergonzosa maniobra. Yo conozco un caso de una tal Ana que entró con 75 puntos siendo soltera sin hijos a cargo y otros con más méritos no. Como llego a tener todos estos puntos.”

Se puede observar, también como una minoría del colectivo marroquí, de nuestra muestra, se siente discriminada institucionalmente. Este hecho se detecta en diferentes ámbitos tanto en lo laboral como el deportivo y a veces lo sanitario. Es más, esta situación es claramente percibida y vivida por una parte del colectivo. Esa sensación o sentimiento de ser menospreciado podría crear situaciones de malestar y en algunos casos también de aislamiento social y, por lo tanto, dificulta el proceso de integración. El (Inf 40) dice

“Si, hay discriminación. Por ejemplo, en el empleo social del Ayto dentro de los solicitantes colocan a 20 autóctonos y 2 extranjeros, pero la culpa no la tiene el ayuntamiento sino la falta de sociedad civil inmigrante que le corresponde reivindicar estos derechos. Yo, trabajo en el matadero, al verme con boli, papel y casco de color rojo siendo marroquí no gusta a nadie, o sea no nos quieren en puestos iguales, solo en trabajos de carga descarga etc.”

O el Inf 24) que afirma:

“Yo, te voy a empezar por el deporte porque corro, he sido campeón de España 6 veces y tengo 12 medallas, siempre entraba dentro los tres primeros y tengo también record etc. No solo esto, sino también he jugado con el equipo Extremadura 2º B. Cuando el entrenador tenía que elegir entre los tres jugadores, yo y dos españoles más,

eligió a los españoles. Le pregunté cuál era su criterio al marginarme, me dijo que a él le gusta el juego de su país y no del mío. O sea, como si quisiera decirme que me fuera a jugar en mi país. Esto sí que es racismo”

O el (Inf 25) que se queja de la atención sanitaria:

“Ahora que me acuerdo, un día me acerque a urgencias con dolores de barriga, me atendió una médica que me pregunto qué me pasaba. Le conté lo sucedido y me puso en la camilla, me toco la barriga y me dijo que no tenía nada grave, que me caso no era de urgencias. Me indigno su respuesta y le dije que tengo un dolor terrible, me contesto que no y si no estuviera de acuerdo que me fuera a mi país”

Otros informantes, como autocrítica, no lo achacan a la Administración sino al propio colectivo marroquí que no hace ningún esfuerzo para integrarse tanto a nivel personal como a nivel asociativo.

“Creo que hay muchos empleados o funcionarios de la administración que no están acostumbrados a tratar al inmigrante, lo que produce casos de sentimiento de xenofobia etc. ¿Otro factor que es la barrera del idioma, lo hago como autocrítica, como se entiende que haya inmigrantes con DNI español y no habla castellano? Algo no está funcionando. Ello añadido a la falta de la sociedad civil inmigrante que eduque y sensibilice a la administración respeto a nuestras características culturales etc.” (Inf39)

El asociacionismo sociocultural musulmán

Morell (2005) lo define como

La asociación representa el espacio en el que se destruye aquel aislamiento social que conlleva vivir en las coordenadas clásicas de la inmigración. Constituye el espacio en el que se permite fomentar y potenciar la solidaridad, y es donde los diferentes colectivos hallan los referentes válidos para encontrarse. Es el espacio donde la mediación es realmente verdadera, puesto que allí el desplazado se encuentra con personas con quienes intercambia experiencias e información en su primera etapa de inmigración, transmite el duelo, el desgarramiento y representa el lugar donde su voz halla la voz de familiaridad y acercamiento, conexión y reencuentro con su origen. (Morell, 2005, pp. 11-142)

El autor añade

Pese a ello, no faltan visiones críticas que consideran que las asociaciones de inmigrantes dificultan la integración en la sociedad de acogida en la medida que comportan un replegamiento étnico y contribuyen a reproducir los esquemas propios de la sociedad de origen. Tal afirmación, sin embargo, impide reconocer que las asociaciones a menudo actúan como catalizador del proceso de integración social de los inmigrantes. (Morell, 2005, pp. 11-142)

El asociacionismo e integración social en España y Extremadura, es decir la participación de los inmigrantes está recogida claramente en el Plan Nacional de Integración de los Inmigrantes de 1994 que en el apartado II reza “la integración exige la consideración del inmigrante en su globalidad no sólo como trabajador sino como ciudadano, con necesidades en el ámbito educativo (...) y de participación social”. Somos conscientes de que la participación ciudadana es un derecho, una necesidad y un requisito para poder llevar a cabo las políticas públicas y la dinamización comunitaria.

Las asociaciones de inmigrantes permiten a los miembros del grupo de pertenencia de ser unos ciudadanos más para romper el aislamiento y la guetización integrándose en la mayoría porque

Una sociedad no está integrada si los individuos que la componen se hallan yuxtapuestos, unos al lado de otros, sin un vínculo verdadero entre ellos (Schoeck, 1973 en Morrell, 2005).

Si bien la mayoría de las comunidades musulmanas en Extremadura no están conscientes de las limitaciones y las diferencias jurídicas de los estatutos que existen entre una asociación y una comunidad. Algunas están aprovechando, inconscientemente, de ello porque el marco estatuario de comunidad les permite registrarse en el Registro de las Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia y el estatus de asociación les permite inscribirse en el registro municipal de los ayuntamientos y de la Junta de Extremadura y, por lo tanto, de esta manera pueden acceder tanto a las ayudas del Ministerio de Justicia como desarrollar actividades subvencionadas por ayuntamientos y administraciones regionales.

Aquí nos remitimos, a título de ejemplo, a la Comunidad Islámica de Cáceres, donde residimos, hemos gestionado varios proyectos de este tipo, esta comunidad que está inscrita en el Registro Municipal de Asociaciones como *Asociación Comunidad Islámica de Cáceres* y así recibía todos los años anteriores a la crisis una cantidad que oscila entre 1000 y 800 euros, y al mismo tiempo está inscrita en El Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia como *Comunidad Islámica de Cáceres*. El ex presidente de la Comunidad Islámica de Don Benito nos dijo que el caso de Cáceres es totalmente igual que lo de Don Benito. Ahí donde reside el secreto por lo cual estas comunidades están inscritas tanto en los registros de asociaciones tanto de los ayuntamientos como en los de la Junta. Es decir, porque ponen la denominación asociación delante de comunidad.

En cuanto a las actividades que suelen desarrollar las comunidades islámicas en Extremadura se puede decir, grosso modo, desde la observación, que no todas desarrollan actividades religioso-culturales sino algunas que las que se puede destacar las comunidades de Badajoz, Don Benito y Jaraíz de la Vera que organizan puertas abiertas cara al vecindario y los centros educativos o participar en actividades deportivas (fútbol) con la finalidad de integrar y dar a conocer la comunidad en su entorno inmediato o el intercambio de visitas turísticas entre Marruecos y Don Benito en el marco de un acto de hermanamiento entre los dos pueblos, así como la celebración de jornadas de encuentro religioso en Don Benito. El resto de las comunidades se conforman con impartir clases de religión y árabe.

En Extremadura, hemos observado en el trabajo de campo que el 99% del tejido asociativo marroquí es de índole religiosa ligado a las mezquitas o los oratorios cuyo permiso de apertura legalmente exige formar una comunidad y no una asociación, que son dos términos legalmente diferentes, y registrarse en el registro de las entidades religiosas en la Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia. Algunas comunidades islámicas en la región están registradas en el registro de asociaciones tanto en la Junta de Extremadura como en el registro de algunos ayuntamientos, pero no como comunidades sino como asociaciones puesto que legalmente estas entidades, excepto el Ministerio de Justicia a través de la Fundación Pluralismo y Convivencia, no pueden subvencionar a las entidades religiosas.

Por ello, como hemos adelantado, se ha buscado esta “trampa” legal porque parece que les aconsejan que se registren como asociación cultural porque se supone que les reportará mayores ventajas y poder beneficiarse económicamente de las subvenciones de todas las entidades públicas.

Hemos sido protagonistas en varias ocasiones en la tramitación de la documentación de la formación de varias comunidades, así como actor principal en la elaboración de varios proyectos, sobre todo en Cáceres, dirigidos al ayuntamiento como al Ministerio de Justicia.

Ha de señalarse que antes, para abrir una mezquita, por el desconocimiento de los procedimientos que había que seguir, los promotores marroquíes de la mezquita, se dirigen al imán de Badajoz, Adel Najjar, para que se encargara de los trámites burocráticos del ministerio. Siendo éste delegado de UCIDEx, lo que hacía era registrar a la nueva comunidad en la entidad a la que representa. Ante el desconocimiento por analfabetos y la indiferencia del colectivo de los entresijos del islam en España, porque lo que les interesaba era abrir una mezquita para poder practicar sus vivencias religiosas, la nueva comunidad, muchas veces, sin el conocimiento de la junta de la mezquita, se registra automáticamente como miembro de la Unión de Comunidades Islámicas de Extremadura.

Últimamente, la toma de conciencia de algunas comunidades de esta realidad, para evitar cualquier politización o manipulación del islam en Extremadura en sus nombres, pidieron la baja al Ministerio de Justicia de UCIDEx y darse de alta como independientes. Personalmente, aunque no soy practicante, hemos sido testigos y actor de todo este proceso, así como las “guerras” derivadas de dicho proceso.

En cuanto al asociacionismo femenino musulmán está totalmente inexistente, excepto algunos casos de índole liberal, AMCA (asociación de la mujer de Campo Arañuelo) ubicada en Navalmoral o la asociación de marroquíes para la integración social y cultural en Cáceres ambas estaban presididas por mujeres marroquíes que carecen totalmente de protagonismo, ahora ya no existen, se han desaparecido.

Como hemos adelantado el panorama asociativo marroquí en Extremadura está monopolizado por las mezquitas y los practicantes se limitan en gestionar los asuntos internos del oratorio sin desarrollar ninguna actividad. El (Inf 43) dice al respecto:

“No existe aquí, esto es aplicable a toda Extremadura, o sea no hay asociaciones que se dedican a actividades etc. Ello debido a la ausencia de la cultura asociativa y participativa, además de las circunstancias laborales de la gente. La mayoría está preocupada por buscarse la vida. Se ha creado varias asociaciones, pero se ha quedado en los cajones. Una asociación con sede, actividades y permanencia no lo he visto jamás y llevo 15 años de resistencia en Extremadura. Solo las asociaciones de la mezquitas que se limitan en gestionar los asuntos de la mezquita”.

El Inf 48 dice también:

“En nuestro pueblo y creo que esto es general no más asociaciones que las de las mezquitas”

O el Inf 51 que confirma lo mismo:

“No se puede hablar de asociacionismo, aunque solamente existen asociaciones religiosas porque existen solo en el papel, pero no hacen ninguna actividad”.

En cuanto a las otras asociaciones cívicas o culturales que están formadas fuera del ámbito religioso son pocas o casi inexistentes. Hemos formado una asociación con sede en Cáceres para todos los inmigrantes marroquíes en Extremadura denominada “Asociación de los Inmigrantes Marroquíes en Extremadura” con la intención de atraer a la juventud, la mujer, así como marroquíes religiosos y no religiosos.

Es decir, que el denominador común de los participantes fuera lo cívico y lo cultural y no lo religioso. Ha sido una experiencia positiva al principio, puesto que el Ayuntamiento nos

cedió un local para desarrollar las actividades, pero por desgracia, al final, he cambiado de ciudad por razones laborales, y se la quedaron, casi por la fuerza, los religiosos convirtiéndola a mezquita clandestina porque el ayuntamiento no puede ceder un inmueble público a entidades religiosas.

Hemos destacado que el discurso de la mayoría de los informantes es totalmente negativo y pesimista al respecto siendo conscientes de la importancia de este tipo de asociaciones cívicas en la zona. Esta ausencia la achacan a la falta de liderazgo y la formación o el analfabetismo dentro del colectivo para poder dirigir a la entidad como lo afirma el dicho “muchas tropas sin generales”. Así lo afirma el inf 11):

“En cuanto al asociacionismo no existe por falta de liderazgo o sea una persona que dinamice al colectivo con formación y tiene mucho que aportar”

O el (Inf 13):

“En cuanto al asociacionismo no existe por motivos de analfabetismo y el tribalismo sobre todo la ignorancia y la indiferencia. La gente no sabe ni siquiera lo que significa una asociación”

El (Inf 27) también afirma:

“No existe, porque la gente carece de cultura y de formación”

A veces, en las pocas iniciativas que se han tomado, se plantea el tema de la representatividad de la junta directiva y su legitimidad ante el colectivo que pone en cuestión la gestión de la entidad que la tachan de falta de democracia, por la incidencia del factor tribal. A veces, en otros casos más graves, califican a los miembros de corruptos o con conductas putrefactas. El (Inf 1) dice:

“En cuanto a las asociaciones tú has vivido con nosotros varias experiencias lo que aquí en Almendralejo es que pongo como miembro en la junta directiva si eres un seguidor de los presidentes no críticos. Si ya empiezas a molestar la tribu te echa porque aquí hay lobbys”.

El (Inf 2) afirma también:

“En cuanto a las asociaciones existen 3 o 4 pero la mayoría de los miembros de la junta directiva suelen ser de la misma familia y montan una asociación para sus intereses personales.”

O el caso extremo que cuenta el (Inf 4):

“En cuanto a las asociaciones se montan o se crean para explotar y robar a la gente. Para darse de alta en un trabajo y luego se les paga 600 o 700 euros por no sé cuántos días de trabajo. Así funcionan las asociaciones, se crean a costa de la gente de a pie y todos los asistentes aquí y ahora lo saben. Hay asociaciones con una persona sola en la junta directiva, la utiliza para sus beneficios propios”.

Hemos de destacar que el colectivo que más manifiesta esta necesidad de formar asociaciones culturales es la segunda generación tanto mujeres como chicos para poder ejercer actividades deportivas o reclamar derechos y preocupaciones de índole feminista que no se puede manifestar en la familia o la asociación religiosa por machistas. El (Inf 23) dice:

“No existe. Mucho comprometer como por ejemplo formar equipos de futbol etc. pero en vano, no se realizó nada”.

O la (Inf 21) que afirma:

“Yo tengo la intención de crear una asociación de la mujer musulmana en Badajoz para combatir el machismo y sensibilizar en el tema de la homosexualidad que es un tema tabú en el islam, porque hay musulmanas lesbianas que me han confesado su homosexualidad, pero no pueden manifestar su tendencia sexual por la presión de la familia”

Otros informantes se quejan de la falta de colaboración de los miembros la asociación religiosa que se apoyan sólo en el esfuerzo del presidente. De ahí viene el enfado de algunos informantes que denuncian la búsqueda del protagonismo y el postureo.

“En cuanto al asociacionismo depende de la gente. La hay que quiere trabajar y otros solo le gustaría salir en la foto. Por ejemplo, cuando habíamos organizado la excursión a Marruecos (aquella idea lo he copiado de una asociación belga), o la organización de un IFTAR en Ramadán ante de la iglesia y vienen otros para sacar fotos, pues te duele. Creo que esta generación como Mohamed que van a tirar del carro tengo mucha esperanza en ellos. En cuanto a la primera o la actual generación buscan solamente protagonismo. Siempre la misma persona que tiene que animar y proponer la actividad como la última visita del Cónsul. Por ejemplo, el acto en ramadán en la puerta de la iglesia tiene un gran significado respeto a la convivencia, pero hay gente cerrada que lo ha criticado” (inf 14).

El impacto de la crisis económica en el colectivo marroquí en la región

La crisis de 2007 afectó a los inmigrantes marroquíes. Para explicar nuestra argumentación nos hemos apoyado en dos estudios de tipo cuantitativo. Un estudio del colectivo loé (loé, 2013) y otro de la Fundación BBVA (Fundación BBVA, 2018).

Un estudio del colectivo Loé destaca que “Las perspectivas de prolongación de la crisis económica actual no permiten descartar la posibilidad de un proceso de salida masivo del país de los inmigrantes. Sin embargo, hasta la fecha éste no se ha producido y la mayoría de la población de origen marroquí mantiene su proyecto de permanencia en España.

Por otra parte, la persistencia de desigualdades en los niveles de vida entre ambas riberas del Mediterráneo tiende a mantener las expectativas de segmentos de la población marroquí respecto a su emigración a España. Por tanto, la crisis económica no produjo inicialmente un movimiento sustancial del “retorno” al país de origen, pero sí una reducción del

Efecto llamado para nuevos inmigrantes. Probablemente ha acelerado, y continuará haciéndolo en el futuro inmediato, los movimientos temporales entre ambos países por parte de los inmigrantes que están en situación regular, lo que les permite salir y entrar de España sin inconvenientes, sea por un retorno más o menos temporal de parte de la población inactiva ante situaciones de penuria económica, sea como refugio para la población activa desocupada. (colectivo loé, 2012, p. 8)

Hemos de señalar que el objeto de nuestro interés en este trabajo es el colectivo marroquí en general y en Extremadura en particular. Según nuestra fuente (loé, 2013) solo entre 2007 y 2011 se perdieron 2,2 millones de empleos. Este indicador ha sido solo el inicio de la crisis que ha ido agravando en los años siguientes. Evidentemente, esta realidad tuvo repercusiones directas en nuestro colectivo, prueba de ello, es que entre 2001/2003 el saldo migratorio de personas marroquíes se incrementó con una media de 40.000 entradas en estos años, esta cifra se ha aumentado para alcanzar los 75.000 en el año 2005.

Esta cifra se ha mantenido hasta 2008 para luego caer, hasta 29.000 personas en 2010, indicador irrefutable de la crisis que empezó a afectar al colectivo marroquí. No solo

las entradas que han conocido una disminución sino también las salidas de España que han ido aumentando todos los años hasta llegar en 2011 a un saldo migratorio negativo entre Marruecos y España sin precedentes (loé, 2013).

En Extremadura, región que nos interesa, aunque tenemos que reconocer de información estadística exacta que confirma esta tendencia, pero sí que en nuestro trabajo de campo lo hemos detectado a través de nuestros informantes que reconocen todos sin excepción los efectos de la crisis económica en sus vidas familiares y proyectos migratorios en forma de movimientos temporales entre las dos orillas por parte de los marroquíes que están documentados, lo que les permite ir y volver sin problema, dicho retorno no ha sido definitivo sino temporal de la población en dificultad económica. El (Inf dice 29) que reconoce:

“Sí, claro la crisis nos afectó. El motivo de mi retorno a Marruecos era la crisis, porque, aunque mi proyecto migratorio no era quedarme aquí, sino trabajar, ahorrar y retornar. Cuando ya llegó la crisis me he dado cuenta que ya no se podía ahorrar dinero, lo que ganaba me lo gastaba en cubrir las necesidades básicas. Entonces decidí volver a Marruecos porque no servía para nada sufrir para comer”

El (inf 9) también afirma:

“Si, me ha afectado mucho y me ha causado problemas familiares divorcio etc. pero no pasa nada de todo se aprende”.

Hemos de tener en cuenta que la mayoría de nuestra muestra como hemos mencionado anteriormente son de origen rural o campesino, la mayoría proceden de familias pobres que viven en aduares, hijos de jornaleros campesinos en la economía sumergida con salarios muy bajos que viven de la economía de la subsistencia. Prueba de ello, la inmigración de los hijos objeto de nuestro trabajo. Para tener una idea, grosso modo, de la economía del país de procedencia, el PIB de un país como España es casi 17 veces superior al marroquí. Esta situación económica se ve agravada por los años de sequía debido a que la economía del país depende todavía del sector primario (Khachani, 2004).

Quisiéramos decir con ello que la percepción de la crisis económica del marroquí de nuestro perfil, sobre todo los procedentes del medio rural, es diferente a la del autóctono, porque el inmigrante de nuestra muestra, la mayoría, procede de un entorno de pobreza, en condiciones que carecen de condiciones de alimentación, habitabilidad, higiene etc. aceptables. Por ello la crisis no se ha notado tanto en la vida cotidiana del informante porque tiene capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias El (inf 1) dice al respecto:

“Ahora luchamos solamente para comprar patatas y zanahoria. Otra cosa nosotros los marroquíes estamos acostumbrados a vivir la crisis, vivíamos con el mínimo, 10 personas pueden vivir a base de pan a secas y una tetera de té. No estamos acostumbrados al lujo y la vida cómoda”.

El (Inf 7) dice también:

“Si, se notó mucho, pero como nosotros hemos vivido toda nuestra vida en la crisis nos hemos adaptado rápido, además el hecho de creer en la sobriedad que aconseja el islam nos ayudó mucho a superar esta crisis, porque como bien sabéis yo por ejemplo en mi casa hemos convivido 7 o 8 hermanos y el único hombre que nos mantenía era mi padre, con lo cual nos alimentábamos con cualquier cosa. Al llegar aquí gracias a Dios ya nuestra vida ha mejorado mucho”.

O el inf 27 que afirma:

“Si, nos afectó mucho sobre todo a la hora de buscar trabajo etc. Ahora sobrevivimos y está”

Hemos de señalar que la afirmación de otros informantes confirma el dato de que la cifra de los marroquíes empadronados en España es ya menor que el número de los marroquíes con permiso de residencia (Ioé, 2013), lo que explica que inmigrantes marroquíes documentados aquí pero ya no residen en España por desplazamiento a otro país que podría ser el país de origen de origen o habían emigrado a otro.

Dicho dato lo confirma también el Estudio de la (Fundación BBVA, 2018) a nivel de Extremadura que dice

Según el último dato disponible referido a 2016, la entrada de extranjeros crece en todas las comunidades autónomas. Además, se reduce el flujo de salidas, excepto en cuatro regiones en las que crece —Extremadura (31%)”. Esta realidad coincide con lo que dicen los informantes (Fundación BBVA, 2018).

El (Inf 53) dice:

“Si, la hemos sufrido, había gente que retorno a Marruecos, otra emigró a otro país”

El (Inf 37) que afirma:

“Si, tuvo repercusión clara en nuestra vida. Hay gente que han cambiado de país y otros incluso volvieron a Marruecos”

También el (Inf 39):

“Si, afectó a todo el mundo, pero en primer lugar al inmigrante que la sufrió desde 2007. Hay una categoría de inmigrantes marroquíes que volvió al país, otra que se quedó, pero han sufrido mucho económicamente”.

Por último, hemos observado que hay informantes que explican la crisis de manera irracional, no como fenómeno cíclico de la economía global que obedece a varios factores o disfuncionamientos económicos sino como algo divino que depende de la voluntad de Alá. También, hemos dado cuenta cómo la fe y la religiosidad juega un papel destacado en la capacidad de residencia contra la crisis. El (Inf 32) dice:

“Creo que la fe desempeña un papel muy importante a la hora de resistir a la crisis porque nuestra vida y nuestro futuro lo decida Alá, entonces si lo estás pasando mal o eres pobre es porque Alá quiere que así seas, no podemos nada contra la voluntad de Alá”

El Inf 33 afirma:

“No nos queda más remedios que aguantar y sobrevivir, la religión y la fe nos ayuda mucho en este aspecto porque uno deja el problema en manos de Alá, el único capaz de encontrarle una solución”

O el Inf 23 que confirma lo mismo:

“No nos queda más remedios que aguantar y sobrevivir, la religión y la fe nos ayudan mucho en este aspecto, porque uno deja el problema en manos de Alá, el único capaz de encontrarle una solución.”.

La vivencia de la religiosidad entre los jóvenes (la generación 1.5)

En este apartado tratamos la emergencia, tras el proceso de reunificación familiar, de una generación que, si bien participa de los rasgos culturales esenciales, entra en conflicto por el proceso de aculturación derivado de su pulsión por la integración en las comunidades de acogida que, en muchos de los casos, son las que le otorgan nacionalidad. Es la generación denominada 1.5, a caballo entre el origen y el destino del flujo migratorio¹⁵. Y todo ello en un marco histórico en el que, en los propios países islámicos y en concreto en Marruecos, surgen movimientos feministas que, dentro o más allá del islam, luchan por la emancipación de la mujer. Mediante la utilización de técnicas etnográficas el trabajo analiza cómo vive la religiosidad esa nueva generación, así como la brecha de género, que en el caso estudiado se manifiesta en unos términos que no coinciden plenamente con los tópicos al respecto.

Segunda generación

El fenómeno migratorio musulmán de las nuevas generaciones es muy reciente en España, y de proporciones reducidas en comparación con otros países de larga trayectoria migratoria como Francia, Inglaterra y Alemania. Prueba de ello es que los hijos de la gran oleada de inmigración (en las dos últimas décadas del siglo XX) tienen una edad que oscila entre los 15 y los 35 años, la segunda generación en esos otros países ya ha madurado, con edades de entre cuarenta y sesenta años.

En Francia, desde los años 80 la segunda generación se ha convertido a un quebradero de cabeza para la sociedad y las instituciones francesas porque ha creado un espacio de expresión política y social cada vez más visible reclamando el momento de la verdad de la inmigración. Una generación sin raíces, sin rumbo ni esperanza, que rechaza cualquier reproducción de la identidad de los padres y a la vez denuncian a una sociedad que está preparada para recibirles como parte legítima del país.

Esta generación vive un proceso de victimización que algunos autores atribuyen a un imaginario social, configurado por los medios de comunicación, que les etiquetaría como integristas musulmanes, delincuentes, marginados y mal integrados a partir de las imágenes que ofrecen los barrios (*banlieues*) como espacios de la violencia, la droga, la guetización, el velo, etc. Para ellos el sociólogo Abdelmalek Sayad utiliza coloristas denominaciones como “generación Zero”, “generación del olvido” o “niños ilegítimos” (Wihtol, 2005). La mayoría de estos jóvenes se proclaman de cultura musulmana (desde quienes comulgan un islam fundamentalista hasta los que predicán un islam republicano) y el 70% hacen el ramadán, aunque muchos optan por el matrimonio mixto.

La realidad migratoria musulmana en España es muy distinta, porque el proceso de asentamiento ha sido más progresivo y difuso territorialmente. Algunos barrios de Madrid o Barcelona quizás alcanzan las densidades, pero no los niveles de conflictividad de áreas como el barrio Kurdo de Berlín, les *banlieues* de París o la zona sur de Londres. Aunque, como apunta (Madonia, 2017),

La inseguridad y la alarma social amplificadas por los medios de comunicación y por los enfrentamientos allí sucedidos, siguen marcando el ritmo del debate público e intelectual sobre las nuevas generaciones de musulmanes” a nivel europeo, y por tanto

¹⁵ El término generación 1.5 ó 1.5 G fue introducido por el sociólogo de la Universidad de California en Irvine, Rubén Rumbaut, en un trabajo sobre generaciones migrantes (Rumbaut, 2004). En España han aplicado el concepto Feixa (2008) y Arcarons y Muñoz (2018) entre otros.

también en España, la idiosincrasia de la segunda generación musulmana en España presenta particularidades: “su carácter novedoso, su escasez demográfica, su dislocación fundamentalmente centrada en el tejido urbano de las grandes ciudades, su menor visibilización en la esfera pública, así como en el debate político, abre escenarios evolutivos muy distintos. (Madonia, 2017, p. 69)

De ahí también la escasez de investigaciones sobre el tema.

En cuanto a las investigaciones sobre las jóvenes musulmanas segunda generación, España está desarrollando su andadura de manera tímida que no llega a medirse con los anglosajones (Mishra y Shirazi, 2010) o los franceses que nos superan en este campo debido a la realidad sociológica migratoria misma (más de 4 millones de musulmanes y ya se habla de la cuarta generación).

En España esta línea de investigación respecto a las jóvenes musulmanas empiezo más bien a partir de los años 2010 con Ramírez y Mijares (2008), Botton, Puigvert, Taleb, (2004) etc tratando los temas como el velo, la discriminación y la islamofobia sobre todo después de los atentados del 11 S, 11M etc. Una buena parte del trabajo de las investigadoras, que a menudo son a la vez activistas, se difunde a través de espacios web y redes sociales¹⁶. En cuanto a Extremadura, no existen todavía investigaciones sobre el tema.

El abordaje del trabajo de campo con los jóvenes

En ese marco hemos abordado, como parte de la investigación, las especificidades de los jóvenes, y en la medida de lo posible (dadas, como se verá, las dificultades para ello) incorporando la perspectiva de género, lo que no había sido posible con la población adulta. La investigación es de naturaleza etnográfica, utilizando como técnicas el grupo de discusión, la entrevista focalizada y la observación participante.

Mientras que la localización de inmigrantes adultos e imanes no ha revestido grandes dificultades, dada la conexión personal, en el caso de los jóvenes sin embargo las dificultades se multiplican, y en el caso de las mujeres mucho más. Se han localizado a través de las redes de amigos y conocidos, con la técnica de bola de nieve.

Muchas de las dificultades derivan precisamente de los condicionantes culturales de naturaleza religiosa, lo que llevaba a situaciones como la de tener que calmar a un padre que se quejaba de que, si no era para pedir su mano, para qué quería un hombre hablar con su hija. Como técnica se ha utilizado el grupo de discusión, focalizado a partir de 32 ítems que cubren buena parte de los aspectos de la religiosidad, y de los cuales se avanzan aquí los primeros resultados.

El objetivo era entrevistar a jóvenes que se autoproclaman como musulmanes de origen marroquí, independientemente de su grado de fe y de prácticas, tampoco la intensidad de sus convicciones religiosas. Hemos formado dos grupos de cuatro chicos y cuatro chicas. Los varones son de Almendralejo, y las chicas de Badajoz y Cáceres que se acercó hasta aquí para poder participar. Hay que señalar que no ha sido posible entrevistar a jóvenes de zonas rurales, donde la presión social es más intensa que en las ciudades. La tabla 11 recoge las características de los informantes.

¹⁶ En el caso de la revista digital *M'Sur*, que recoge muchos de los trabajos de la socióloga Soumaya Naamane Guessous (<https://msur.es/equipo/soumaya/>)

Tabla 11 Informantes						
Informante	Sexo	Edad/ años	Estudios	Profesión	Años en Extremadura	Estado civil
Ch	F	25	Universitarios	Desempleada	14	Soltera
Yi	F	26	Secundarios	Ama de casa	20	Casada
Ra	F	24	Universitarios	Estudiante	20	Soltera
No	F	20	Alumna en módulo de comercio	Alumna	20	Soltera
M1	M	23	2º de ESO	Comerciante	18	Soltero
M2	M	22	2º de ESO	Venta ambulante	19	Soltero
D	M	21	4º de ESO	Alumno	19	Soltero
S	M	25	Bachillerato	Alumno	18	Soltero

Se exponen los principales resultados observados, enmarcando en primer lugar los sentimientos de identidad y ciudadanía, para pasar después al sentimiento religioso y su vivencia, y finalmente el impacto del hecho religioso en aspectos fundamentales para la juventud como es la sexualidad o el papel de mujer.

La participación

Una de las mejores expresiones de la integración social y cultural en la sociedad de acogimiento es sin duda el sentimiento de ciudadanía, y su expresión a través de la participación, bien sea política o en la sociedad civil. Y, en este sentido, se caracteriza en el caso de la inmigración musulmán marroquí en Extremadura por la invisibilidad, la escasez y la debilidad.

En este sentido responden a la tendencia general, que distintos estudios caracterizan como escasa (Lacomba y Giner, 2012), tanto a nivel nacional como regional. En el caso de Extremadura destaca la ausencia de asociaciones cívicas o laicas. Las únicas registradas en el Registro del Ministerio de Justicia son de índole religiosa, y se han creado con la única finalidad de obtener la autorización para abrir un mezquita porque lo exige la ley. En Extremadura existen 23 comunidades, que se corresponde con el número de mezquitas. Sus juntas directivas no desarrollan ninguna actividad cívica fuera de lo religioso (celebración de rituales y fiestas religiosas), salvo algunos casos de “puertas abiertas” para invitar a los vecinos, que también se vinculan a actividades religiosas, concretamente al Ramadán. Lacomba y Giner (2012) atribuyen la poca participación a:

La atomización de los inmigrantes, así como la fragmentación de su espectro asociativo se vincula a la presencia del componente religioso y a los intentos de recreación de la cultura de origen en el seno de las asociaciones (...) (de hecho, en la mirada externa de las entidades sociales la religiosidad de los inmigrantes africanos —su componente islámico— actuaría como un importante limitador de la participación (Lacomba y Giner, 2012, p. 83).

Así lo evidencian, para el caso de Extremadura, nuestros informantes varones. Así, el informante (D) afirma que *“la participación no existe. Mucho comprometer como por ejemplo*

formar equipos de futbol etc. pero en vano, no se realizó nada”, y (M) abunda:” No hay nada de esto, pero soy optimista cara al futuro siempre que hubiera gente para llevarlo a cabo”. Para (M2) la causa estaría en la división entre los miembros de la propia comunidad: “No existe. Ello lo achaco a la conflictividad y la falta de entendimiento entre los miembros del colectivo musulmán en el pueblo”

En el caso de las jóvenes, si bien los trabajos precedentes evidencian cómo la religión islámica supone un factor “que actuaría limitando la participación de las mujeres” (Lacomba y Giner, 2012, p. 83).

Observamos sin embargo en nuestras informantes una actitud menos derrotista que la de los chicos, y además una voluntad de diagnóstico más comprometido.

“Si, yo tengo la intención de crear una asociación de la mujer musulmana en Badajoz para combatir el machismo y sensibilizar en el tema de la homosexualidad que es un tema tabú en el islam, porque hay musulmanas lesbianas que me han confesado su homosexualidad, pero no pueden manifestar su tendencia sexual por la presión de la familia” (R)

” No sé. Creo que no existe más bien porque la gente es muy cerrada. Las mujeres por un lado y los hombres por otro. Es muy complicado, porque a las mujeres no les gusta que les vean bailando etc. Se achaca más bien a la cultura marroquí” (N)

El velo se ha constituido en los últimos años en uno de los componentes identitarios que ha dado lugar, además, a distintos movimientos, en uno u otro sentido, que han incrementado la participación, en Occidente en general, pero muy especialmente en Francia, Países Bajos, Alemania y Reino Unido, si bien a España llegó la ola más tarde. Pero si bien no ha generado conflictos de tanta intensidad, ha atraído la atención de la investigación y el debate académico e ideológico. Así Vázquez (2007) señala cómo

El debate acerca del velo no se deja encasillar fácilmente en los habituales esquemas ideológicos de las democracias occidentales. En efecto, cruza las habituales distinciones políticas y crea extraños compañeros de viaje: hay posiciones a favor y en contra en la izquierda y dentro del movimiento feminista. Dentro del propio colectivo de musulmanes se pueden identificar posiciones favorables al uso del pañuelo islámico que esgrimen argumentos diferentes e incluso irreconciliables, pero incluso también posturas críticas para con el uso del velo (sobre todo, con su instrumentalización proselitista). Desde los sectores conservadores de las sociedades de recepción las posiciones suelen coincidir en torno a la idea de la prohibición o, al menos, el repudio del hiyab. (Vázquez (2007, p. 83-103)

De hecho, ha abierto una vía nueva de debate en torno a la construcción de nuevas expresiones del feminismo. Algunas autoras niegan que

El hiyab deba ser interpretado necesariamente como el resultado de una imposición masculina y patriarcal...debe ser contemplado como un síntoma más de todo el camino que aún nos queda por avanzar a las mujeres en el control de nuestra propia vida” (Botton, Puigvert y Taleb, 2004, p. 13).

Por tanto, el debate consiste en si lleva el velo como signo de opresión, es decir presionada por el entorno, o como elección propia. Moualhi (2000) sostiene que su utilización responde a convicciones éticas de naturaleza religiosa, pero vivida como sumisión a Dios y no a los varones; pero también como reivindicación identitaria, si bien reconoce que también

Cediendo a las presiones sociales del entorno, otras lo llevan para no ser prejuzgadas ni ser molestadas en los lugares públicos, y en otros casos por imposición familia” (Moualhi, 2000, p.298).

Por lo que sí nos encontraríamos entonces ante un sistema de discriminación y falta de libertad (Vázquez, 2007). Así ocurre especialmente en los suburbios de París que inspiran el trabajo de Fadela Amara. Es en este tipo de aglomeraciones de densa y arraigada presencia migratoria musulmana magrebí donde, barrios marginados que se consideran ya como un laboratorio sociológico y antropológico tanto para “migrantólogos” y feministas. Amara, que nació y se ha criado en este suburbio, afirma que “sería un error pensar que el velo es únicamente una cuestión religiosa. Recordemos que es, ante todo, un instrumento de opresión, de alienación, de discriminación, un instrumento de poder de los hombres sobre las mujeres: qué casualidad que no sean los hombres los que llevan el velo.” (2004, p. 88).

Es importante atender a estas consideraciones, porque en el caso de nuestras informantes encontramos una realidad muy distinta, al menos aparentemente. No reflejan el típico perfil de la mujer musulmana tradicional que lleva vestimenta o velo islámicos sino son jóvenes musulmanas, algunas de ellas son practicantes, que no están sometidas a una presión religiosa o cultural por parte ni de la familia ni de la comunidad.

Ello, creemos, que se explica por la poca densidad poblacional y la invisibilidad del colectivo musulmana en la localidad de residencia de las informantes. En comparación con otras zonas de España, por ejemplo, Cataluña, donde se encuentra la mayoría de los inmigrantes marroquíes musulmanes instalados desde hace ya décadas, puesto que se habla de mezquitas abiertas desde 1971, y en donde la preocupación y las tensiones identitarias en el seno de la familia (con el miedo a la aculturación y la pérdida de la religión entre las nuevas generaciones) es mucho más fuerte (Garreta, 2000). Pero, más allá de las diferencias, en algo hay una plena coincidencia: en realidad el único factor cultural identitario que queda, en relación con su comunidad de origen, es el religioso, el cual tiñe y determina todo el resto de relaciones sociales.

La religiosidad

A pesar del mayor poder de cohesión y normalización de la religión islámica, el colectivo musulmán inmigrante, no sólo en Extremadura sino a nivel europeo, comparte con la propia sociedad de acogida una tendencia a la secularización. Por ello no es ninguna particularidad que los padres, o primera generación, sea más practicante que la segunda.

la mayor parte de los jóvenes (16-34 años) son poco practicantes, y la mayoría de los hombres y mujeres de más edad son practicantes...Este saber religioso ordinario transmitido por los padres se ve privado de instancias de apoyo que permitan su mantenimiento en la sociedad de origen” Harrami, (2004, p.34).

Nada que no esté repetidamente observado respecto de las nuevas generaciones de todas las religiones. Numerosos trabajos lo evidencian para el caso español, baste señalar los de Pérez-Agote (2010, p. 2012), así como el carácter global de esta tendencia, como recientemente mostraba con una base empírica el Pew Research Center (Pew, 2018). Así, la realidad migratoria permite a los jóvenes musulmanes elegir sus referencias y actuar tomando decisiones,

Para Moreras (2006) esta individualización de las nuevas generaciones le lleva a una:

Aproximación personal a la doctrina, sin tener que cumplir con una pertenencia que, por definición paterna, les obliga a vincularse culturalmente con la religión de sus padres. La creencia se convierte en una opción personal, y ya no en una herencia familiar autoimpuesta (p. 30).

En nuestro trabajo hemos podido constatar esas actitudes entre los chicos, cuando al preguntar sobre la asistencia a la Mezquita dice (D) que,

“aunque tampoco soy practicante, creo en la religión, considero la oración como algo bueno que te protege de muchas cosas” y (M) “puedo añadir que uno de los papeles de la mezquita es no perder la religión, aunque yo no soy practicante. No tengo justificación de no ir a la mezquita”.

Las chicas no tienen esa opción, por cuanto las mezquitas son espacios religiosos sagrados dominados por los hombres, y por tanto apenas afecta a la religiosidad femenina.

“yo, personalmente sé que hay mezquita en Badajoz, pero nunca llegue a entrar o pisarla” (Cha)

“Yo, respeto que la gente vaya a la mezquita, pero yo no voy porque tengo otra opinión diferente a lo que hacen y hablan. Me gusta ir a la mezquita cuando vaya mi madre por ejemplo en ramadán para rezar con ella” (N)

El Imán

La figura del imán está estrechamente ligada a la mezquita, como autoridad religiosa que ejerce una influencia doctrinal sobre la comunidad musulmana, deberíamos encontrar por tanto también actitudes diferenciadas entre chicos y chicas.

En Extremadura el perfil del imán es el descrito por Moreras (2006, p.16), los llamados “imames autoproclamados”, fruto de un contexto de precariedad comunitaria de la que se aprovechan diferentes individuos y colectivos. Nuestra investigación en curso confirma lo señalado por Moreras, esto el pobre conocimiento que tienen de la realidad social, política e incluso legal de la sociedad en la que se instalan, siendo muy pobre también el dominio del español.

Pero lo que nos interesa en el contexto de este trabajo es mostrar la misión, o función del Imán a la hora de establecer (o más bien reproducir) los vínculos con una práctica religiosa que hace a la vez de nexo y referente de la sociedad de procedencia. Una finalidad doble, pues simultáneamente asumen la responsabilidad de la transmisión de la religión de origen a toda la comunidad, y atraer la atención de la segunda generación musulmana que se proclama menos identificada con el discurso trasplantado de los referentes del islam.

Sin embargo, en esa segunda tarea parece que fracasan, observando una total desconexión del imán con la segunda generación, como lo manifiestan los informantes, no encontrando apenas diferencias entre chicos y chicas. Así, señalan las informantes:

“Me parece que los imanes de Extremadura desempeñan este papel por interés económico y no por enseñar una imagen buena del islam o unir a los musulmanes etc. Hay una diferencia entre el Imán en teoría y lo que es en la realidad. El imán tiene que ser un ejemplo a seguir, porque a la hora de acudir a la Mezquita tú hablas con el imán porque es el responsable etc., y no me importa si fuera hombre o mujer. Hay imanes que se encierran en la uezquita y no miran más allá de ella” (Cha)

“Creo que aquí en Europa los musulmanes necesitan a alguien que da la cara por ellos, pues tiene que ser una persona con buena formación que la ha adquirido aquí y no traer a un Fakih de Marruecos procedente de un pueblo seguro que empeoraría la situación. Creo que el papel del imán es también acercar el islam a la sociedad española. Yo creo que hay que fortalecer a la mujer como imán, al lado del imán una mujer musulmana” (R)

En cuanto a los chicos muestran la misma postura crítica hacia la figura del imán, como se evidencia en los siguientes verbatim

“Para mí no significa nada. Le agradezco el hecho de que me enseñó el Corán, pero el papel del imán no consiste solo en esto sino tiene que ser un ejemplo para los demás y para la juventud, así como mediar ante la gente para resolver conflictos e invitar a la gente a ir a la mezquita etc. Nuestro imán ni siquiera nos saluda, creo que desempeña este papel solo para ganarse la vida, o sea no es imán verdadero. Con tal comportamiento este imán te aleja de la religión. El imán debería de ser consciente de su papel en el extranjero, o sea ser amable y cordial con la juventud para llevarles a la mezquita. En Marruecos yo conozco al imán de nuestra mezquita, se porta muy bien conmigo. Creo que antes del imán el responsable de la educación religiosa de los hijos es el padre de la familia que le corresponde guiar y orientar, y ya luego viene el rol del imán sobre todo en una época en la cual el islam ha perdido credibilidad incluso en los países musulmanes, y la situación es aún peor en el extranjero. O sea, quiero decir que el imán debe de hacer muchísimo esfuerzo en el extranjero para convencer a la juventud” (M)

“El imán no es aquel que posee diploma sino aquel que tenga mejor formación dentro del colectivo musulmán. Nuestro imán, me encuentra en la calle a veces me saluda y otras no. En general el papel de un Imán consiste en guiar a la gente en la oración y no enseñarles el Corán porque en la época del profeta el imam no enseñaba el Corán porque conociendo el árabe te permite aprender solo el Corán” (M2)

Alimentos Halal

La gastronomía va más allá de la identidad religiosa, aunque muchos de los hábitos alimentarios hayan sido condicionados, o incluso en muchos casos instituidos, por la religión, conformando a menudo tabús. En este sentido, la gastronomía marroquí acompaña a los emigrantes y

Sigue ocupando un lugar primordial en su vida cotidiana, como signo y marca de identidad de una cultura, de una sociedad (Abu Shams, 2008, pp. 177-193).

En nuestro trabajo etnográfico hemos observado que la influencia de la familia es fundamental a la hora de marcar lo prohibido (*haram*) y lo permitido (*halal*) en lo que se refiere a la alimentación. Y en este sentido encontramos un proceso paradójico, pues si bien, como se ha señalado, asistimos a un descenso en la religiosidad, sin embargo, ha aumentado entre muchos de ellos el nivel de cumplimiento de estas normas. Incluso los más mayores, en los grupos de discusión, señalaban cómo mientras estaban “solteros” comían cualquier cosa, simplemente porque no existían carnicerías musulmanas.

Al coincidir en el tiempo la llegada de las familias con la apertura de carnicerías musulmanas debido al asentamiento del colectivo en la zona, el cumplimiento con estas normas

alimenticias se ha hecho mucho más estricto, de acuerdo con su deseo de consolidar y conservar su identidad religiosa. La mayor presencia de carnicerías podría ser una explicación, pero también podría serlo que, al reunir a la familia, sienten la necesidad de imponer unas normas estrictas como un mecanismo más de control y sumisión de la propia familia.

De hecho, los jóvenes, en la medida que pueden, escapan de ese control. Abu Shams (2009) señala cómo

Ciertos integrantes de la comunidad islámica, sobre todo los jóvenes, están sufriendo un progresivo proceso de secularización, debido al modo de vida occidental (por ejemplo, el consumo de alcohol) (p.190).

Así nos aparece también en nuestro trabajo de campo a través de la declaración de los jóvenes informantes, que evidencian hábitos claramente secularizados

"A decir verdad nosotros no consumimos comida Halal cien por cien. Por ejemplo, a veces comemos fuera en los bares y pedimos patatas fritas, pues este producto lleva bacón o comemos San Jacobo etc." (M)

Así ocurre incluso respecto al consumo de alcohol y drogas:

"Si, he experimentado tanto tabaco como el hachís, el alcohol no. Lo he dejado no por mí sino por mi padre" (M)

"Si, consume y todavía, pero muy de vez en cuando" (D)

Las chicas se muestran incluso más flexibles y más adelantadas en el proceso de secularización respecto de la comida Halal

"Yo, en general no tengo problema. Si veo que un producto lleva cerdo si lo rechazo, pero en cuanto a la carne como el pollo, el tema o el sello Halal ha perdido credibilidad. Yo, digo en nombre de Allah y como, porque no me parece lógico ni fácil ir a comprar y pedir al carnicero un certificado con sello Halal, es muy complicado. Si tuviera la posibilidad de elegir entre una carnicería Halal y un supermercado al lado de mi casa, claro que me iría a la carnicería musulmana. Pero viajar no sé cuántos kms para comprar un pollo Halal pues va a ser que no, me parece que es una tontería". (Cha)

Incluso cuando se declaran practicantes, lo son en algún caso, como se decía de ese tipo de prácticas en el cristianismo, con bula.

"No, nosotros no consumimos alimentación ilícita o haram. Si se diera el caso que comparamos por error algo o un producto que lleva cerdo lo tiramos. He de reconocer que tengo una sola debilidad al respecto es la comida Macdonald; Sé que no es Halal pero lo consumo (risa)" (Yi)

Respecto al tabaco, el alcohol y las drogas sí mantienen unas diferencias con los chicos en el sentido de que todas ellas se muestran totalmente alejadas del consumo. Sin embargo, no dan razones religiosas, sino que justifican el rechazo por motivos de salud

"Yo, si tengo algo en contra de estos productos es por motivos de salud" (Cha)

"Para mí todo lo que te va a crear o causar problemas con la familia mejor no tocarlo. Dicen que estuvo permitido en la época preislámica. En cuanto a la droga te cambia la personalidad, aunque sabemos que en los hospitales te drogan con la anestesia (risa)" (Yi)

La sexualidad

Según Bouhdiba,

La sexualidad en el islam (*Nikah*) implica el deseo y el reconocimiento público, que da legitimidad y significado nuevo a la relación sexual a través del matrimonio (1975, p. 24).

Por tanto, la exaltación del tabú, cuya antítesis es la *zina* (adulterio), prohibido y condenado nada menos que por veintisiete versículos en El Corán ha dedicado al tema veinte siete versículos, “evitar totalmente la *zina*, es una depravación y es el camino mismo del mal” (versículo al Isra)”. Saleh (2010) afirma que

El islam como dogma o sistema de vida, no ha sido indiferente al sexo, sino que ha establecido normas y reglas y ha aconsejado a sus fieles a sus fieles para el buen funcionamiento de las relaciones sexuales (...) Por sus partes los ulemas, en sus estudios y tratados, han analizado exhaustivamente todos los detalles, guiados por el conocido proverbio “la vergüenza no tiene lugar en la religión (Saleh, 2010, p. 77).

La más reciente obra sobre la sexualidad femenina en Marruecos evidencia que las jóvenes sólo tienen, aún hoy, una alternativa: virgen o esposa (Slimani, 2017).

Naturalmente, estos principios se relativizan entre la población migrante, dependiendo del país y ambiente de destino. Es más, para algunos autores la religión podría funcionar en muchos casos, en marcos de aculturación imperfecta, como un legitimador de otros mecanismos de control social de la mujer (Tersigni, 2001).

En nuestro trabajo etnográfico sobre la segunda generación musulmana en Extremadura nos hemos dado cuenta de la importancia de los rituales sexuales en la vida de cualquier musulmán. Si bien imaginamos que la primera generación, como nos han confirmado en otras ocasiones, lo practican conforme al rito musulmán y solamente con musulmanas, esposas, los jóvenes discrepan al respecto.

En cualquier caso, es difícil abordar este tema tabú en el trabajo de campo, especialmente con las chicas. En la cultura marroquí tiene valor muy arraigado el pudor, la vergüenza (*hchouma*). Y evocar el tema de la sexualidad es *hchouma*. Si bien, como Guessous (2007) evidencia,

a cada persona su *hchouma*, la de chica no es igual que la de la mujer, tampoco es igual que la del hombre. Tampoco tienen el mismo significado en la ciudad y en mundo rural.

En el caso de nuestros informantes los chicos son originarios de la zona de Fkih Ben Saleh, una zona rural. Sin embargo, en España han adquirido no sólo la costumbre de expresarse con libertad, sino de asimilar los hábitos europeos

“Sí he practicado con cristianas. La manera de practicar el sexo ha sido como la suya, la judía. Pero a la hora de purificarse después del acto sexual lo hacía a la manera musulmana. Nunca practico el sexo si estoy purificado a través de la ablución, pero nunca lo he sido (risa)” (M1)

“Sí, practico el sexo con cristianas y la ablución o la purificación la hago conforme al islam lavando el lado izquierdo luego el derecho, además el tema de la ablución después del acto sexual depende de la intención que tenga uno, aunque se lavara echando en una piscina” (S)

“Si, lo he practicado muchas veces con cristianas, me faltan las chinas (risa)” (D)

Naturalmente, estamos hablando con jóvenes que tienden a veces a fantasear respecto al sexo. Por tanto, no podemos saber hasta qué punto contaban la verdad, es decir que conseguían los contactos sexuales con facilidad con españolas en una ciudad como Almendralejo, en la que la población autóctona suele ser reacia al extranjero, y sobre todo al “moro”. Por lo que pudieran estar emulándose entre sí como machos ante iguales. Sí es interesante su obsesión por la ablución a la manera musulmana, lo que evidencia la pervivencia de valores que asociada el genital femenino que se ofrece al varón musulmán con el pecado, la culpa y lo sucio. Por tanto, a pesar de sus alegatos es evidente que la forma de afrontar e interiorizar su relación con el sexo lo hacen fuertemente marcados por la religión.

Preguntar a las chicas sobre un tema tabú en su cultura y religión es todavía más complicado, y el trabajo de campo ha tenido especiales dificultades para enfrentar el pudor *hchouma*. Las informantes, aunque llevan mucho tiempo viviendo en España y no llevan velo porque se declaran musulmanes liberales, les cuesta sentirse cómodas a la hora abordar el tema de la sexualidad porque es tabú en casa y la familia. Guessous (2007, p. 14) afirma en este sentido que

Sólo una de cada cuatro mujeres ha recibido una explicación directa de un adulto, que suele ser su madre, a veces de otro miembro femenino de la familia, una hermana mayor, una tía etc. (la traducción es mía).

(cha), informante, dice en este contexto

“Creo que la ablución después del acto sexual se hace como cuando éramos chicas nos enseñaban que después de la regla se purificaba de la misma manera que a la hora de hacer el sexo. En muchas familias es muy difícil hablar de estos temas con ni siquiera la madre con quien solemos tener confianza, porque con el padre es imposible. O sea, es un tema tabú tienes que buscarse la vida para saber cómo funciona esto en el islam por ejemplo por internet”.

Hemos de señalar que el mismo escenario se repite en un otro contexto migratorio de las barriadas obreras de París, como relatan los testimonios recogidos por (Amara, 2004). Otra de nuestras informantes (Yi), casada, cuenta cómo es al marido a quien corresponde enseñar las normas de la práctica sexual en el islam, y a la madre las de la ablución:

“Para mí lo práctico conforme al rito musulmán. Yo por ejemplo estoy casada y las casadas suelen hablarlo con sus esposos para respetar el rito musulmán en este tema. Además, en nuestro entorno musulmán normalmente es tu madre con quien tienes confianza que te educa y te enseña esto, no te enseña los detalles o la práctica sexual en sí, pero por ejemplo algo un poco complicado como la purificación o la ablución después del acto sexual según la sharia musulmana”

En cuanto a las otras informantes, una casada con un converso y otra nacida en Extremadura y de padre español, aunque se ha criado en la cultura musulmana, no tienen ni la remota idea sobre el tema, y de hecho muestran tener una vinculación mucho menos estricta que los chicos con la norma religiosa. Así, (Ra) dice

“Yo, no sé cómo se hace la ablución después del acto sexual. Me ducho y ya está. Yo creía que solo con una ducha era suficiente (risa)” o (N) “No sé qué decirte. La mujer lo puede hacer como le da la gana, si quiere purificarse a la manera musulmana que lo haga, si no que lo haga a lo occidental, las dos formas son válidas”.

Relaciones familiares y de género

Antes de llegar a este tema en nuestro trabajo de campo quisiéramos hacer una introducción breve respecto a dicha igualdad y la lucha femenina tanto en el mundo musulmán como en Marruecos, haciendo hincapié en los antecedentes de los movimientos feministas para conseguir este objetivo.

Respecto a la jerarquía familiar en la familia marroquí musulmana, el respeto es absoluto hacia el varón, sobre todo hacia el padre:

Se le puede dar conversación, pero sobre temas muy limitados sin llevarle la contraria. A veces la chica no se acerca del padre sino para saludarle o recibir órdenes. El padre es este extranjero benefactor a quien debemos respeto y obediencia (Guessous, 2007, p. 30).

En cuanto al hermano es como un clon del padre en cuanto al poder ejercido sobre sus hermanas, incluso siendo más joven que la hermana. Por tanto, se puede decir que la relación familiar es conflictual o marcada por un abuso de poder, determinado por las normas culturales de naturaleza religiosa. En nuestra investigación esta desigualdad es más que evidente para las chicas informantes.

“Sí, no nos tratan en casa por iguales. Mi hermano puede hacer lo que le da las ganas solamente por ser varón y yo no por ser hembra. Creo que respetan tu manera de ser, en mi casa están esperando que me ponga el velo” (Ra)

“Sí hay discriminación de género. En mi casa por ejemplo existe esta diferencia. Mis hermanos tienen más libertad que nosotras. La mirada a la chica no es igual que la mirada hacia el chico, por ejemplo, si sales a tomar algo en el Bar, para tomar un refresco o un café o llegar un poco tarde a casa no te miran como el varón. Nos sentimos más vigiladas por el tema del honor etc. Creo que hay una hipocresía en este tema, por ejemplo, una mujer que lleva velo y no practica, su hiyab o velo no tiene sentido, porque el respeto no consiste en la ropa, la que llevo yo (moderna) es decente. Eso depende del interior de cada mujer” (Yi)

El perfil de las informantes es de chicas jóvenes con estudios, algunas de ellas están terminando ya la carrera universitaria, sin velo, con ropa moderna, y llevan más de 20 años viviendo en la zona. Es decir, con predisposición y facilidad para la integración en los valores de la sociedad de acogida que les han permitido configurar un discurso y actitudes por la libertad, la igualdad con el hombre, la libertad y diversidad sexual, llegando a plantear la demanda de la figura de Imama para combatir el monopolio del hombre en la religión, para que deje de ser utilizada como una herramienta de dominio patriarcal.

“Pero yo sigo con la idea, porque considero que el papel de la mezquita es muy importante en el extranjero porque soy practicante, aunque no se nota (risa). Soy seguidora del feminismo islámico que defiende los derechos de la mujer como en el tema de la herencia, por ejemplo. El Corán no habla solamente del hombre sino también de la mujer prueba de ello que existe un versículo con título las mujeres. En nuestra práctica religiosa todo se hace conforme a los beneficios del hombre y a la mujer le queda lo negativo...yo tengo la intención de crear una asociación de la mujer musulmana en Badajoz para combatir el machismo y sensibilizar en el tema de la homosexualidad que es un tema tabú en el islam, porque hay musulmanas lesbianas que me han confesado su homosexualidad, pero no pueden manifestar su tendencia sexual por la presión de la familia. Esta gente ha investigado en el islam para averiguar dónde viene que la

homosexualidad es ilícita o prohibida o pecado en el islam, pero no lo han encontrado” (Ra)

“Los hombres deben de abrirse un poco respecto a la mujer. La mujer puede ir tapada o como le da las ganas con un vaquero, camisa larga etc. Tampoco hay que obligarla a llevar el pañuelo, que se sienta libre, que nadie le obligue” (N)

Yo, comparto la idea de Ra respecto al feminismo islámico para poder defender los derechos de la mujer como la herencia etc. O sea que debemos de conocer más el islam. El problema reside en las interpretaciones que damos al Corán. No hay que hacer caso a la persona que interpreta el Corán sino tenemos que ir al Corán directamente para saber lo que dice en este tema u otro. No tenemos que seguir a nadie. Este problema no solo de aquí sino de todo el mundo musulmán y de ahí viene tanto radicalismo y tanto machismo etc.” (Ch)

En cuanto a los chicos se observa una percepción de la mujer conflictiva en cuanto a tejer relaciones amorosas o contraer matrimonio. La construcción de la identidad de la segunda generación se manifiesta compleja al haber realizado el proceso de socialización en dos ámbitos diferentes: el familiar y la sociedad de acogida. Uno de los informantes afirma en este sentido

“Aunque a uno le gusta casarse con una cristiana no lo va a poder obligarla a no salir o llevar ropa indecente. Antes en los años 80 del siglo pasado la mujer no salía de esta manera actual, ahora sí. Esto es un síntoma que el día del juicio final está ya cerca. Llevar ropa moderna no trae nada más que problemas en la pareja. Yo no puedo vivir con una mujer que tiene que salir todos los fines de semana a la discoteca. A la hora de decidir casarme tengo que ver si lleva velo o no, su comportamiento, la reputación. En cuanto a la virginidad sí importa, pero si no lo es pero que la perdiera por haber estado casada anteriormente no pasa nada me casaría con ella. Además, si me caso con española mi padre mi echaría de casa” (M1)

(Moreno, 2002), citando a la antropóloga Teresa San Román, explica que la identidad étnica se puede mantener, aunque disminuya el contenido de su identidad. A veces sucede lo contrario, se produce un proceso de reafirmación de su identidad que suele ser largo y trágico, en muchos casos se representa en la frase: “no eres ni de aquí ni de allá”. Otro informante, en el mismo contexto, dice

“No hay ninguna religión que respeta a la mujer más que el islam. El profeta antes de morir, nos aconsejó de cuidar de la mujer insistiendo en la madre. Otra prueba de ello, es que el islam ha consagrado todo un versículo con título las mujeres. El islam también reconoce la libertad de la mujer, no hay que obligarla a hacer lo que ella no quiere. Otra cosa debe de ser virgen o no en caso si estaba casada con otro anteriormente. En cuanto al velo si tiene que llevarlo, pero con su consentimiento. Como sabemos, como viene en el islam que la mujer se fornicaba por su religión o por educación y luego por su belleza. A la hora de casarse o pedir la mano de una chica hay que verla si esta tapada o no, en el caso de no lo esté y te casas con ella que sepas que estás buscando problemas. Yo, francamente te digo si tengo que echar novia la voy a elegir española y la mujer con quien tengo que casarme tiene que ser musulmana. Resumiendo, nosotros todos los musulmanes no podemos casarnos con españolas porque son incompatibles con nosotros y está” (M2)

Ello a nuestro juicio se achaca, como afirma Moreno (2002), a que

Conocen los dos mundos: desde pequeños escuchan que son “diferentes” (desde la sociedad de acogida) y por parte de sus padres se les transmite que permanezcan fieles a sus orígenes y sus valores tradicionales y no se hagan demasiado españoles (p. 27).

O como argumenta Andújar (2008), cabe mencionar otro matiz factual sobre la expresión “segunda generación”. Las poblaciones musulmanas desean preservar su particularidad y esto es algo típico en todas las minorías: se trata de la estrategia de la primera generación en la que los jóvenes (en este caso) de origen magrebí prefieren casarse con jóvenes del mismo país de origen. De esta manera se mantienen los tres pilares básicos de la identidad minoritaria, a saber, la lengua, la pertenencia religiosa, sociológica o cultural y la conexión con los países de origen de sus padres.

El alcohol y las drogas

El problema de las conductas psicoactivas y adictivas en los colectivos de inmigrantes en general es un hecho tangible, puesto que la experiencia migratoria en sí está ligada a una vulnerabilidad psíquica debido a varios factores. Uno de dichos factores se explicaría por la fase posterior de la inmigración, es decir las condiciones de la nueva vida en el país de acogida. Ha de destacar que esta adicción se nota más en la segunda generación que en la primera. Según (Michel, 2015), el mundo del alcohol y la droga de la segunda generación está asociado al proceso de aculturación, es decir en el hecho de abandono de los referentes culturales del país de origen y la adopción de los valores de la sociedad de acogida.

Cabe otras explicaciones o interpretaciones entre ellas el proceso de integración de dicha generación en su entorno inmediato a través de la lengua del país de inmigración que facilita la comunicación y el contacto directo con los nuevos referentes culturales con los amigos y colegas, prueba de ello, es que la generación en cuestión tiene un nivel de consumo de los productos adictivos mucho más elevado que la primera generación de los padres. Otra de las explicaciones consiste en el fracaso del proceso de integración de las familias y la degradación de la figura del padre como símbolo de autoridad. Es decir, la frustración de una generación condenada a la marginación social asociada a las dificultades del proceso de integración. (Michel, 2015).

Este panorama que hemos acabado de describir no se da solamente en Francia, campo de investigación de nuestro autor, sino casi en toda Europa. En España, el riesgo del consumo de alcohol y drogas en la generación 1.5 es una de las preocupaciones mayores de las familias son todo el padre hacia los hijos, por lo cual es uno de las fuentes de conflictividad entre las dos generaciones. En un estudio realizado por la antropóloga El Bachir en los campos de Almería (El Bachir, 2013), insiste en esta preocupación de los padres por el temor al fracaso escolar y el riesgo del consumo de productos psicoactivos y, por tanto, la delincuencia. Con lo cual, el tema del tiempo libre y ocio de los hijos es fuente de conflicto entre los padres y los hijos, además del consumo de alcohol y droga, los horarios de llegada a casa y los círculos de amistades y sus consecuencias en el futuro escolar de los hijos. La situación se agrava con la falta de comunicación en la familia, lo que explica el alejamiento de los hijos de los padres. Dicha situación conlleva consecuencias consistentes en el estrés y la falta de afecto de los hijos y, por lo tanto, caer en el fracaso escolar, lo que incrementa los riesgos de consumo de psicoactivos. (El Bachir, 2013).

En Extremadura hemos investigado este fenómeno en la generación 1.5 de la zona, aunque el trabajo tenga una debilidad que es el tamaño de la muestra consistente en dos grupos de

ocho informantes, cuatro chicas y cuatro chicos. Sin embargo, nos puede servir como indicador que confirma las mismas conclusiones que se dan en general en la realidad migratoria y sobre todo con muchas semejanzas con la realidad en Almería.

Todos los informantes varones han reconocido que consumen o han consumido droga y alcohol. Hemos de señalar que la investigación se ha desarrollado en la localidad de Almedralejo donde reside un número bastante importante de marroquíes y que más fama tiene de tráfico de drogas en toda la región. Tres de cuatro han fracasado en su itinerario educativo, menos uno que está haciendo un módulo que ha dicho que lo ha dejado (el consumo) en edad temprana. Este último (Inf 26) dice

“Si, lo intente a los 14 años, pero luego lo deje porque he sido siempre maduro desde mi adolescencia”

Otro reconoce que consumía, pero debido a los conflictos que le provocó en la familia sobre todo con el padre lo ha dejado, Ello significa que el mismo escenario de Almería se reproduce en Extremadura. El (Inf 25) afirma:

“Si, he experimentado tanto tabaco como el hachís, el alcohol no. Los he dejado no por mí sino por mi padre”

Una de las causas, como hemos adelantado anteriormente, del riesgo de consumo está asociada a las dificultades del proceso de integración y el sentimiento de rechazo y discriminación que sufre el joven inmigrante marroquí en la sociedad de acogida para alcanzar sus aspiraciones en una sociedad que presume ser abierta, lo que deriva al joven ante la falta de respuestas o comunicación en casa, con un agravante más consistente en la ausencia de la sociedad civil que le puede defender, a refugiarse en la droga. El (Inf 24) dice:

“Antes si lo consumía, pero ahora ya no. La causa que me ha empujado al consumo ha sido como te dije me decepción en el deporte, me dije a tomar por culo, a vivir la vida”

El único informante que todavía consume es el (Inf 23) que dice:

“Si, consume y todavía pero muy de vez en cuando”.

En cuanto al grupo de las chicas podemos admitir, a tenor de los resultados conseguidos, que las mujeres marroquíes segunda generación en Extremadura son personas sanas que no fuman, no beben ni se drogan. Aunque viven en un país occidental como España siguen estando muy influidas por su cultura árabe-musulmana. El islam, como se sabe, prohíbe tajantemente el consumo de alcohol y los juegos de azar y apuestas. Todas las informantes confirman que no han consumido nunca psicoactivos, unas argumentando motivos de salud como la Inf (19) que dice:

“Yo, si tengo algo en contra de estos productos es por motivos de salud”

Otra como la (inf 22) lo rechaza, además por los motivos culturales y religiosas, es decir la influencia de la cultura de origen, añade los motivos de salud, dice:

“A mí no me gustan estas cosas porque es prohibido en el islam (Haram) y dañino”.

En cuanto a las informantes 20 y 21 aunque lo rechazan por motivos familiares y religiosas añaden, en un tono crítico e irónico entorno a la hipocresía y el cinismo que suele rodear este tema en el imaginario popular marroquí, poniendo el énfasis en la contradicción entre el discurso sanitario (ventajas del alcohol, anestesia) y religioso (Haram, prohibido). La inf (20) dice al respecto:

“Para mí todo lo que te va a crear o causar problemas con la familia mejor no tocarlo. Dicen que estuvo permitido en la época preislámica. En cuanto a la droga te cambia la personalidad, aunque sabemos que en los hospitales te drogan, o sea la anestesia (risa)”.

La inf (21) afirma en la misma línea:

“Yo no lo veo algo ilícito o prohibido por la religión sino es una droga que te cambia, te cambia la personalidad. Ahora están sacando investigaciones científicas que dicen que el alcohol es bueno por ejemplo la cerveza es buena para muchas cosas o el vino también tiene cosas buenas para la salud. Nosotras no podemos beber porque es Haram o desaconsejado en islam.”

Qué significa Marruecos para la generación 1.5

A la ocasión de la tercera edición de las universidades del verano en la cual el ex ministro de la comunidad marroquí en el extranjero invito a 500 jóvenes marroquíes (segunda generación) de la diáspora marroquí mundial con el objetivo de reforzar los nexos de dichos jóvenes con su país de origen. El semanario “la Vie Eco” aprovechó el evento para preguntar a estos jóvenes sobre la percepción que tienen respecto a su país de origen. Es decir, lo que piensen sobre sus Instituciones políticas, su desarrollo socioeconómico, sus servicios, la administración, la mentalidad de sus ciudadanos etc.

Algunos entrevistados dicen que no saben nada sobre la realidad política del país, tampoco entienden el estatus divino del Rey como “comendador de los creyentes”, otros destacan el fenómeno de las desigualdades sociales. La pregunta la más interesante ha sido si piensan retornar un día a instalarse en Marruecos. Algunos entrevistados contestaron que no les pasa nunca por la mente pensar en volver a vivir en Marruecos por la situación general del país, otros no descartan volver un día a rehacer sus vidas en el país, pero con la condición de tener condiciones laborales y salariales igual que Francia, es decir no volverá nunca porque estas condiciones no se van a darse en el país por lo menos a medio plazo. (Midech, 2011)

Hemos introducido este resumen como indicador del rechazo de la segunda generación en general en la diáspora marroquí a nivel mundial y porque coincide con la misma pregunta que hemos dirigido a nuestros jóvenes de la muestra. Hemos concluido que, en Extremadura, como en otras realidades diaspóricas, Marruecos, como país de origen, está presente en la memoria y en el imaginario de la generación 1.5. Todos nuestros informantes se sienten marroquíes puesto que son portadores de normas y valores propias de la cultura del país de origen.

Todos los miembros de nuestra muestra suelen ir de vacaciones a Marruecos de manera más o menos frecuente, puesto que casi todos poseen un lugar residencial en la zona de procedencia, factor que refuerza el sentimiento de pertenencia al país de origen o “homeland”. Hemos de señalar que el factor mediático, la televisión por satélite, que les permite visualizar los canales marroquíes, contribuye en mantener este lazo de pertenencia y afecto con el país.

Ahora bien, todos los jóvenes de la muestra, manifiestan que el país padece múltiples dificultades a nivel económico, social y securitario, con lo cual expresan de manera explícita, que son incapaces de volver a vivir en Marruecos en la actualidad. Estamos ante un caso de sentimiento ambivalente hacia el país como lo expresa el (Inf 24) que dice:

“La última vez que fue a Marruecos me lo pasé muy mal. Tuve fiebre y me tocó acercarme a urgencia, me mandaron a hacer radiografía en una consulta privada que me costó 70 €, la consulta era cutre. Me mandaron después a Settat o sea la capital de

la región. Me dijeron que iba a morir y me quedaba en una silla de ruedas. Me fui a otro médico que se formó en Andorra al verme me dijo que lo único que tenía era 41° de fiebre. Desde aquella mala experiencia dije a mi padre que no volviera a hablar de Marruecos. A parte de todo esto, la falta de seguridad, de justicia, la humillación etc. últimamente a mi hermano le quitaron el teléfono de la mano. Te digo la verdad yo odio al Rey porque la culpa de todo esto la tiene el. Si nuestro país estuviera en condiciones, ninguno de nosotros emigraría a España. Hay gente mucho más fuerte que Rey que manda que son los judíos. Pero a pesar de ello, quiero a mi país hasta el punto de que desearía morirme en aquella tierra”

El Inf (25) afirma también:

“Antes de todo hemos de reconocer que queremos a nuestro país. Yo, voy todos los años. Puedo decir que Marruecos va de mal en peor, la miseria, la humillación, la inmigración clandestina etc. A la hora de volver al país te sientes como si hubieras vuelto 300 años atrás. La gente vive mal, la sanidad, el comportamiento ...todo muy mal. La culpa no la tiene solamente los gobernantes sino también la sociedad. Va a llegar un momento que no van a quedar en Marruecos que los ricos. Yo, podría volver a vivir en mi país, pero con la condición de tener una fortuna grande pero no para instalarse de manera definitiva sino vivir a caballo entre España y Marruecos”.

O el Inf 26):

“Marruecos está muy mal. Todo el mundo roba hasta los médicos. Fijate una radiografía cuesta 70€ además los precios de los medicamentos son muy caros. La culpa de todo esto la tiene los ministros porque el Rey no puede con ellos, es un mero pelele”

Hemos de destacar que como subraya (Moreno)

La segunda generación crece y convive con el proceso de adaptación y redes sociales de la primera. Busca continuidades y rupturas con relación a la primera generación con las lógicas diferencias de tiempo y espacio (Moreno, 2002, p. 23).

Esta constatación se observa en los procesos de aculturación en la sociedad de acogida en la cual la generación 1.5 no mantiene las formas de sentir y pensar de la primera generación y, por lo tanto, estamos ante un proceso de re-construcción de una nueva personalidad e identidad. Dicho proceso, a nuestro juicio, da la sensación, aunque es una constatación provisional que requiere profundización en el tema, que la generación 1.5, en un contexto de transnacionalidad, abandona el sentimiento de ser extranjero, prueba de ello, es que la idea del retorno y la identificación con el país de origen está en proceso de disminución como bien lo confirma también (Moreno, 2002). El (Inf 19) dice:

“Yo en principio pensaba que a lo mejor después de terminar de estudiar a lo mejor volvería, pero ahora cada vez que voy digo imposible que vuelva porque mi mentalidad choca mucho con la mentalidad de allí.

El Inf (20) afirma:

“Creo que nosotros los jóvenes que se han criado aquí no vamos a poder vivir en Marruecos porque no nos vamos a poder adaptarnos a la sociedad. En Marruecos hay mucha corrupción, regateo etc.”

O el Inf (22) también que confirma:

“Yo, estoy pensando acabar mi vida en Marruecos, pero es complicado porque no tengo la mentalidad que ellos tienen. Yo, estoy acostumbrada a vivir aquí.

Los imanes

Caracterización sociográfica de la muestra

La muestra de los imanes se caracteriza por ser jóvenes, con un nivel de estudios medio alto, formación religiosa, en la mayoría de los casos tan sólo aceptable puesto que son autodidactos. Ejercen el “imamato” como voluntarios o semi voluntarios, debido a que carecen de salarios de la comunidad, motivo por lo cual se dedican a la agricultura o la venta ambulante para poder tener una renta estable. Como se desprende de la Tabla 12, la mayoría de los Imanes (86,1%) tienen una edad entre 30 y 50 años, es decir 15 de un total de 17 imanes.

Tabla 12 Edad de los imanes en Extremadura		
FRANJA DE EDAD	NÚMERO	%
30/40 años	7	41,2
40/50 años	8	47,0□
Más de 50 años	2	1,8□
TOTAL	17	100

Ello se explica por el hecho de que 16 de los 17 imanes de la zona son voluntarios, es decir que su renta económica proviene de sus trabajos como jornaleros en el campo, cuenta ajena o autónomos. Es decir que la edad de los imanes encaja en la franja de edad de la población activa. También se explica por la norma de que la edad de un Imán tiene que ser dentro de este segmento porque una de las características del Imán ideal consiste en la madurez, la experiencia, el carisma y la formación, condiciones imprescindibles para poder desempeñar este papel.

Nacionalidad

Como se observa en la Tabla 13, el porcentaje de los Imanes nacionalizados todavía es menor que el de quienes tienen nacionalidad marroquí. Esto se explica y coincide con que los que no tienen todavía la nacionalidad española no han cumplido todavía los diez años de residencia legal en España, requisito imprescindible, para conseguir la nacionalidad española.

Tabla 13 Nacionalidad de los imanes en Extremadura		
Nacionalidad	Número	%
Marroquí	10	58,83
Doble (marroquí y española)	6	35,29
otras	1	5,88
Total	17	100

Los que tienen la doble nacionalidad es porque Marruecos obliga a sus inmigrantes a seguir teniendo la nacionalidad marroquí además de la adquirida. El porcentaje de (35,29) ya

tienen la nacionalidad española por haber cumplido más de 10 años de residencia legal en España como se nota de la fecha de sus llegadas a Extremadura. El resto, (5,88) representa la nacionalidad del imán Mauritano.

Localidad en la que ejercen

La distribución territorial de los 17 imanes se corresponde con la diversidad socioeconómica de la región. Siete de ellos ejercen en ciudades (Almendralejo, Cáceres, Villanueva de la Serena, Navalmoral de la Mata), nueve en zonas de regadío (Don Benito, Montijo, Torremejía, Talayuela, Saucedilla, Jaraíz de la Vera, Casatejada, Rosalejo y Majadas de Tiétar) y uno en zonas de otra ruralidad (Zalamea de la Serena).

Tabla 14 Tipología de localidades en las que ejercen		
LOCALIDAD	NÚMERO	%
Ciudad	7	41,1
Regadío	9	52,9
Otra ruralidad	1	5,8
Total	17	100

Como se puede observar, el mayor porcentaje de imanes (casi 53%) se concentra en las zonas de regadío; ello coincide con la estructura socioeconómica del colectivo marroquí en Extremadura en la cual se destaca que la mayoría de los marroquíes sobre todo los hombres trabajan como jornaleros recolectores en pequeñas explotaciones de regadío o en el sector comercial (venta ambulante y bazares). Este dato confirma que el destino de la inmigración marroquí es esencialmente rural. El 41,1% de los Imanes ejerce en núcleos urbanos donde haya un asentamiento de población marroquí que se dedica al comercio y la venta ambulante. Mientras que un 5,8 % ejerce en una zona de otra ruralidad como Zalamea de la Serena con menos presencia inmigrante y menor dinámica económica.

Las zonas de procedencia en el país de origen

En cuanto a la procedencia geográfica de este colectivo, comparten los mismos orígenes que el resto de la comunidad, es decir la región de Tadla o la zona noreste. La tabla 15 refleja que la mayoría de los Imanes (76,47) proceden de Marruecos rural. Ello coincide con el hecho de que la mayoría de los inmigrantes marroquíes en Extremadura provienen de las zonas rurales de Marruecos oriental y los llanos de Tadla. Mientras que el (23,53) proceden de núcleos urbanos.

Tabla 15 Zonas de procedencia en el país de origen		
ZONA DE ORIGEN	NÚMERO	%
Rural	13	76,47
Urbana	4	23,53
Total	17	100

Es evidente, en este contexto, que el Imán de la mezquita sea de la zona de origen del colectivo mayoritario de la comunidad que le elige.

La profesionalización

Los datos de la tabla 16 reflejan los tres sectores principales que ha ejercido los Imanes no solo en España sino en toda su vida laboral.

Tabla 16 Dedicación profesional		
Las profesiones	Número de profesiones	%
Obreros agricultores	7	41,18
Régimen general	4	23,52
Autónomos	6	35,30
Total	17	100

Por ello no es de extrañar que encontramos que el mismo Imán ha trabajado en un solo o diferentes sectores. Como observamos que el porcentaje el más alto es del Régimen general, porque abarca también los trabajos desempeñados en el país de origen antes de emigrar como Informática, Aeropuertos, construcción, pintura, laboratorios, telecomunicaciones, Hostelería etc. Mientras que el dato del sector agrícola y autónomos (41,18%) y (35,30%) respectivamente explican claramente los trabajos, la agricultura y la venta ambulante, que los Imanes, igual que el resto del colectivo marroquí, han desarrollado en el país de acogida.

Nivel de Estudios

En cuanto a la formación formal de este perfil oscila entre lo la Educación Secundaria, la Universitaria y la Coránica básica.

Tabla 17 Nivel de estudios		
Grados	Número	%
Escuela coránica	5	29,41
Educación Secundaria	7	41,18
Estudios Universitarios	5	29,41
Total	17	100

Como se puede destacar de la tabla 17 el mayor porcentaje de Imanes ha cursado Educación Secundaria (47,05 %) y el (29,41) tiene estudios universitarios. Es de extrañar que Imanes que han estudiado en la Educación pública sin formación religiosa se dedican a esta tarea. Ello se explica por la falta de Imanes profesionales, que está relacionado a su vez con el poder adquisitivo del colectivo que no puede contratar a un Imán que se dedica a la Mezquita a tiempo completo.

Este factor ha obligado a la comunidad o la junta directiva de la comunidad a elegir a una persona con mejor formación dentro de la comunidad para desempeñar esta tarea como voluntario. En cuanto a aquellos con estudios coránicos son procedentes de las zonas rurales

donde este tipo de escuelas coránicas está muy arraigado y los estudios tuvieron como objetivo formar a futuros Imanes o tolba. Este último perfil suele ser muy demandado en las mezquitas de nuestra región por ser originales. Prueba de ello es que casi todos han ejercido en varios locutorios.

La formación religiosa

Es evidente que la formación religiosa es imprescindible para el desempeño del papel de imán para poder guiar a los fieles en la oración, así como orientar a la comunidad conforme a la sharia. Como recoge la Tabla 18, la mayoría (94,11) afirman que tienen formación religiosa.

Tabla 18 Formación religiosa de los imanes		
Tiene formación religiosa?	Número	%
SI	16	94,11
NO	1	5,89
Total	17	100

Hemos de aclarar respecto a este punto que, excepto 6 imanes, el mauritano y los 5 que cursaron en la escuela coránica como he señalado anteriormente, el resto no ha recibido ninguna formación específica y rigurosa en la sharia para ser imán, sino lo hicieron de manera autodidacta o estudiaron algunas asignaturas en los planes de estudios de la educación pública en Marruecos. Por ello se puede deducir que, como lo hemos adelantado, que la mayoría de los imanes que se declaran como tal, no tienen la formación adecuada para desempeñar este papel como los son los Imanes en el país de origen sino lo hacen bajo la presión de la necesidad y la demanda de la comunidad. En cuanto al imán que declaró no tener formación, se trata de un caso de una mezquita en una localidad donde reside pocas familias dentro de los cuales el imán es la persona con mejor formación, Educación Secundaria.

Año de llegada a Extremadura

Es de señalar que los imanes, son antes de todo obrero que vinieron a España para mejorar sus vidas y sus situaciones económicas antes de incorporarse en el mundo de la mezquita por necesidad de la comunidad a esta figura. Como se puede deducir de la tabla 19, el grueso de los imanes (88%) llegaron a la región entre 1990 y 2010, es decir en la época de auge de los flujos migratorios cuando el país necesitaba mano de obra extranjera que necesitaba el mercado laboral regional sobre todo en el sector agrícola.

Tabla 19 Año de llegada a Extremadura		
Periodo	Número	%
1990-2000	6	35 [□]
2000-2010	9	53 [□]
2010-2016	2	12 [□]
Total	17	100

Como se puede observar de la tabla a partir de 2010 la llegada de los Imanes a Extremadura pegó un bajón (12%). Este hecho se achaca a la crisis económica que ha conocido el país y la repercusión que tuvo en la llegada de mano de obra migratoria, puesto que los Imanes, al fin y al cabo, son inmigrantes económicos.

La experiencia

La experiencia profesional como imanes tanto en Extremadura, España como fuera varía conforme al itinerario migratorio de cada imán. Se observa en la tabla 20 que la mayoría de los imanes, casi el 53% ejercen y por la primera vez solo en la localidad donde residen. Lo que explica que son voluntarios o semi voluntarios, porque si fueran profesionales hubieran estado en varios países y ciudades de España para ganarse la vida de este oficio. El 17,64% han ejercido fuera de España, aquí se refiere a Marruecos, país de origen, y Mauritania, en sus pueblos, antes de emigrar o el caso del imán mauritano que viene solo en Ramadán.

Tabla 20 Ámbitos en los que han ejercido		
Países o ciudades	Número	%
Fuera de España	3	17,64
Dentro de España	2	10,25
En otras localidades de Extremadura	3	17,64
Solo en la localidad donde reside actualmente	9	52,94
Total	17	100

Dentro de España, 10,25% han ejercido en otras ciudades como Murcia y Toledo por ser las primeras ciudades de inmigración por motivo de trabajo y luego, como en la actualidad, empezaron a desempeñar voluntariamente el papel de imán. El resto, 17,64%, han ejercido en otras localidades en Extremadura antes de acabar en el pueblo actual. Ello, se aplica a los imanes que pasaron por la escuela coránica y que son semi voluntarios, es decir trabajan en la agricultura y cobran una propina de la comunidad como ayuda. Este tipo de ayuda ha sido el incentivo para cambiar de mezquita.

Se observa en la tabla que todavía el porcentaje de los Imanes nacionalizados es menor que los que tienen la nacionalidad marroquí. Esto se explica y coincide con que los que no tienen todavía la nacionalidad española no han cumplido todavía los diez años de residencia legal en España, requisito imprescindible, para conseguir la nacionalidad española. Los que tienen la doble nacionalidad es porque Marruecos obliga a sus inmigrantes a seguir teniendo la nacionalidad marroquí además de la adquirida. El porcentaje de (35,29) ya tienen la nacionalidad española por haber cumplido más de 10 años de residencia legal en España como se nota de la fecha de sus llegadas a Extremadura. El resto, (5,88) representa la nacionalidad del imán mauritano.

La conceptualización del imán

El imam en el contexto regional

A la hora de describir la trayectoria de diferentes imanes en la comunidad musulmana en Extremadura, es decir los 23 aunque hemos hecho entrevistas en profundidad a 17, se observa que hay una correspondencia entre sus orígenes y el del colectivo. Es decir que la amplia mayoría de estos Imanes que residen y desarrollan su papel en las mezquitas de Extremadura no solo de nacionalidad marroquí sino también proceden de la misma región origen de del colectivo de los fieles marroquíes, quiere decir de Ujda o Fkih Ben Salah y Tadla el imam en el contexto migratorio y por lo tanto en Extremadura el Imam posee un perfil particular en cuanto a las funciones y la formación. Así, se puede catalogar dicho perfil en cuatro categorías conforme a la descripción de (Chaabaoui 1994)

- a) El imam presidente: que desempeña doble papel, lo de imam y presidente de la asociación de la mezquita por ejemplo el caso de Badajoz.
- b) El imam sustituyente: que sustituye al imam oficial en caso de ausencia o de enfermedad etc. Este caso se da casi en todas las mezquitas.
- c) El imam obrero: es el perfil más frecuente, personas que combinan sus trabajos con el papel de imam. Este caso es el dominante en las mezquitas de Extremadura.
- d) El imam temporal: se refería a imanes prestados para decirlo de alguna manera, es decir son imanes de prestigio que pasan por otras mezquitas para dirigir la oración y pronunciar el sermón.

Hemos tenido la ocasión de conocer a algunos de distintos perfiles, unos llegan enviados por UCIDE de Madrid, estos suelen ser de procedencia egipcia y precisamente de la prestigiosa universidad religiosa, el vaticano del mundo musulmán, “Al Azhar” del Cairo. Suelen aterrizar en principio en la mezquita de Badajoz donde reside el delegado de la CIE en Extremadura y después de estar aproximadamente 15 días en la mezquita “An-nur” el presidente les presta a otras comunidades de la zona, una o dos como máximo, agotando así, el resto del mes sagrado (Ramadán).

Otro perfil se envía desde el Ministerio de Asuntos Religiosos de Marruecos a través del Consulado de Marruecos en Sevilla. Suele ser profesor de la Sharia en una de la universidades del país. Según la información facilitada por el presidente de la comunidad de Cáceres, ambos perfiles cobran entre 3000 Euros en el primer caso y 3 millones de dirhams (más de 2000 euros) en el segundo. Las comunidades locales se encargan, voluntariamente, la hospitalidad exige, del alojamiento además de entregarle una buena propina en la despedida. La visita de los imanes en Ramadán no cubre todas las 23 comunidades de la zona sino solamente algunas como Badajoz, Cáceres, Almendralejo y Talayuela en donde haya asentamiento importante de musulmanes.

Moreras, apoyándose en la argumentación del investigador en el campo religioso musulmán en Francia, Chaabaoui afirma que los imanes en Europa adquieren el mismo perfil en cuanto a las funciones y la formación. Así, ha catalogado dicho perfil en cuatro categorías:

El imam presidente: que desempeña doble papel, lo de imam y presidente de la asociación de la mezquita. El imam estudiante: que sustituye al imam oficial en caso de ausencia o de enfermedad etc. El imam obrero: es el perfil más frecuente, personas que combinan sus trabajos con el papel se imam. El imam temporal: se refería a imanes prestados para decirlo de alguna manera, o sea son imanes de prestigio que pasan por otras mezquitas para dirigir la oración y pronunciar el sermón. El imam de paso: suelen

venir en el mes de Ramadán, enviados por los países de origen, para compartir este mes con los musulmanes de Europa dando conferencias o charlas sobre varios temas relacionados con la religión Chaabaoui (1994 en Moreras, 1999, p. 204).

El perfil de los imanes en Extremadura

Durante el proceso de nuestra investigación de campo, hemos detectado que el perfil predominante dentro de los 17 imanes entrevistados, es el imam obrero, son personas que trabajan en el campo o en el comercio. El informante (I 1) dice

“Aquí en España todas las mezquitas funcionan gracias a los voluntarios. No se puede hablar de una mezquita bien estructurada con imán oficial etc. Se puede hablar de solamente el 10% de los imanes que están dados de alta en la Seguridad Social. Ello debido a los escasos recursos económicos de los fondos de las mezquitas. Si hubiera fondos ningún imán rechazaría una remuneración. A mi juicio ello debido a la falta de consciencia de la junta directiva de que el imán también tiene derechos entre ellos el derecho a la formalización de su situación laboral. Esto es aplicable a todas las mezquitas de España”

o la confirmación del (inf 15)

“pero te voy a confesar mi posicionamiento al respecto, yo prefiero trabajar y no vivir de una paga de la mezquita porque nosotros hemos salido de nuestro país para buscarse la vida, o sea que somos inmigrantes económicos antes de todo. En mi caso tengo una carga familiar muy grande, hermanos pequeños, padres mayores etc. con lo cual tengo que trabajar y no contar con lo poco, casi limosna, que te dan los fieles de la mezquita”.

En consecuencia, sólo los viernes (yumua) o las fiestas religiosas dirigen la oración y pronuncian la jutba o el sermón. Mientras que el resto de los días de la semana y en horarios de trabajo las mezquitas suelen ser desiertas hasta la hora de la oración de la tarde noche (el maghrib (crepúsculo) y al ichaa (cena)).

El único imán que se dedica plena y exclusivamente a esta tarea, con un sueldo, además de dar clase de religión a los niños, es el imán de Badajoz. Este último llegó a Extremadura para estudiar medicina, como no tuvo éxito en los estudios se ha convertido a imán. El caso de Badajoz es peculiar, no se sabe lo que cobra, como es el imam, el presidente tanto de la mezquita Nur ad-darain, como presidente de UCIDEx de Badajoz y delegado de la Comisión Islámica de España en Extremadura. Es decir que es la persona que acumula todas las funciones de todos los miembros de la junta directiva, no se sabe con transparencia las cuentas, tampoco está interesado en celebrar elecciones democráticas; ello está generando un ruido dentro del colectivo musulmán perteneciente a UCIDEx exigiendo su dimisión.

Hemos de señalar que casi la totalidad de los informantes (imanes) achacan la falta de imanes oficiales a tres factores, la falta de recursos económicos, la falta de implicación de la Comisión Islámica y en tercer lugar la falta de interés de las autoridades marroquíes. A pesar que el monarca marroquí ha nombrado un Consejo de Ulema de Europa constituido en Marruecos para velar sobre los asuntos de los musulmanes marroquíes en la diáspora marroquí.

Sin embargo, como observamos, no está desempeñando su papel para lo que se ha creado, peor aún, puedo confirmar que Abdessalam Ghazwani, el miembro destinado a España y por lo tanto a Extremadura, no ha vuelto a pisar la zona porque vive a caballo entre Madrid y Sevilla, el resto de su tiempo lo pasa volando en las aviones visitando la Meca y otros países musulmanes predicando la daawa mientras que las comunidades musulmanas en la región,

que necesitan ahora más que antes un interlocutor que pudiera dialogar con el Gobierno marroquí con la finalidad de encontrar soluciones para sus problemas de índole religiosa y económica están abandonadas a su suerte. El imán (I- 7), a la hora de preguntarle sobre el tema dice

“Lo achacaría al poder adquisitivo de la comunidad, o sea la gente carece de recursos económicos para poder cubrir los gastos de alquiler de la mezquita, más el agua, la luz, además de un sueldo de 700€ 1000€ para el imán. Si, pasan del tema. Todas las iniciativas que hagamos sale de nosotros los Imanes. Si, también, debería de nombrar y ayudar a los imanes para poder desempeñar su papel adecuadamente y no diferenciar entre mezquitas pequeñas y otras grandes porque todas las mezquitas de Alá son iguales. Tampoco el delegado de la Comisión Islámica de España hace nada. Está en Badajoz nombrado por Madrid, pero por desgracias no hace nada. No hay relación ninguna con los consulados al respecto. Creo que, salvo algunas ciudades grandes como Valencia, Madrid Sevilla etc., el resto nada”.

O (I-10) que afirma:

“Lo achacaría a todos los factores que me has acabado de decir. Lo primero, lo achacaba a la junta directiva que no ha podido seguir manteniendo al imán contratado. En segundo lugar, el factor económico y en tercer lugar la Comisión Islámica en España que no ha llegado a organizar y ordenar mejor el islam en España. No hay ni control, ni subvenciones ni nada, no es igual que otros países como Bélgica, por ejemplo. En cuanto a las autoridades marroquíes ni hablar”.

O (I -16) “se achacaría a varios motivos entre ellos la falta de implicación de la Comisión Islámica Española que debería de firmar convenios con o bien autoridades locales o bien fuera para poder organizar el asunto de los Imanes mejor, o sea establecer una relación contractual con los Imanes para poder recibir una remuneración, además de la falta de poder adquisitivo suficiente de la comunidad musulmana, por último lo achacaría también a la influencia de junta directiva que elige al Imán según criterios personales y no independiente”

Aspectos identitarios

En cuanto a la nacionalidad, todos los imanes de las mezquitas de la región son marroquíes procedentes de varios puntos geográficos del país excepto los imanes de Badajoz que es palestino y otro que solo asiste en el mes de Ramadán de nacionalidad mauritano. La edad de los imanes está aproximadamente entre los 30 y 60 años, todos casados, todos viven con sus familias aquí.

Respecto al aspecto físico o de vestimenta la mayoría llevan barba y se visten a lo occidental salvo dentro de la mezquita a la hora de rezar o a la ocasión de las fiestas se ven obligados a poner la *chilaba* o la *gandora* con el turbante o el gorro para cubrir la cabeza respetando así la tradición y reflejando un aspecto de sinceridad, madurez y autoridad ante el colectivo que, de su parte, le otorga respeto y reconocimiento. Dicho aspecto refleja la imagen de un hombre piadoso y religioso, características fundamentales que el imam ha de mostrar ante el colectivo.

El dominio lingüístico

Hemos de señalar una observación que se considera como un denominador común entre todos los imanes que consiste en el dominio lingüístico del país de acogida, es decir, el

castellano. Salvo el caso de Badajoz que se defiende razonablemente bien, el resto oscila entre lo mediocre, regular y bueno, aunque algunos presumen que lo dominan a la perfección, ello debido al contacto permanente y exclusivo con el colectivo musulmán, la parábola árabe y la falta de formación en la lengua. Algunos Imanes, la mayoría, lo reconocen claramente. Por ejemplo, el Imán (I-1) dice: *“Mediocre como casi todos los imanes de la región salvo alguna excepción”*. Efectivamente, observamos excepciones, que incluyen voluntad de aprendizaje, como (I-2), que afirma: *“regular, pero todos los días aprendo algo”*, o (I-8), quien aunque lo dice dominarlo *“regular, lo hablo y lo escribo”*.

Incluso alguno dice que (I-16) *“nada”*. Alguno también plantea las dificultades para el aprendizaje

(I-15) “Este es el problema que tengo. Hablo bien el francés, pero tengo mucha dificultad a la hora de hablar el castellano. Cuando estuve en Finca Barquia no tenía medio de transporte para poder asistir a las clases de castellano, ahora que estoy en Navalmoral donde he comprado una casa estoy pensando matricularse el próximo curso en clases de español”

Respecto a los que dicen que su nivel de castellano es bueno son aquellos que tienen un nivel de estudio de bachillerato o universitario en Marruecos, se avergüenzan reconocer su verdadero nivel, salvo un caso, (I-16), por su corta estancia, el mes de ramadán, que no coincide su nivel de castellano con su alta formación.

Dedicación

En la mayoría de las mezquitas el ejercicio de *la imama* es voluntario y benévolo, en otras se considera como oficio remunerado, como lo es el caso de Badajoz o semi remunerado como los son los casos de Navalmoral II, Almendralejo III, Navalmoral I y Casatejada que consisten en ayudas o mejor dicho propinas en pequeñas cantidades.

Tabla 21 Grado de dedicación de los imanes		
Situación del Imán	Número	%
Voluntarios	13	76,47
Semi voluntarios	4	23,53
Total	17	100

En este contexto estamos totalmente de acuerdo con Moreras (1999, p.207) a la hora de abordar la realidad del islam en Cataluña, es decir que hay una identificación semejante entre ambas comunidades la catalana y la extremeña en este aspecto. Quiere decir, que existe una disconformidad entre lo que viene establecido en el acuerdo de cooperación de 1992 y la situación de este colectivo “el acuerdo (el acuerdo de cooperación de 1992) nos habla de la figura del imam como personal religioso musulmán, equiparado en derechos al resto de los ministros de culto de otras confesiones.

El texto del artículo tercero, párrafo primero, se expresa en los siguientes términos: “A efectos legales, son dirigentes religiosos islámicos e imanes de las comunidades islámicas las personas físicas dedicadas, con carácter estable, a la dirección de las comunidades (...), a

la dirección de la oración, formación y asistencia religiosa islámica y que acredite el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación expedida por la comunidad a la que pertenece, con la conformidad de la Comisión Islámica de España”.

El salario del imán

La falta de estabilidad económica de los imanes les convierte en temporales que se dedican a sus tareas religiosas de manera voluntaria y, por lo tanto, la obligación de compaginar su papel con trabajos externos para poder mantener a sus familias.

Tabla 22 El salario del imam		
Salario mensual	Casos	%
700-900	6	35
900-1100	8	47
1100-1300	1	6
1300-1500	1	6
1500-1700	1	6
Total	17	100

Se ha planteado a los propios imanes la cuestión de su remuneración. Ante la pregunta de cuál debería ser el salario para una dedicación completa no hay una opinión unánime. Como muestra la tabla, en caso si fueran oficiales el 47% opinan que deberían cobrar 900 y 1100 € para poder dedicarse totalmente a la tarea de Imán y vivir decentemente sin la necesidad de dedicarse a otro trabajo fuera de la mezquita. Otros, el 35% consideran que la cantidad de 700/800€ es suficiente teniendo en cuenta el poder adquisitivo del colectivo. Los que piden más, desde 1100 hasta 1700 € son minoría 18% considerando que un Imán profesional con formación sólida en la sharia y con prestigios como el caso de un Imán que ha trabajado en la mezquita de Talayuela hace años, con formación en Al Azhar de Egipto debe cobrar esta cantidad.

El imán y la comunidad religiosa

Hemos de señalar que, en Extremadura, como en toda Europa, estamos ante la figura de imanes autoproclamados”, que en todo caso son fruto de un contexto de precariedad comunitaria, de la que se aprovechan diferentes individuos y colectivos. Lo que sí es evidente es que buena parte de estas figuras religiosas comunitarias tienen un deficiente conocimiento de la realidad social, legal y política de la sociedad en la que se instalan, por no hablar de su escaso dominio de las lenguas europeas. (Moreras, 2007, p.17)

En Extremadura hemos detectado, a través de las entrevistas a los Imanes, que no se da una realidad de heterogeneidad dentro del colectivo de los fieles como lo es el caso en otras zonas de Europa como Holanda o en España mismo en zonas como Barcelona o Valencia donde haya colectivos de inmigrantes musulmanes multiétnicos y multilingües, hasta seguidores de otras escuelas jurídicas del islam.

la aparición de mezquitas y salas de oración plurinacionales o multiétnicas es un fenómeno propio de la inmigración. La heterogeneidad étnico-nacional y de ritos de los asistentes es una de las características de la mezquita durante los primeros tiempos de

la inmigración(...)en el caso de Valencia, el limitado número y, al mismo tiempo, la diversidad de procedencias de los inmigrantes musulmanes, hace inviable el funcionamiento de mezquitas adscritas a comunidades locales. Aquí, las mezquitas de la inmigración se distinguen por la diversidad de las procedencias étnicas y nacionales de los asistentes. Ello conlleva una variedad apreciable en cuanto al número de lenguas y ritos utilizados en la práctica religiosa. (Lacomba, 2000, pp. 183-184)



El imam de Cáceres impartiendo clases de árabe y religión



El imam Ibrahim Azifi dando una charla en la mezquita de Cáceres

Situaciones como estas expone sin duda al Imán a condiciones incómodas y complicadas para desarrollar su tarea.

En nuestra región no se da este aspecto, salvo algunos casos contados con los dedos de la mano de subsaharianos y algunos conversos. Sí que hemos de reconocer que existen factores, aunque no de la envergadura de la situación de los casos anteriormente citados, pero influyen

en el papel del Imán en la Mezquita. Se refiere en este contexto al factor tribal o de procedencia del colectivo puesto que en todas las mezquitas los fieles marroquíes provienen o bien de la zona oriental o de la zona de Tadla (sureste de Casablanca) prueba de ello es que casi la totalidad de las juntas directivas se componen de estas dos regiones. Nuestros informantes (imanes) lo reconocen claramente (I-2)

” Para evitar problemas antes de todo el imán debe de ser de fuera. O sea que no pertenezca al mismo pueblo de la comunidad porque va a perder el respeto por parte de la comunidad. Como se dice en mi país "el cura, del pueblo no se le besa la mano". Si el imán pertenece a una zona fuera de la zona de origen de la comunidad o si fuera extranjero de otra nacionalidad sería mejor para el orden y el respeto ”

O el (I-11) que confirma:

“si, con los marroquíes, aunque existe el factor tribal pero cada vez menos porque la inmigración unifica a la gente. Este factor se nota y mucho en Almendralejo y Don Benito. Me invitaron una vez a hacer de imán pero rechacé la oferta por este tipo de problemas. Otra prueba más de ello, es que he sido testigo, cuando fui con un grupo de hermanos para recaudar dinero para construir una mezquita, sobre un hecho en lo cual el imán de la mezquita de Don Benito en el Sermón del viernes comento algo respecto a la ciudad de Tetuán en Marruecos. Por casualidad estuvo un fiel de origen Tetuaní que se levantó enfadado protestando contra el comentario del imán respecto a su ciudad insultándole. El imán intento explicarle que no era su intención criticar a los tetuanés, pero en vano hasta que se levantó uno de los fieles y le pegó en defensa del imán. Esto un ejemplo del factor del regionalismo o tribal. ”

O el imán (I-6) que dice:

“Si, las dificultades con los marroquíes es una evidencia. Si, existe y mucho. Hemos de reconocer que el colectivo musulmán marroquí de la zona tiene al clanismo o el tribalismo bien arraigado en su mentalidad y para ellos la práctica musulmana se basa solo en el islam de las tradiciones tribales o de fueros y costumbres para decirlo de alguna manera, y no en el Corán y la sunna ”

Entre las dificultades que encuentra el Imán en la zona se destaca también, aunque en menor medida, la influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita, ello se da en localidades donde haya propietarios de comercios con un gran poder económico como Almendralejo, Badajoz y Don Benito.

“Si, este el peor defecto que viven las mezquitas. Aquel que aporta más se considera como si fuera Dios. Quiere ser el referente o el patriarca que dirige todo. Es algo corriente tanto aquí como en Marruecos. Respecto a nuestro caso no tenemos este problema, cuando llega el fin del mes cada uno participa con 10 € y está” Afirma el (I-4).

O el imán (I-6) que dice:

” Si, existe y no solo ahora sino en toda la historia del islam. Los pudientes siempre tuvieron mucha influencia para poder dominar el campo religioso. Su objetivo consiste en reunir lo divino y lo profano en sus manos ”.

En cuanto al resto, es decir los pueblos pequeños donde la mayoría de los fieles son obreros confirman que no existe este problema por el poder adquisitivo muy bajo del colectivo. El Imán (I-5) dice:

“No, no tenemos este problema igual que Almendralejo. Aquí cada uno aporta su cuota mensual por igual” o el informante”

El imán (I-11) afirma:

“no, toda paga o aporta igual. Aquí en saucedilla dominan 3 tribus, Beni Chbel, Mhaya y Ulad Sidi Ali. Cada uno aporta 5 o 10€. En el mes sagrado (Ramadán), a pesar de la pequeña cantidad se pelean entre ellos porque fulano ha aportado menos que mengano”.

En la misma línea, es decir el factor de influencias y presiones que se ejercen sobre el Imán no sólo por parte de los fieles con poder económico, sino también por parte de la junta directiva. En este aspecto hemos notado varias quejas por parte de los Imanes de la región por las múltiples injerencias en el quehacer del Imán, y, por tanto, las limitaciones que puede causar respecto a su papel. El imán (I-4) dice:

” Sí, por supuesto siempre por parte del Presidente o el vicepresidente de la Junta Directiva. Tienes que hacer esto o el otro, no alargues la oración y demás críticas etc.”.

U otro imán (INF-10)

“Si, se da a veces este caso en lo cual encontramos a gente que no sabe nada en el islam, miembros de la junta directiva, que intentan presionar o llevar la contraria al imán”

O el Imán (I-11)

“Si, existe. Actualmente soy imán y presidente de la junta directiva de la mezquita, estoy buscando la manera adecuada para dejar el cargo por las presiones”.

Una de las observaciones que nos llamó la atención era la mirada o la percepción mutua o cruzada de los jóvenes hacia la figura del imán y viceversa. En las entrevistas a los jóvenes tanto chicas como chicos, tema a lo que hemos dedicado un capítulo aparte en la tesis, se observa que hay una total desconexión del Imán con la segunda generación, como lo manifiestan los informantes, no encontrando apenas diferencias entre chicos y chicas. Así, señalan los informantes:

“Me parece que los imanes de Extremadura desempeñan este papel por interés económico y no por enseñar una imagen buena del islam o unir a los musulmanes etc. Hay una diferencia entre el imán en teoría y lo que es en la realidad. El imán tiene que ser un ejemplo a seguir, porque a la hora de acudir a la mezquita tú hablas con el imán porque es el responsable etc., y no me importa si fuera hombre o mujer. Hay imanes que se encierran en la mezquita y no miran más allá de ella” (INF-1))

“Creo que aquí en Europa los musulmanes necesitan a alguien que da la cara por ellos, pues tiene que ser una persona con buena formación que la ha adquirido aquí y no traer a un Fakih de Marruecos procedente de un pueblo seguro que empeoraría la situación. Creo que el papel del imán es también acercar el islam a la sociedad española. Yo creo que hay que fortalecer a la mujer como imán, al lado del imán una mujer musulmana” (INF-3))

En cuanto a los chicos muestran la misma postura crítica hacia la figura del imán, como se evidencia en los siguientes verbatim

“Para mí no significa nada. Le agradezco el hecho de que me enseñó el Corán, pero el papel del Imán no consiste solo en esto sino tiene que ser un ejemplo para los demás

y para la juventud, así como mediar ante la gente para resolver conflictos e invitar a la gente a ir a la mezquita etc. Nuestro imán ni siquiera nos saluda, creo que desempeña este papel solo para ganarse la vida, o sea no es imán verdadero. Con tal comportamiento este imán te aleja de la religión. El imán debería de ser consciente de su papel en el extranjero, o sea ser amable y cordial con la juventud para llevarles a la mezquita. En Marruecos yo conozco al imán de nuestra mezquita, se porta muy bien conmigo. Creo que antes del imán el responsable de la educación religiosa de los hijos es el padre de la familia que le corresponde guiar y orientar, y ya luego viene el rol del imán sobre todo en una época en la cual el islam ha perdido credibilidad incluso en los países musulmanes, y la situación es aún peor en el extranjero. O sea, quiero decir que el imán debe de hacer muchísimo esfuerzo en el extranjero para convencer a la juventud” (INF-2)

“El imán no es aquel que posee diploma sino aquel que tenga mejor formación dentro del colectivo musulmán. Nuestro imán, me encuentra en la calle a veces me saluda y otras no. En general el papel de un imán consiste en guiar a la gente en la oración y no enseñarles el Corán porque en la época del Profeta el imam no enseñaba el Corán porque conociendo el árabe te permite aprender solo el Corán” (INF-3)

En este contexto hemos intentado averiguar la actitud de los imanes en Extremadura respecto a dicha generación comparándola con los veteranos. Hemos llegado a la conclusión que tampoco la mayoría de los imanes tienen buen concepto respecto a los jóvenes que a veces la valoración actitudinal roza el pesimismo total. Como nos informa el imán (I-9)

“En cuanto a los jóvenes ya no tenemos juventud, la hemos perdido, se ha llevado la droga. Ahora hemos empezado a sembrar el futuro educando y enseñando a niños el Corán y la religión en general”.

O el imán (I-11)

“En general no tenemos problemas. En cuanto a los jóvenes son pocos, la mayoría se la llevado la droga”.

O el informante (I-12)

“Los jóvenes que suelen asistir a la mezquita tienen buena educación, los que no asisten, se dedican a la mala vida (droga etc.) están lejos de nuestro mundo, allá ellos”.

Ahora bien, una buena proporción de los imanes consideran que a pesar del número muy reducido de los jóvenes que suelen asistir a la mezquita no son conflictivos como lo son los veteranos. El imán (I-10) confirma al respecto

“los mayores que suelen entrar en polémicas estériles con el imán llevándole la contraria sin conocimiento. En cuanto a los jóvenes, al contrario, se conectan muy bien con el imán siempre que sea con buena formación”.

O el imán (I-6)

” Para empezar la juventud está totalmente ausente, rara vez que asista a la mezquita en ocasiones como ramadán, las fiestas y poco más. Los problemas suelen ser con los veteranos”.

Dentro este marco, la relación del imán con la comunidad musulmana, hemos de hacer alusión a su relación con las otras minorías musulmanas de otras nacionalidades que no sepan árabe, sobre todo en el sermón del viernes, ramadán o las fiestas religiosas cuando suele

asistir la mayoría de ellos. Dicha comunicación se agrava o se complica todavía más con la falta de perfeccionamiento de los Imanes del castellano.

La diversidad de lenguas puede tener una mayor trascendencia. De hecho, la presencia de un auditorio en el que no todos tienen un dominio suficiente de la lengua árabe (a los inmigrantes musulmanes de países no árabes hay que añadir la presencia de musulmanes españoles) puede obligar al imam a utilizar un lenguaje simplificado. Ello no tiene mayor importancia a nivel de las fórmulas rituales, que uno puede haber aprendido y repetir de manera mecánica, pero sí en relación, por ejemplo, con la vehiculación de los contenidos de la khutba. (Lacomba, 2000, p.185)

En Extremadura todos los imanes donde exista estas minorías reconocen expresamente este problema El imán (I-1) lo reconoce de esta manera:

“SI, existe este problema, en este caso nos tiramos de alguien que sepa castellano para traducir. Esta ayuda del traductor se considera un hándicap para que el Imán no haga ningún esfuerzo para aprender el español”

O el (I-3)

“Si, este problema es presente siempre. A veces, aunque quisieras pronunciar el discurso o el sermón en castellano nunca vas a llegar a lo mismo como el árabe porque no tenemos un nivel altísimo de formación lingüística. A veces nos apoyamos en los diccionarios para buscar conceptos o terminología específica pero no es suficiente”.

También lo reconoce el imán (I-16)

“Si, es un problema, en la fiesta de Ramadán vinieron 6 o 7 africanos y trate de hablar con ellos en árabe y me dijeron que no hablan nada más que el español. Por ello, el imán que reside en España tiene que dominar este idioma porque como sabemos los españoles son cerrados, fanáticos a su lengua y no hablan otra. Hemos de formar a los imanes en la lengua local”.

En este punto respecto a la relación del imán con la comunidad musulmana no se puede pasar por alto el factor de género, es decir la relación de la mujer con el espacio religioso, la mezquita, y, por lo tanto, con el imán. La naturaleza de esta relación es aplicable a la mujer en todo Occidente.

En Occidente, y al contrario de lo que se podría pensar en relación con la influencia ejercida por este contexto, esta situación se invierte y autoras como Nomani o Monturiol denuncian que las mezquitas se han convertido en verdaderos «clubes de hombres». Esta última autora afirma que «las musulmanas vivimos hoy mayoritariamente al margen de la vida de las mezquitas. [...] La falta de espacio los viernes y las formas poco acogedoras con que muchos reciben la presencia femenina en la mezquita hace que algunos de los espacios para mujeres desaparezcan o queden reducidos a rincones aislados. (Moreras, 2014, pp. 137-138)

Extremadura no es una excepción, la mujer padece también, esta invisibilidad en los oratorios, aunque sí que se nota su presencia en el mes de Ramadán en un rincón aislado, en una planta arriba o la parte trasera del espacio de los hombres. Lo mismo se puede decir respecto a su relación con el Imán con quien se conecta a través del esposo, el hermano o la esposa de éste a la hora de hacerle cualquier consulta. Ello, lo hemos destacado en las entrevistas a estos informantes como el Imán (I-1) que comenta al respecto

“Casi nula debido al sistema de valores en el islam. Si la mujer tiene que comentar algo al imán lo suele hacer a través de su esposo o su hermano etc. porque quedarse a solas con la mujer es mal visto”.

U otro (I-5)

“No tengo relación alguna con ellas, porque los esposos son celosos, tan celosos hasta el punto que a veces en el Sermón de la misa del viernes a la hora de aconsejar a los esposos a cuidar y respetar a las esposas algunos se enfadan considerando que a la mujer hay que dejarlas tranquilas. En cuanto a las mujeres que quisieran preguntar algo lo hacen a través de mi esposa puesto que son todas aquí son amigas”

O el imán (I-7)

“Si, nosotros, nuestra mezquita está separada en dos, mujeres y hombres. En el caso que una mujer quisiera pedir una consulta al Imán la pregunta se manda por escrito y anónima, Se lee la pregunta delante de todo el mundo en voz alta y se contesta de la misma manera. La mujer anónima recibe el mensaje o la respuesta por ser la interesada, pero esto suele ocurrir en ramadán cuando se invita a Imanes de otro calibre que vienen del Oriente de vez en cuando. En nuestra vida diaria la suele mandar a través de su esposo que no te dice que la pregunta es de su mujer sino se la atribuye el mismo para no citar a su esposa”.

La integración del imán en el entorno

Uno de los indicadores más relevantes a la hora de evaluar el grado de integración del islam trasplantado en una sociedad ajena cultura y religiosamente es el posicionamiento actitudinal de los imanes respecto a la sociedad cristiana o de acogida en general. Si en otras regiones con mayor presencia de mezquitas y musulmanes en España como lo es el caso de Cataluña se nota la influencia de factores como la residencia de los imanes en las mezquitas, la falta de dominio del castellano y la casi imposición de la comunidad a los imanes de alejarse de la cultura autóctona como bien lo expresa Moreras

“El hecho que la mezquita sea frecuentemente el lugar de residencia del imam incide aún más en este aislamiento respecto al contexto social. De ahí que se manifiesten dos elementos que son bastante ilustrativos de su grado de integración en la sociedad catalana. Por un lado, su pobre conocimiento de la lengua –castellano o catalán–, así como de las costumbres y realidades de esta sociedad” (Moreras, 2014, p. .206)

El autor añade que:

Hemos podido comprobar a lo largo de nuestra investigación la poca competencia lingüística de este personal religioso, al tener que recurrir a la ayuda de un intérprete durante las entrevistas. Por otro lado, este desconocimiento de los principios que regulan la sociedad de acogida se manifiesta mediante la aplicación a ésta de estereotipos y simplificaciones, traídos desde su sociedad de origen. Según estos criterios, la sociedad catalana/occidental sigue siendo la tierra de los kafirún, de los infieles, con unos principios morales y unos valores éticos en decadencia (Moreras, P.206).

En Extremadura, si es cierto que comparte con Cataluña el hándicap del idioma, sin embargo, al contrario de dicha región, no se da la misma realidad debido a que todos los Imames entrevistados, menos uno que viene como invitado solo y únicamente el mes de ramadán y se aloja en la mezquita, el resto de los Imanes residen en vivienda propia y viven como inmigrantes económicos más en sus vidas diarias. Además, de por el hecho de sus condiciones

de voluntarios, no reciben, si por la junta directiva, este tipo de impedimentos, presiones o control por parte de la comunidad como lo es el caso de Cataluña. Prueba de ello, es que cuando se les pregunta sobre si siente bien integrado en el entorno cristiano casi todos contestan afirmativamente. El imán (I-2) dice:

“Totalmente, porque nos respetan, todos los musulmanes tenemos nuestros derechos en abrir mezquitas, practicar nuestra religión con toda libertad, tenemos nuestras tiendas y carnicerías más las ayudas, ¿qué más quiere uno? Aquí todo está bien claro, lo ilícito y lo lícito, o sea el bar y la mezquita. Este país nos dio lo que no nos dio nuestro país, no seamos hipócritas”

O el imán (I-14)

“si, creo que estoy cómodo en esta sociedad”

O también el imán (I-13) que confirma:

“Si, me siento bien aquí, cada uno haga lo que quiera siempre dentro del respeto”.

O el (I-12) que reconoce

“No tengo problema de integración en esta sociedad”.

Hemos considerado que estas respuestas, aunque son favorables, sin embargo, son cortas e insuficientes. Por ello, les hemos formulado la pregunta de otra manera, tal vez más amplia, para llegar al mismo objetivo, es decir la percepción de los imanes respecto a la sociedad de acogida, siendo conscientes de la percepción a la inversa, es decir de la sociedad de acogida que lo resume Moreras en esta cita

“Como elemento que completaba la “inintegrabilidad” de unos grupos frente a otros, en los últimos años viene a añadirse el factor religioso, en especial el islámico, que parece concitar un creciente rechazo social. El estereotipo que, en la sociedad española, ha sintetizado de una manera más clara este rechazo, gira en torno al concepto de “moro”, aplicado históricamente por la sociedad española, hacia el colectivo marroquí. En una fase más de la acumulación de prejuicios negativos en torno suyo, el componente religioso se añade al cuadro de definición de un colectivo y de unos individuos que se entienden, antes que nada, como condicionados por una fe y una práctica religiosa que les convierte en “creyentes compulsivos e irracionales” Moreras (2005, p.237).

Hemos destacado que el discurso de los entrevistados es muy tolerante y receptivo al respecto. A nuestro juicio ello se achaca a que el perfil de nuestros Imanes marroquíes, como hemos adelantado en la tabla elaborada anteriormente, no adquieren una formación estricta y rigurosa de la doctrina islámica, sino son, excepto dos o tres casos que han estudiado en la escuela coránica, son inmigrantes económicos que estudiaron en la enseñanza pública, se sometieron a procesos de aculturación por los años de residencia en España, que aprendieron las nociones sobre el Islam de manera autodidacta; ante la ausencia de Imanes profesionales se han ofrecido voluntariamente a desempeñar este papel. De ahí, como se observa, viene la moderación y la falta de radicalización del discurso de los Imames entrevistados. Por ejemplo, el imán (I-11)

“Llegue en 1998 a España, entonces hubo imitación dentro del colectivo al modo de vida occidental, ahora con la reagrupación familiar la gente ha cambiado a mejor, o sea respetuosa con la religión. Creo que a fuerza de relacionarse con nosotros los españoles del pueblo han aprendido nuestras costumbres y valores, o sea ya no se

besan o se tocan ante nosotros como antes o nuestras familias En general he de respetar las normas de esta sociedad. A cada uno su religión a cada uno sus valores. Creo sinceramente, que, si fuera la situación a revés, o sea si fueran ellos inmigrantes en nuestro país no los trataremos como nos tratan aquí”

O el de (I-12)

“No he notado la diferencia entre Marruecos y España en muchos aspectos, con lo cual no me ha chocado nada en esta sociedad. En nuestro país tenemos la prostitución, el alcohol, los gais etc. En Oujda por ejemplo hay más de 6 bares. Si esta es la realidad en mi país porque tengo que criticar a la sociedad de acogida. Las personas conservadoras van a seguir siendo conservadoras (no bebe alcohol, religiosa etc.) vaya donde vaya, sea en Marruecos o en España”.

Otro ejemplo, el (I-15)

“Hemos de respetar las características de cada país, como es bien sabido el invitado siempre tiene que respetar las normas de la casa de la persona que invita. Los valores europeos y occidentales son así y hay que respetarlos. Si uno no quiere compartirlos se respeta su decisión y está. Antes de que seamos de diferentes regiones, somos seres humanos que comparten los valores universales de la humanidad, hemos de respetar la libertad religiosa, el modo de vida de cada cual, más de las relaciones religiosas, nos une la cultura, la historia, el trabajo y la sociedad. A la hora de buscar un trabajo nos tratan igual, no hemos sufrido ni agresión ni discriminación. Entonces cómo voy a tener un concepto negativo respecto a esta sociedad. En esta sociedad he vivido la mejor etapa de mi vida”.

Uno de los indicadores de la integración del imán en su entorno, es decir en la sociedad de acogida, consiste en su relación con el entorno inmediato local, los vecinos cristianos, las autoridades y las instituciones, así como la sociedad civil. No nos hemos limitado en este ámbito sino nos hemos extendido en nuestro trabajo de campo, a través de las entrevistas, en averiguar el tipo de relación también con las otras confesiones religiosas como la cristiana, la judía, la evangélica u otras. Este tipo de relaciones son la expresión de la comunicación o la incomunicación entre referentes cívicos, religiosos y culturales en una sociedad que está cada vez más multicultural. En las entrevistas al respecto, hemos notado de manera tajante la buena relación y comunicación con el primer bloque (vecindad, instituciones y sociedad civil). Entre los ejemplos de dicho entendimiento la afirmación del imán (I-10)

“Esto depende de la cultura y la dominación del idioma de cada imán. Debe estar abierto a la sociedad. El imán debe de defender la buena convivencia enseñando una buena imagen sobre el islam a través del trato y la educación con la gente en general. Me acuerdo que el imán egipcio que fue Imán una temporada aquí era el único que supo hacerlo. Muchas veces preparaba comida o pasteles y se lo regalaba a los vecinos entregándoles a sus casas. Ello, tuvo un buen efecto en acercamiento y la convivencia. Yo, intento imitarle. Por mi parte intento trabajar el tema de la sensibilización sobre todo en los colegios, por ejemplo, ahora en Ramadán visitó los centros para explicar a los maestros en qué consiste Ramadán, que no es obligatorio a los niños hasta que lleguen a la pubertad, que un alumno no puede ayunar si está enfermo o tiene que tomar medicamentos etc. Últimamente tuve un caso de un alumno que no quería tomar medicina por el Ramadán, me llamaron y fui a convencerle que la salud es primordial y por lo tanto Alá tolera casos como lo suyo. Con el Ayto. tenemos buena coordinación

y colaboración, por ejemplo, en cada Ramadán celebramos las puertas abiertas e invitamos al alcalde y demás autoridades. Solemos celebrar todos los años actividades conjuntas con todas las asociaciones del pueblo, pero hay que intensificar más este tipo de actividades, nos queda mucho por hacer”

o el imán (I-2)

“Si, hay una perfecta relación y convivencia. El imán debe de gozar de una ética y moralidad ejemplar, porque el profeta dice que "he venido para perfeccionar las virtudes de mi comunidad" o sea el buen trato y respeto de los demás. El islam aconseja tratar a los cristianos mejor que los musulmanes. Por parte de las autoridades si hay molestias o presión, pero a la hora de compararla con el trato de las autoridades de Marruecos es mucho mejor (risa). En cuanto a las instituciones, hemos llegado a lograr algunos acuerdos como por ejemplo que el autobús que va a Algeciras pase por Almendralejo antes de seguir su camino a Mérida porque en las vacaciones muchas familias tienen que desplazarse hasta Mérida para coger el autobús. En un tiempo tuve un programa para firmar convenios con fundaciones, asociaciones y casa de cultura con el objetivo de desarrollar actividades colectivas pero la oposición de la junta directiva por envidia no me dejó llegar a mi meta. Con el ayuntamiento y otras administraciones también la atención y la colaboración es perfecta”

o el (I-4)

“Si, como llevo mucho tiempo en el pueblo, gracias a Alá, gozo de buena reputación y relación con la gente. Yo, no distingo entre el musulmán y el cristiano. Para mí son todos iguales. Si, con todos, alcalde, Guardia Civil etc.”

En cuanto al segundo bloque, es decir la relación con las otras confesiones hemos observado que la relación oscila entre, por una parte, la situación de incomunicación y bloqueo como lo reconoce el imán (I-2)

“Con ninguna porque no hay iniciativas en este sentido como lo es el caso de Don Benito por ejemplo”

o la afirmación del imán (I-8)

“No, ninguna porque hay unas barreras mutuas, cada uno está ensimismado en su templo y no quiere saber nada del otro. Muchas veces he pensado hacer alguna actividad para dar a conocer la mezquita en el pueblo, pero la mayoría de los paisanos no quiere, prefieren quedarse como están, aislados”.

Por otra una relación de colaboración y buen entendimiento como los son los casos del imán (I-3) que dice

“Si, existe una buena relación de colaboración, participamos en alguna que otra actividad por ejemplo la marcha de la paz, además tenemos un encuentro interreligioso donde tienen representación todas las religiones, la católica, budista, anglicana, evangélica etc., nos reunimos una vez cada 6 meses para intercambiar opiniones y acercar posicionamientos”

O el imán (I-1)

“Un poco. Actividades culturales y religiosas como las puertas abiertas, jornadas sobre el diálogo interreligioso etc. Con todas menos la judía que no existe en el pueblo”.

Si anteriormente el debate se planteaba en torno a la voluntad de los promotores de estos espacios para trabajar en favor de la integración de sus colectivos, ahora el discurso de la integración ha sido reemplazado por el de la prevención ante lo que se considera como una amenaza a la seguridad de la sociedad occidental. La mezquita se encuentra en el ojo del huracán: su invisibilidad social es reinterpretada en clave de clandestinidad, y la presencia pública de las figuras que la representan (en especial, los imanes) se rodea de una sospecha respecto a su supuesta radicalidad.” Moreras (2014, 142)

En nuestro trabajo de campo no hemos intentado averiguar solo el grado de aceptación o rechazo de los Imanes del entorno donde emigraron, sino su conocimiento de la realidad y la evolución de su propio grupo religioso endógeno. En este marco les hemos planteado, en las entrevistas, dar explicaciones al fenómeno de la multiplicación de la apertura de más mezquitas en Extremadura a un ritmo acelerado hasta llegar a la cifra de 23, hasta el punto de que en todos los pueblos donde haya 12 o 13 familias asentadas se abre un oratorio.

No solo esto, sino hemos observado que a veces en el mismo pueblo se abren dos mezquitas, los casos de Navalmoral, Almendralejo y Don Benito, pese a que se trate del mismo colectivo marroquí sunni. Ello se achaca, hemos de subrayar este factor porque se ha repetido en muchas entrevistas a los Imanes, a las sensibilidades y los conflictos tribales trasladados del país de origen.

En este contexto algunos investigadores (Moreras) afirman que

el uso de la noción de parroquialización para explicar la emergencia de todos estos espacios de culto a nivel comunitario está ligado a dos significados: el primero de ellos haría de este concepto un sinónimo de fragmentación, dispersión y —por extensión— distanciamiento entre estas comunidades (en este sentido, se podría sugerir una nueva licencia terminológica, directamente derivada del legado árabe, como podría ser la «taifización» —del término árabe taifa, ‘partido’, ‘facción’). (Moreras, 2014. p.135)

Moreras añade que

“El segundo significado remitirá a un determinado modelo de organización social, en donde la parroquia (la mezquita, en este caso) se entendía como la institución que actuaba de reguladora de muchos de los aspectos de la vida de una comunidad local” (Moreras, 2014. p.135).

La multiplicación de apertura de mezquitas se explica por, además del factor identitario, la necesidad de practicar sus vivencias religiosas, se puede añadir otros consistentes en la reagrupación familiar, el asentamiento del colectivo marroquí musulmán en las localidades de manera permanente o duradera comprando viviendas. El imán (I-1) lo confirma así

“Si, este fenómeno está más que claro no solo en Extremadura sino en todo el mundo. Siempre cuando haya un asentamiento de aproximadamente 10 familias se abre una mezquita porque, gracias a Dios, el musulmán siempre se agarra a su identidad religiosa y nacional vaya donde vaya. Rezar 5 veces al día, el ramadán, las fiestas, enseñar la religión a los niños son obligaciones inevitables para el musulmán marroquí. Al abrir una mezquita en un pueblo grande anima a l colectivo que reside en el pueblo del entorno de la mezquita a emigrar a la localidad de la ubicación de la mezquita. Una vez que son muchas familias se empieza a pensar en la compra del local”

O el imán (I-10), la mezquita la más grande y la primera en la zona que argumenta

“Lo achaco al asentamiento de la población y la educación espiritual de los hijos además de antes había que viajar a otro pueblo el más cercano para asistir a la misa

del viernes, pero hay mezquitas como las de Rosalejo, losar de la vera etc que abrieron una mezquita sin tener las condiciones adecuadas para ello. O sea, sin Imán sin gente con un mínimo de formación en el islam. Esta gente no se practica el islam adaptado al contexto cultural migratorio sino siguen practicando el islam a lo marroquí. Quizás podrían enseñar el islam saudí aquí en España. Otro factor es el tribal, o sea la competencia entre las tribus, cada tribu quiere abrir su propia mezquita como signo de orgullo ante la otra tribu”.

O el imán (I-11) que dice

“Lo achacaría al asentamiento de las familias y el papel de la mezquita en la vida del marroquí sobre todo en el extranjero, además del factor tribal o los celos y sensibilidad entre los grupos de procedencia tribal diferente. O sea que cada grupo quiere tener su propia mezquita como signo de orgullo etc.”.

Islam, terrorismo e imanes: cómo vivirlo desde Extremadura

En nuestra investigación hemos dedicado un apartado, hablando de los Imames de Extremadura, para analizar las persecuciones que han sufrido éstos a raíz de los atentados de Cataluña puesto que nuestro trabajo de campo lo hemos realizado meses después del verano de 2017, fecha de los atentados.

Una de las consecuencias de estos actos consiste en el aumento del sentimiento islamófobo en la sociedad española y el incremento de la desconfianza que afecta, al fin y al cabo, a la comunidad o el colectivo de los actores de estos atentados. Es decir, el colectivo musulmán marroquí en nuestro caso. El ambiente estaba marcado por la indignación y la desconfianza hacia no solo el colectivo musulmán marroquí en Cataluña donde ocurrieron los hechos, sino al conjunto de esta población en todo el territorio nacional puesto que el perfil de los terroristas, joven marroquí musulmán, perfil común que se da en todas las comunidades marroquíes musulmanes incluso nuestra zona, aunque no tienen ninguna relación con esta lacra.

En nuestro trabajo de campo, a través de las entrevistas en profundidad a los imanes de Extremadura hemos intentado averiguar cómo y si les han afectado esta ola de islamofobia porque como afirma Semmami (2017)

“El problema es que hay una “brecha de empatía” demostrada que condiciona nuestra respuesta emocional; esta última cambia en función de nuestra capacidad a relacionarnos con los hechos: las tragedias que nos afectan de cerca (geografía) o que afectan a víctimas con las que compartimos rasgos culturales o étnicos provocan una respuesta emocional más grande y nos conmueven más” Semmami (2017, p.9).

En este contexto, les hemos planteado una batería de preguntas respecto a estas consecuencias, es decir cómo les han afectado personalmente los atentados terroristas y la percepción que tiene el español medio del islam. Todos han confirmado claramente dicho afecto. Aquí citamos algunos ejemplos de las declaraciones de algunos imanes como lo es el imán (I-2)

“Muchas veces entro en conversación con ciudadanos españoles sobre el tema no como imán, pero como árabe musulmán para averiguar lo que ocultan casi todos me dicen que todo esto es política, ellos saben que el verdadero islam no tiene nada que ver con el terrorismo. Me acuerdo que solo una persona que dijo que si un día Franco se levantará cabeza y os echaría porque habéis venido a destruir nuestro país”

o el imán (I-3)

“Sí, por supuesto. Ser imán o un fiel musulmán más el día siguiente de los ataques terroristas te empiezan a bombardear por las preguntas incómodas por ejemplo por qué tu paisano actuó de esta manera. Te preguntan sobre el hecho no como caso aislado sino como si el terrorismo es parte del ADN o la génesis del islam. Yo, como imán intenté convencer a la persona que son personas criminales prueba de ello que casi todos tienen antecedentes penales etc. No sé si mi argumento ha sido convincente o no”

O el imán (i-7)

“A decir verdad, cuando ocurrió aquello de Barcelona llevaba 5 días sin dormir llorando sobre todo cuando he escuchado que el cabecilla del grupo era Imán, lloraba por el daño que nos hicieron esta gentuza. Mahoma no mataba a la gente, tampoco nuestra religión es una religión de paz y tolerancia”

En este contexto, los medios de comunicación tuvieron un impacto muy importante como arma de presión y divulgación de discursos o mensajes que dañan la imagen del colectivo marroquí musulmán. Como destaca De Azcárate

El empleo equivocado, y en ocasiones claramente intencionado, de términos como “terrorismo islámico/islamista/árabe/musulmán (2015, p.8).

La asimilación de Al Qaeda con el mundo musulmán, la ausencia de análisis profundos del contexto de las informaciones, el empleo de fotografías extremadamente duras e importantes en noticias sobre “terrorismo islamista” con imágenes de mezquitas o de fieles musulmanes rezando o la preponderancia de las informaciones acerca de las consecuencias negativas de los atentados en Occidente sobre los acontecidos en otras zonas contribuyen a crear una identificación entre religión y terrorismo”. Siendo consciente de este papel peligroso de los medios de comunicación les hemos preguntado sobre cómo les han afectado el tratamiento de estos medios al asunto. Las respuestas han sido afirmativas como la del imán (I-3)

“Hemos distinguir entre los canales de televisión. Hay tres tipos: canales como tele economía o TV13, tienen un discurso implícito, terrorismo aparte, antiislam dando gran propaganda a los hechos terroristas intentando manipular y rabiarse la opinión pública contra los musulmanes. Otros canales como la primera que todos los domingos por la mañana difunde documentos sobre el islam o la civilización árabe, lo mismo puedo decir respecto al canal de Extremadura son menos agresivos y relativamente neutrales. Otros como 24 horas son canales informativos normales”

O la deli (I-8)

“Claro, sobre todo cuando uno esté tomando algo en un bar y empiezan a sacar noticias respecto a los ataques uno siente vergüenza creyendo que la gente lo van a identificar con aquellos. Gracias a Dios que el pueblo español ya está vacunado y maduro mucho, sabe diferenciar”.

Consideramos que la mirada o el cambio de trato del vecindario o el entorno inmediato tanto de la mezquita como del barrio es un indicador del incremento del rechazo y la islamofobia, sobre todo sabiendo que este tipo de ataques suele tener reacciones y rabias por parte de grupos de la población autóctona. Las respuestas de nuestros informantes oscilan entre la confirmación y la negación de la existencia de este tipo de comportamientos de rechazo.

El imán (I-3) que dice

“Si, normal sobre todo al andar por la ciudad con traje típico (chilaba y gorro) llamas la atención de la gente porque ya el imaginario colectivo ha construido una imagen, aunque falsa, pero está ahí. Ello por ser musulmán, porque al hindú o el africano subsahariano llevando la misma ropa o traje típico de su país no llamaría tanto la atención como nuestro caso”

O el imán (I-7)

“Si, sobre todo los primeros días de los ataques ya el vecino que te saludaba ya no te saluda como antes, le das el buen día y no te contestaba, o al ver a una mujer con velo tapada sienten miedo al pasar a su lado etc.”.

Salvo estos dos casos el resto confirma que no hubo ningún cambio ni en la mirada ni en el trato. por ejemplo, el imán (I-1) dice:

” No, en absoluto, al revés, la gente se ha solidarizado con nosotros, muchos vecinos se acercaron a la mezquita para preocuparse por nosotros. De nuestra parte hemos intentado explicar a la opinión pública que estos tipos no nos representan y que no tienen nada que ver con el islam”

O el caso del imán (I-5)

“No, en absoluto, solamente hay que reconocerlo en el momento del hecho de los ataques la gente se queda un poco perpleja bajo el efecto del shock, pero luego todo vuelve a la situación anterior”

O el imán (I-8) que reconoce:

“No, en absoluto, prueba de ello es que tengo una tienda en el pueblo y no me ha afectado para nada en la venta esto”.

Uno de los síntomas también del aumento del sentimiento islamofobo a raíz de los ataques terroristas de Cataluña como está bien sabido y que ha sido objeto de cobertura de los medios de comunicación en su día como este párrafo que destacamos del diario Catalunyaplural del 16-08-2018

“Días más tarde, estos ataques contra oratorios se trasladaron a diversos puntos del estado español, como Fuenlabrada, donde apareció una cabeza de cerdo cortada ante un oratorio” (Vicente, 16-08-2018).

El rechazo, asimismo, no se quedó en golpes a la comunidad a través de los símbolos de su fe, como son las mezquitas, sino que se pasó a los ataques personales. Cuatro días después de los atentados, la concejala badalonesa Fátima Taleb denunció amenazas por redes sociales. Y pocas semanas después, se pasó al plano físico, con la agresión a una mujer embarazada en Barcelona por llevar Niqab. Y es que en el mes que siguió a los atentados terroristas se vivió un repunte drástico en los incidentes islamófobos registrados en todo el estado: se pasó de 51 en julio a 171 en agosto, según datos recogidos en el informe anual de la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia (PCI)”.

Por ello, hemos preguntado a los imanes en las entrevistas para saber si se dieron casos parecidos en las mezquitas de Extremadura. Tres imanes han reconocido afirmativamente como los casos de (I-1) que dice

” Si, hubo cosas de este tipo sobre todo en los ataques de Charlie Hebdo en París pintadas en algunas paredes “moros fuera” y otra vez intentaron quemar la mezquita encendiendo fuego en las bolsas de plástico y cartón, pero no causó ningún daño. Yo, lo que a mí me gustó y aprecio es que se presentaron las autoridades, policía y alcalde,

que borraron las pintadas y nos pidieron perdón. Lo del fuego creo que han sido adolescentes niños, también en aquella ocasión se presentó el alcalde y la policía y los medios de comunicación a los cuales expresamos a pesar de nuestro malestar, que ha sido un hecho aislado sin importancia y que nosotros como colectivo tolerante porque nuestra religión insiste en la tolerancia y el perdón etc. Efectivamente nos hemos olvidado estos momentos dolorosos y la convivencia sigue igual”.

y (I-9)

“Si, hubo pintadas en las paredes de la mezquita insultando al profeta "Mahoma cerdo" etc., pero es gente de fuera que pertenecen a un partido antiislámico, no sé cómo se llama, lo han repetido dos veces los viernes. Se presentó la policía y ha hecho su trabajo y está, la gente del pueblo nunca” y Talayuela “Si, hubo algo de este tipo, pintadas en la mezquita, pero sin importancia, se presentó la policía apuntaron lo que tenían que apuntar y esta”

El resto de los imanes negaron cualquier tipo de agresión o provocación.

Para insistir en si los ataques provocaron algún tipo de conflictualidad con los vecinos españoles, aunque fueran casos aislados, hemos detectado, a través de los informantes, que sí hubo uno y único incidente, lo de Talayuela. El imán (I-10) lo reconoce

“Muchas veces, en casos de conflicto entre parejas y también en caso de varios jóvenes, pero a veces te decepcionan porque vuelven a cometer los mismos errores”

El resto, todos, han negado rotundamente incidentes de este tipo.

En la misma línea, es decir el fenómeno del terrorismo global, se ha tomado políticas y medidas securitarias tanto a nivel mundial como nacional para atajar el terrorismo islamista y yihadista sobre todo en los grupos juveniles musulmanes porque, como bien lo explica Mamdani (2004)

Cuando la religiosidad islámica, en sus distintas formas, es manifestada a través de ellos (los jóvenes), se ha legitimado la activación de la sospecha, trasladando la clasificación de “buenos” y “malos” musulmanes (Mamdani 2004 en Delgado 2018, p.24).

En España, también se ha y están llevando a cabo medidas y proyectos de prevención sobre todo en zona con mayor presencia del colectivo musulmán como Cataluña y Andalucía.

Delgado dice al respecto

Desde que se produjera el atentado del 11M en Madrid, en 2004 y se llevara a cabo la realización de un retrato robot del “terrorista islamista (Delgado, 2018, p. 23).

Desde el PEN-LCRV (y su consecuente I Plan Transversal por la Convivencia y la Prevención de la Radicalización en la Ciudad de Málaga (2017-2020)), concluyen que los jóvenes son señalados como uno de los grupos más vulnerables en el proceso de “radicalización violenta”.

La magnitud de los esfuerzos para domesticar a esta población se relaciona de un modo directamente proporcional con la magnitud de sospecha desde la que es observada. A mayor performatividad de religiosidad islámica, mayor recelo”

En nuestro trabajo de campo a través de las entrevistas a los Imanes hemos trasladado esta preocupación a nuestros informantes que además sí reconocen que existe medidas de vigilancia como lo explica el imán (I-15)

“No, solo recibimos visitas de la policía del Ministerio de Justicia que nos preguntan sobre cosas generales”

Afirman que se dedican a actividades de sensibilización a los jóvenes en el sermón del viernes. En este tema hemos observado que hay consenso. El imán (i-10) dice al respecto

” Si, si en los medios de comunicación y en la mezquita también charlas con los jóvenes, pero todo el mundo sabe que es el verdadero islam y que estos hechos son aislados”

O el imán de (i-8)

“Si, justamente en el sermón del viernes siguiente hable como imán sobre el tema aconsejando a los padres que controlen un poco a sus hijos en la calle con quien se juntan o vigilar sus conexiones en internet etc., porque internet es un arma con doble filo, tiene lo bueno y lo malo”

u otro el (I-4)

“Sí, por supuesto. Nosotros normalmente, de costumbre solemos sensibilizar a la gente no solo en temas del terrorismo sino en cual tema que está al día. Todo lo que pasa en la sociedad durante la semana, crímenes, violaciones, robos, terrorismo etc. lo trataremos en el sermón del viernes siguiente”

5 CONCLUSIONES

Durante el proceso de observación de este colectivo hemos detectado que comparte los mismos denominadores comunes tanto con la diáspora musulmana en otros países como Francia, referente y laboratorio sociológico y antropológico ideal e ineludible en el estudio de este tema, como en otras regiones de España con mayor presencia de musulmanes, como es el caso de Cataluña.

Como bien hemos constatado y observado, el colectivo objeto de nuestra investigación es el marroquí musulmán. Este colectivo llegó en el marco del boom de la inmigración que conoció España a finales del siglo XX y principios del XXI. Hemos observado también que dicho colectivo adquiere idiosincrasias religiosas, étnicas y culturales peculiares. De procedencia caracterizada por la diversidad geográfica mayormente entre las llanuras de Tadla y la región este de Marruecos, se dedican a sectores laborales específicos, como los son la agricultura y la venta ambulante.

Hemos comprobado que la distribución geográfica de la comunidad marroquí en la zona y su estructura socioeconómica está ligada al mapa laboral, concentrándose en algunos sectores, sobre todo el agrario; la mayoría de los centros de culto (mezquitas) se centran en la provincia de Cáceres, precisamente en esas zonas en donde se asienta el mayor número del colectivo.

Los sociólogos que han estudiado las configuraciones identitarias en contextos migratorios confirman que con la finalidad de otorgar sentido a su existencia, el ser humano en general busca un marco de pertenencia en lo cual sus relaciones sociales motivan un dinamismo, o sea conseguir una identidad que le protege del nuevo entorno, en el caso inmigratorio, “hostil” y extraño, por lo tanto le obliga a tener un lugar, dar sentido a su vida tanto individual como colectiva para, al final, encontrar el equilibrio y el orden de sí mismo.

En este contexto, la cultura desempeña un papel esencial y determinante en la construcción social de dicha identidad puesto que esta última no puede existir fuera de los ambientes y contextos culturales establecidos. En este contexto, a nuestro juicio, se plantea el bien conocido antagonismo entre “nosotros” y “los otros” o “ellos” que necesitamos, consciente o inconscientemente, a pesar de las diferencias, para reflejar nuestro “yo” colectivo a los demás y demostrar la manera de la que quisiéramos que los otros nos miran.

Por ello, ante un desajuste cultural como en nuestro caso, entre dos colectivos culturalmente diferentes en alusión a la cultura dominante (la autóctona) y la minoritaria (la musulmana), lo que hemos detectado es que reacciona de la siguiente manera: o bien un autoaislamiento identitario, por lo tanto, crear espacios propios (las mezquitas, tiendas etc.) o bien entrar en contacto con la cultura del país de acogida pero compartiendo solo los espacios públicos por necesidad de supervivencia, dejando la cultura de origen en lo privado.

En Extremadura lo hemos comprobado empíricamente. Prueba de ello es la edificación con fervor de 23 mezquitas en la zona en un tiempo récord. Es muy llamativo el hecho de que, en Extremadura, la apertura de las mezquitas fue a un ritmo tan acelerado hasta el punto que se puede decir que en todos los pueblos y ciudades se ha inaugurado un lugar de culto. Catorce o quince mezquitas en una década.

También es prueba de ello la apertura de las carnicerías y las tiendas para la venta de productos Halal y de uso doméstico, además de la confirmación por parte de los participantes en los grupos de discusión, en los cuales recalcan que no participan en ninguna actividad de

los barrios. Salvo excepciones, como lo es el caso de Badajoz, debido al papel político de su imam como delegado de UCIDE en Extremadura.

A nuestro juicio, existe un factor relevante que podría explicar el escaso o casi nulo intercambio cultural entre la comunidad marroquí musulmana y la cultura dominante. Estamos ante una región, Extremadura, caracterizada por su baja densidad demográfica y su fuerte componente de ruralidad, especialmente en las áreas de residencia de los inmigrantes. Los pueblos en donde está asentada la mayoría de la población marroquí carece de dinamismo, siendo evidente el dominio de una realidad estática. Ello añadido a la falta de iniciativas de acciones y concienciación de integración en el entorno.

Es de destacar que, a pesar de la diversidad étnica nacional del colectivo musulmán en la región, el asiático, el magrebí y el Subsahariano, todos beben de la misma corriente teológica y jurídica que es la *Sunni*. Hay que señalar, como está bien claro, que hemos hecho hincapié en el colectivo marroquí, como no puede ser de otra manera, no solamente debido a su predominio cuantitativo y su arraigo en la zona sino también porque la práctica de la observancia religiosa musulmana en Extremadura está marcada por las estampas del islam llamado popular tal como está vivido en el país de origen.

Es de sobra conocida desde Durkheim la importancia del hecho religioso como factor de cohesión social del grupo, y la necesidad existencial que manifiesta el ser humano a través de los ritos, símbolos, comportamientos, etc. En Extremadura hemos observado que el hecho religioso musulmán adquiere una fuerza y un peso incuestionable debido a que, según las estadísticas del Consejo Social y Económico de la Junta de Extremadura 2003, al peso demográfico, ocupa el 53% dentro del total del colectivo inmigrante en la región, aunque hay cifras actualizadas que hablan de casi 20.000 fieles, es decir el 37% de la población inmigrante de la zona.

La mayoría son de origen marroquíes. Más importante aún, el hecho de que el 80% son practicantes, mientras que sólo un 38% de los inmigrantes católicos son practicantes. Esto también se debe al dinamismo en este campo, fruto del debate sobre las iniciativas de formar federaciones o confederaciones independientes de musulmanes marroquíes en la zona, con la finalidad de abandonar el monopolio que está ejerciendo UCIDEx, y hacerse visibles.

Esta fuerza también se evidencia en el proceso, todavía en marcha, de construcción de más de 23 mezquitas en la zona a pesar de la grave degradación de la situación económica que supuso la crisis, y a pesar de una opinión pública regional en parte hostil a la visibilidad de esta religiosidad. Según el mismo estudio del Consejo Social y Económico, el 25% de la población extremeña está en contra. Es un porcentaje sin duda minoritario, pero que ha tenido reflejo en importantes acontecimientos, como el conflicto generado hace años en Talayuela en contra de la edificación de la actual mezquita, el cual dio lugar a su vez a un fuerte conflicto político que terminó costando la alcaldía al partido entonces gobernante por su tolerancia.

Hemos destacado que la identidad marroquí musulmana en nuestra región se basa en pilares como la mezquita, debido a una tradición mahometana dado que cuando el profeta emigró de la Meca a la Medina lo primero que hizo, según los historiadores musulmanes, fue edificar una mezquita, por su función religiosa, social y política en la vida de la comunidad musulmana. Lo mismo suele hacer la comunidad inmigrante en los países de acogida siempre cuando puedan, es decir construir una mezquita como seña de identidad musulmana en un país cristiano.

La mezquita intenta desempeñar un papel semejante en Extremadura, pero, a pesar de su papel identificador y unificador de la comunidad (papel con el que no está conforme la mayoría), a juicio de algunos deja mucho que desear por las carencias que padece, como la falta de Imames competentes, los conflictos por motivos tribales, indiferencia ante la segunda generación o la generación 1.5, la ausencia de actividades culturales y sociales etc.

En el proceso del desarrollo de este trabajo, nos llamó la atención, como bien ha observado Moreras para el caso de Cataluña, la precariedad del islam migratorio en Extremadura, algo que a la luz de la literatura manejada se podría generalizar a toda Europa. Cuando decimos precariedad nos referimos a aspectos como los edificios o los locales del culto llamados mezquitas, o a la formación de los imames, la mayoría de los cuales carece de las habilidades y conocimientos requeridos para ejercer este oficio. La mezquita es un espacio que se considera vital para los fieles inmigrantes que residen en un entorno no musulmán.

En Extremadura se han abierto 23 mezquitas en toda la región debido al establecimiento de familias reagrupadas en las localidades extremeñas. Hemos de constatar que el colectivo que más reivindica la creación de más Mezquitas es el marroquí o bien por motivos de “orgullo” colectivo identitario o por otros motivos ajenos a la religión consistente en factores tribales o personales como ha ocurrido en Almendralejo y actualmente está pasando en Don Benito. Este último caso es más que significativo puesto que un grupo de fieles, mayoritario, tomó la iniciativa de pedir préstamo a otras mezquitas de la zona para comprar un local que en tiempo record ya está funcionando. Para el inmigrante marroquí crear una mezquita es una necesidad vital para poder ejercer su religiosidad.

En cuanto al imam, figura indisociable de la mezquita, hemos tratado la importancia de esta figura para la comunidad puesto que no se puede imaginar una mezquita sin imam, ambos van de la mano. Según los *ulemas* el papel del imam es muy diverso y abarca múltiples funciones, que no podemos nombrar aquí, pero hemos constatado que en nuestra zona el papel de los imames se limita en guiar a los creyentes en la oración y el sermón del viernes y en algunas mezquitas impartir clases de árabe y religión.

En Extremadura hemos observado en el trabajo de campo, la ausencia de la verdadera figura de un imam en el sentido estricto de la palabra por falta de recursos económicos para poder contratar a un Imán de fuera, con lo cual esta tarea la desempeña los voluntarios que más formación religiosa tengan en comparación con los demás.

En el trabajo etnográfico hemos consagrado un apartado entero a los Imanes de la región por sus importancia en el proceso de religiosidad, analizando sus características socioeconómicas, nivel de estudio, profesión, procedencia etc. Llegando a la conclusión de que son todos voluntarios, con lo cual no viven del oficio sino de la agricultura o la venta ambulante, debido a que el colectivo no puede soportar un salario digno a estos por la baja renta del sector agrícola. La mayoría de los imanes proceden de zonas rurales, con un nivel de formación religiosa mediano y en la mayoría de los casos procede de la misma zona de los fieles, factores que han hecho que estamos ante casos de bricolaje o parcheo que consolidan un discurso y prácticas religiosas que se basan en el islam popular marroquí rural.

En cuanto a su relación con la comunidad musulmana, se caracteriza por la incomunicación con otros colectivos no árabes por la falta de dominio del idioma castellano. Con el colectivo marroquí, en la mayoría de los casos, sufren de las presiones de la junta directiva. En lo que se refiere a las mujeres los contactos o la comunicación se hace a través de los varones, esposos o la propia mujer del imán. Hemos de destacar que la relación con la juventud es tensa caracterizada por la antipatía y el desentendimiento en ambos sentidos.

La relación con el entorno inmediato, vecinos, instituciones, las otras confesiones y sociedad civil, como factores de integración en la sociedad, hemos comprobado que dicha relación oscila entre el aislamiento, la normalidad y el respeto mutuo. Es decir que no hay, generalmente, una dinámica de colaboración y comunicación permanente salvo en ocasiones muy limitadas. Ello se achaca a la falta de comunicación por el hándicap del idioma, así como la mayoría de los imanes están ensimismados en sus mundos de la mezquita y la comunidad que tampoco ayuda a establecer puentes en este sentido.

La lacra del terrorismo que nos tocó vivir en (Barcelona verano de 2017) tuvo un impacto dañino sobre los imanes de la región respecto a la mirada de la sociedad y el sentimiento propio respecto a los ataques y los mensajes transmitidos por las medias. Todos confirmaron que han vivido estos hechos y momentos con dolor por el daño causado a la imagen del musulmán, con todo lo que conlleva ello respecto al trato de los vecinos a los imanes y las mezquitas. En nuestra región no se notó tal efecto, excepto algunos incidentes aislados, pintadas en las mezquitas, El trato de la gente no ha cambiado por llevar muchos años de residencia en los pueblos, lo que les ha hecho ganar la confianza de la sociedad extremeña.

Para combatir este mal, el terrorismo y la radicalización de los jóvenes, aunque los imanes tienen confianza absoluta en la juventud musulmana local por su moderación y por estar “vacunada” contra esta lacra siguen adoctrinando a los fieles a través de los sermones del viernes para evitar las fuentes de propaganda del terrorismo, internet, y controlar a los hijos en casa y su entorno fuera.

En nuestro trabajo etnográfico además de las entrevistas en profundidad a los imanes hemos, también creado a grupos de discusión (12) formados por 53 miembros o informantes, con un guion elaborado para poder investigar el sistema de creencias del marroquí musulmán portador de estas creencias en Extremadura y cómo las expresa.

Uno de los componentes de estas creencias consiste en el marabutismo o la visita de los santos, creencia tan arraigada en la tradición religiosa y cultural del marroquí sobre todo en el mundo rural de donde proviene nuestra muestra. Con es bien sabido no solo emigran los brazos sino también los valores, los símbolos, las creencias etc.

Hemos notado que hay un consenso en el reconocimiento de la existencia de esta creencia, aunque hay clara divergencia en cuanto a la práctica. Todos expresan su respeto a los santos por su pasado por portadores del Corán y divulgadores de la religión musulmana. Una vez muerto ya no se puede pedir nada (la Baraka) del santo. Ello, es un indicador que acredite los cambios en la mentalidad de los informantes en la cual se nota una racionalización y secularización en la percepción y la cosmovisión de la muestra.

Otro componente estrechamente asociado al marabutismo, uno no puede existir sin el otro, es el fenómeno de los mawasim, romerías, que es un festival que se celebra una vez al año entorno del santo en cuestión. En Marruecos, sobre todo en el mundo rural, cada región tiene su santo y por lo tanto su mawssim. La caballería o la fantasía es la corona de la joya del mawssim.

Hemos observado que nuestros informantes reconocen que la creencia en los mawasim es todavía vigente en la mentalidad del marroquí sobre todo el campesino. Sin embargo, la mayoría ya no creen en la sacralidad de este evento como antes sino lo consideran como si fuera un festival folklórico de ocio, salvo una minoría de la primera generación que siguen guardando este lazo emocional con el evento.

Otro elemento que se inscribe en el campo de lo sagrado y sigue teniendo a muchos seguidores que creen en ello. Se trata de los zawayas que adquirieron la misma importancia espiritual que los santos. Son instituciones que datan de Marruecos medieval y que tuvieron

un papel relevante antes más que en la actualidad en la propaganda religiosa en el mundo rural más que el urbano a través de líderes espirituales que tienden al sufismo. En ellas se enseñaba, como única misión, el islam sobre todo el Corán y la sharia de la mano de maestros piadosos. Además de la enseñanza del islam, tuvieron una función política en la reconciliación entre el poder central y las tribus en el caso de conflictos.

Como hemos observado los informantes ya no creen en estas instituciones considerando que ya pertenecen al pasado, aunque manifiestan respecto por su papel que han jugado en la difusión de la religión, aunque existen voces críticas al respecto por su utilización de la religión en su alianza con el poder.

En la misma línea, es decir lo sagrado como componente innegable y destacado en las creencias religiosas populares del marroquí en Extremadura se inscribe otro elemento que es el “sharaf” o la nobleza religiosa. Si bien este estatus se hereda por la pertenencia a la genealogía del profeta, en el contexto marroquí se adscribe por ser miembro de la familia de un santo que pertenece a su vez a la familia del profeta.

Los informantes, como hemos constatado, reconocen su existencia, pero ya no creen en este fenómeno (por), primero, por la dificultad de poder averiguar si la persona que presume serlo lo es verdaderamente y, segundo, lo consideran como un capital simbólico que esta categoría lo invierte para alcanzar intereses personales.

Hemos considerado que, igual que los componentes anteriormente citados, el cuerpo de los Ulema tiene una considerable presencia en las creencias del marroquí por su papel en la historia y la religión musulmana como portadores e interpretadores de la sharia, aptos para pronunciar fatwas etc. Por ello, gozan del respeto y la vulneración de la muestra. Por el fenómeno de la globalización y la generalización de los medios de comunicación a través de las nuevas tecnologías los ulemas marroquíes ya han perdido importancia ante los ulema y predicadores de los países del Golfo, por la masiva influencia de los canales que se captan por la parabólica.

Una de las creencias con más arraigo en la mentalidad y la práctica mágica del marroquí es la brujería sobre todo en las capas populares del mundo rural que se identifican con nuestra muestra. Hemos observado que todos los informantes creen en la existencia de este fenómeno, aunque hay diferentes opiniones respecto a su eficacia. Hemos escuchado historias por parte de varios informantes que se los creen, aunque superan mucho el surrealismo y la ficción sobre todo la primera generación. En cuanto a los jóvenes, debido al proceso de secularización en el país de acogida ya no creen en ello por increíble.

En este proceso de desenraizamiento del sistema de creencias de los marroquíes musulmanes en Extremadura hemos tratado un valor simbólico que es el “Ar”. Es una forma de destitución del honor que se suele utilizar sobre todo en el mundo popular rural para zanjar conflictos entre tribus o familias utilizando la intermediación de personas de prestigio para resolver las contiendas.

Nuestra muestra reconoce que todavía está vigente, aunque en menor medida, en el mundo rural. Esta categoría ya está en proceso de desaparición, lo primero por los cambios en la escala de valores de la gente tomando cada vez conciencia del papel de las instituciones del Estado que están sustituyendo el Ar. Segundo, es un indicador más, es que los jóvenes no les suena la palabra.

Dentro de las infinitas creencias del marroquí con más arraigo también en su cultura el sanatismo. Prueba de ello, es que la gran mayoría de la muestra cree en la existencia de este fenómeno, así como el daño que causa a la persona. La mayoría de los informantes nos contaron escenas asombrosas y misteriosas de este mundo demoníaco. Se lo creen porque el

Corán le da crédito, aunque como ángel rebelde e insumiso, reconociendo su convivencia con el mundo de lo humano y enseñando fórmulas para protegerse de su maldad. Como siempre en los casos de las categorías anteriormente citados, los que más ponen en duda el satanismo son los jóvenes que no les cabe en la cabeza algo así tan irracional.

Para cerrar este apartado respecto al sistema de creencias que hemos analizado en el texto terminamos con otra creencia que existe antes del islam que es el mal del ojo. Se puede decir lo mismo respecto al arraigo de esta categoría en la mentalidad del marroquí en general. Casi todos los informantes lo reconocen como algo real y como hecho más que acreditado argumentando con testimonios personales incluso en este último el caso de los jóvenes.

En estas conclusiones que hemos destacado del trabajo de campo etnográfico hemos centrado en el sistema de creencia y sus manifestaciones en el colectivo portadores de esta cultura, simbología y religiosidad, ahora vamos a abordar las conclusiones respecto a las prácticas y las vivencias religiosas de nuestra muestra.

Uno de los lugares referentes de mayor peso a la hora de hablar de las prácticas religiosas es la mezquita. Es el sitio donde acude la comunidad para la oración, la reunión, intercambiar de información, gestionar la muerte, celebrar las fiestas y el ramadán etc. Por ello no es de extrañar observar la multiplicación de las mezquitas en la región durante los últimos años hasta llegar a 23. Es decir, casi cada pueblo donde se establece un grupo de familias desea tener su propia mezquita. Hemos de destacar que la mayoría de los informantes, en general, valoran positivamente el papel de mezquita como un factor de solidaridad y hermandad en el extranjero.

Sin embargo, como hemos observado en el trabajo de campo en muchos casos, sino en todos, prima la solidaridad tribal que la solidaridad religiosa, lo que se puede considerar fuente de conflictos en la propia comunidad (umma) así como un elemento de debilidad respecto al funcionamiento normal de los oratorios de la zona. Hemos destacado también que la mezquita no cumple con su función como se aparenta, prueba de ello es que el tema de género está más que presente.

La mujer, siendo musulmana, no se siente representada en la mezquita tanto en los espacios físicos como en el trato. Lo mismo es aplicable en el caso de la juventud que manifiesta poca atracción a los lugares de culto por las actitudes de los Imanes hacia esta categoría como bien han confesado varios informantes.

La alimentación, como hemos observado, constituye un marcador de pertenencia porque se consumen los productos que se consideren propios del grupo ante los productos alimenticios de los otros. Es decir, constituyen un aspecto de la identidad grupal. Los antropólogos (Contreras y Arnáiz) confirman que la cocina o los alimentos son más conservadores que la religión, la lengua u otros aspectos de la cultura porque adquieren una capacidad de resistencia a cualquier cambio social.

Ello se manifiesta en la comida Halal, el proceso de su preparación, desde el pienso, la matanza conforme al rito musulmán hasta el plato, este proceso incluso los consumidores, los productos, el modo de preparación y de servir conforman, al fin y al cabo, un sistema de prácticas simbólicas y materiales que data de fechas remotas de la cultura musulmana. Todos estos productos Halal, sobre todo las carnes se venden en las carnicerías musulmanas de la región. Otro tipo de comida Halal es la denominada turca o Kebab que, excepto algunos marroquíes, es de exclusivo monopolio del colectivo pakistaní.

Una de las prácticas que adquiere particularidades propias es la gestión de la muerte y los rituales, así como la gestión burocrática que conlleva en el extranjero. Para el inmigrante

marroquí en Extremadura, la muerte es una preocupación además de existencial, es una inquietud por el temor de enterrarse en la tierra cristiana. Todos, excepto algunos, manifiestan su deseo de enterrarse, por lo menos, en una tierra musulmana que sea la de origen, al lado de sus familias.

Por ello, la muerte causa no solo dolor emocional a la comunidad sino un quebradero de cabeza a la hora de aplicar el ritual musulmán, es decir la ablución y el lavado (ghasl) del cuerpo, así como gestionar la repatriación del cadáver del muerto. Anteriormente, dicha gestión implicaba el papel de la junta directiva de la mezquita, así como la del imán, lo primero para recorrer todas las mezquitas de la zona para recaudar dinero (unos 4000€), hecho cada más complicado con el agravante de la crisis, segundo velar sobre el ritual del lavado, vendar en la sabana en el tanatorio.

Últimamente el consulado marroquí, se está encargando del coste de dicha repatriación, aunque muchos del colectivo no están informados o dudan de esta posibilidad o se quejan de la lentitud de la gestión burocrática. Hemos observado que algunos informantes no dan mucha importancia a este asunto y no les importa enterrarse en el extranjero con la condición de ser en un cementerio musulmán conforme al rito de la sharia. Esta tendencia se nota más bien en los jóvenes igual que lo que está pasando en Francia.

Una de las prácticas importante es la sexualidad como práctica fisiológica necesaria para el ser humano que el islam ha regulado conforme a la sharia, el Corán y los dichos y hechos del profeta. En la muestra hemos observado que la mayoría son casados, con lo cual practican la sexualidad dentro del matrimonio conforme a las recomendaciones del islam bien claras y explicadas en los versículos coránicos y la tradición según se cuenta en los “hadith”.

Nuestros informantes casados, menos uno, reconocen que practican el sexo por la vía normal, es decir vaginal. Ha de señalar que toda la muestra, excepto algunos jóvenes, reconocen que hacen la ablución después del acto sexual conforme al rito musulmán. Hasta los jóvenes que dicen que se acuestan con cristianas lo hacen de la misma manera.

En la percepción del marroquí la sexualidad está asociada con la impureza o la suciedad (yanaba) con lo cual es obligación del musulmán limpiarse o purificarse después del acto sexual y antes de iniciar la oración. Algunos reconocen que se tapan, aunque estén solos con su esposa para evitar que el satán le viera sus partes genitales. Hay otros, jóvenes, que no se purifican como lo indica el islam sino se conforman duchándose a la manera occidental por ignorancia.

En la misma batería de prácticas y rituales está el peregrinaje a la Meca que es un pilar imprescindible de los cinco para ser un buen musulmán, pero siempre cuando el fiel pueda física y económicamente. Ello debido al coste alto (4000 €) por peregrino y por las condiciones físicas o de salud porque el ritual del peregrinaje es muy duro con un agravante consistente en la ubicación de la Meca en una zona calurosa.

Nuestra muestra como todos los musulmanes del mundo desea cumplir con este pilar, pero la mayoría se lamentan por la falta de recursos económicos, sobre todo que todos se dedican a la agricultura y la venta ambulante con lo cual, teniendo en cuenta factores como el nivel de vida más los gastos familiares y el envío de las remesas al país de origen no ayudan a ahorrar para poder cumplir con el hayy.

Existen excepciones como el informante que dice que hay que dar prioridad a los padres si están vivos todavía si no, no te valdría, u otros que dicen que son todavía jóvenes con lo cual que están en condiciones de caer en el pecado que al cometerlo se anula el cumplimiento, es decir como si no lo hubiera hecho, porque el rito de la Meca se considera un punto final

de una etapa para ir ya preparando al encuentro de Alá limpio de pecados con “los huesos lavados” según la propia expresión de los marroquíes.

Después de tratar el sistema de creencias y las prácticas religiosas hemos analizado otros componentes de esta realidad religiosa que es la relación del marroquí musulmán con el entorno en lo cual vive y la percepción que tiene al respecto como la mujer, el matrimonio mixto, la gastronomía, la enseñanza de la religión, los canales de comunicación etc.

El tema de género está muy presente en la mentalidad del marroquí, es decir la percepción de la mujer y el concepto de ella tiene. El marroquí musulmán cuya percepción de la mujer se basa en lo cultural y sobre todo lo religioso. Con lo cual se considera, según la jerga musulmana, “awra”. Es decir que casi todas las partes físicas del cuerpo de la mujer, menos las manos y la cara, hasta su voz son objeto de atracción y seducción para el varón. Dicho de otra manera “provoca” el deseo del hombre, por lo cual hay que tapanlo y ocultarlo. Hemos observado a informantes que se identifican totalmente con este concepto.

Existen varias lecturas respecto al concepto de la mujer que oscila entre el radical y lo menos radical como lo hemos notado en nuestra muestra. la mayoría de la muestra explicó expresiones como falta de razón y de religión, hadith del profeta, que no puede igualar al hombre en facetas como la herencia y falta de religión quiere decir que su religiosidad se queda siempre incompleta por los “defectos biológicos” como la menstruación que le hace romper las oraciones, el ramadán y la sexualidad durante los días de la regla.

En la muestra existen opiniones que defienden a la mujer y reconocen su importancia en la educación y sus plenos derechos en la igualdad, algunos le dan más valor que el hombre. Creemos que ello debido a la influencia de la socialización o resocialización de este perfil en la sociedad de acogida en lo cual han adoptado valores de la igualdad, derechos humanos y libertad. Hemos de reconocer que solo en la categoría de las chicas jóvenes es donde se nota el consenso sobre el rechazo y la indignación, partiendo de la realidad que viven en sus familias, de la percepción del hombre hacia la mujer.

Una de las observaciones que nos llama la atención y que constituye una preocupación para los padres o la primera generación es el matrimonio mixto. Si la primera generación que vinieron ya adultos y casi todos casados en el país de origen tienen una opinión clara respecto a este tema, es decir que defienden la endogamia del matrimonio marroquí tanto para ellos como para sus hijos. Hay informantes que no admiten de ninguna manera que su hijo/a se casase con una pareja que no fuera musulmana o conversa.

Esta es la postura mayoritaria. Otros adoptan otra actitud consistente en el hecho de casarse con un cristiano converso hace que la nación musulmana sea más numerosa, es decir que les importa el bienestar de la pareja sino lo utilizan como arma ideológica en beneficio del islam. Sí que hemos detectado una divergencia entre las dos generaciones, ello debido al proceso de secularización y aculturación a lo cual está sometida la generación 1.5 en la sociedad de acogida. Con lo cual se ha hecho más flexible y liberal al respecto sobre todo las chicas, lo que explica que la religiosidad tiene menos importancia en vida de esta generación.

Hemos de señalar, como hemos observado, que los medios de comunicación, las parabólicas, desempeñaron un papel relevante en la reproducción de la identidad de origen y, por lo tanto, en nuestro caso, la consolidación de identidad musulmana en Extremadura. Es, quizás, de sobra sabido que la televisión es un instrumento potente que adquiere capacidad para crear un espacio social, público o político en el seno de la familia, hasta el punto que algunos componentes de la identidad original se vieran amenazados.

Por ello, en los tiempos globalizados actuales, en los cuales el acceso a Internet o a la parabólica desde cualquier rincón de los hogares se está dando de manera cotidiana para

conectarse con emisoras o canales del país de origen para poder mantener una relación estrecha, incluso vivir en un mundo geográficamente lejano, pero virtualmente cercano, a través de la lengua materna y la propia cultura.

En nuestra región, aunque carezcamos de estudios o estadísticas al respecto, solo con la simple vista a los edificios donde residen los inmigrantes marroquíes musulmanes se puede destacar la presencia de la televisión por satélite dentro de dicha comunidad. Hemos observado que en todos sus hogares la preferencia de los niños son los dibujos animados.

En cuanto a la enseñanza, hemos observado que a pesar de la firma del acuerdo de 1992 entre la CIE y el Estado Español para la impartición de clases de religión musulmana en los centros educativos, la administración española no ha cumplido con lo firmado hasta este curso 2018/2019 que empiezo a impartir clases de religión en la escuela pública en la provincia de Cáceres (Navalmoral, Talayuela y Jaraíz de la Vera). El resto de los municipios de la religión se imparte en las Mezquitas igual que el árabe por parte de voluntarios y a veces por los Imames en contra de una cuota mensual.

Hemos escuchado hasta la saciedad las quejas de los padres de que están “perdiendo a sus hijos” por las dificultades de comunicación y la falta de educación musulmana, tampoco la administración marroquí, a pesar de la contratación de tres maestros en la zona para impartir clases del idioma y la cultura árabes, no pudo satisfacer los deseos de los padres porque no imparten la religión, con lo cual lo ven como una destrucción de la identidad colectiva.

Hablando de la relación con el entorno, hemos considerado que la relación con los vecinos no solo respecto al barrio sino también a nivel de la mezquita es un indicador de integración del colectivo en su entorno inmediato, así como un termómetro para medir el grado de rechazo o aceptación de los mismos por parte de los autóctonos.

Es de destacar que el colectivo marroquí está distribuido territorialmente conforme a la actividad económica, es decir la agricultura y la venta ambulante, con lo cual la mayor concentración de este colectivo se observa en el Campo Arañuelo y Tiétar donde se dedican al campo. En cuanto al resto del territorio regional se nota la presencia también de marroquíes, pero no tanto como dicha zona.

Casi todos los informantes reconocen que la convivencia con el vecindario es buena salvo algunos roces que no salen de lo normal y que se dan en cualquier barrio o portal. Además, que el hecho de residir en los pueblos donde la gente suele ser más receptiva y tolerante y también el colectivo marroquí suele ser pacífico, trabajador con lo cual no manifiesta ningún tipo de conflictos como en las urbes grandes de España.

En cuanto a la vecindad de las mezquitas lo más destacable conflicto que se ha producido en la historia de la inmigración musulmana en la zona ha sido aquel de Talayuela por la edificación de la nueva mezquita en 2006 y últimamente con los ataques terroristas de Barcelona se ha detectado incidentes, pintadas, en algunas mezquitas, pero son casos aislados.

En el resto de la zona los informantes confirman que la convivencia con los barrios donde están instalados las mezquita es buena, excepto un caso de Navalmoral con un vecino, lo que obligó al colectivo a cambiar de ubicación. Al contrario, hemos observado que algunos marroquíes se autoculpan y reconocen que a veces son ellos que provocan los conflictos por hacer ruido por la noche sobre todo en el mes de Ramadán.

La relación con la administración pública, es decir los ayuntamientos, los servicios de sanidad, educación, empleo, vivienda etc. ha sido una de las preocupaciones de nuestra investigación siendo ésta factor de integración de las minorías en el Estado de Bienestar que debe garantizar los derechos de todos que convivimos y compartimos los espacios públicos.

Hemos intentado averiguar hasta qué punto el inmigrante marroquí está “cómodo” o está discriminado en el trato de la Administración Pública Extremeña.

La mayoría de los informantes, casi todos, tienen una percepción muy positiva de la Administración pública en cuanto al trato, la atención y el funcionamiento del Estado de Bienestar que a pesar de sus defectos no se le puede comparar con el caótico y nefasto sistema del país de origen. Ahora bien, existen casos aislados en los cuales se han sentido en algunas veces discriminados, se habla de racismo, por la administración a la hora de recibir ayudas o en la atención sanitaria o las competiciones en el deporte.

En el mismo contexto, es decir la relación con el entorno, hemos destacado el papel del asociacionismo como factor muy relevante a la hora de hablar de la integración de las minorías extranjeras en el país de acogida y máxime si este colectivo adquiere idiosincrasias culturales y religiosas particulares como lo nuestro objeto de la investigación.

Se puede decir al respecto que el tejido asociativo está dominado por las comunidades islámicas con el único objetivo de abrir las mezquitas que tiene que ser legalmente bajo la tutela de una asociación inscrita en el registro de las entidades religiosas del Ministerio de Justicia. La mayoría no desarrollan ninguna actividad cívica o cultural excepto dos o tres que han celebrado la conocida actividad “puertas abiertas” en la cual suelen invitar a los vecinos a compartir un ayuno en ramadán.

En cuanto a las asociaciones no religiosas no existen en la realidad como actores, algunas figuran en los papeles o tienen mala fama por corruptos, pero sin llevar a cabo actividades que se puede destacar, a pesar de que muchos informantes se quejan de la ausencia de este tipo de asociaciones, con un verdadero liderazgo, para defender sus derechos siendo conscientes que no hay que esperar nada al respecto por las comunidades islámicas de las mezquitas.

Hemos considerado la crisis económica de 2007 con su impacto en la sociedad en general y en el colectivo inmigrante marroquí en particular determinante para saber tanto los cambios económicos y demográficos como la capacidad de adaptación y resistencia de dicho colectivo. Evidentemente, toda la muestra reconoce el impacto negativo de la crisis sobre las rentas familiares, lo que obligó a algunos a retornar, aunque temporalmente, al país de origen o desplazarse a otros países europeos para buscar mejores oportunidades.

También, hemos observado que existen factores de capacidad de supervivencia y adaptación a las nuevas circunstancias de crisis de algunos debido al arma de paciencia y predisposición a vivir situaciones no solo de pobreza sino de pobreza extrema en sus aduanas en el país de origen largos años. Con lo cual, para ellos, la crisis de 2007, por muy dura que fuera, su efecto es incomparable con la situación económica y social “eterna” en Marruecos.

Otros para aliviar el impacto de los cirios lo achacan sencillamente a la voluntad de Alá el único que es capaz de dar y quitar a su servidor que le debe obediencia en las duras y las maduras.

En cuanto a la segunda generación, hemos evidenciado que se está produciendo una ruptura, en términos de secularización, en las vivencias religiosas entre la primera y la segunda generación en cuanto a la práctica ritual, así como la percepción o el grado de identificación con la religión musulmana, que se expresa en la práctica cotidiana de la vivencia religiosa.

Mientras que los padres, que llegaron ya adultos a España, respetan a rajatabla los rituales del islam como lo practicaban en el país de origen como la oración, asistencia a la mezquita y la misa del viernes, el respeto estricto de la comida Halal, la sexualidad y el ramadán, así como la prohibición del consumo del alcohol. Sin embargo podemos deducir de la declaración de los informantes que entre los jóvenes de la segunda generación se nota que aunque

la religión natal modela sus creencias religiosas, pesan más en sus hábitos y actitudes los efectos del proceso de socialización secundaria en la sociedad de destino.

Así, debido a la influencia de la familia y del entorno étnico y cultural de este colectivo, nuestros informantes, tanto chicos como chicas, no adoptan ninguna tendencia o posicionamiento fuera de la referencia religiosa, pero es más que evidente la influencia de la secularización ligada a la socialización de la sociedad de llegada que se manifiesta en las actitudes hacia figuras y lugares “sagrados” como la Mezquita y los Imanes, así como una flexibilidad y tolerancia más que notable hacia los alimentos y el consumo del alcohol.

Más aún, destacan las manifestaciones críticas de las chicas hacia los referentes culturales de naturaleza religiosa, así como sus demandas respecto a la igualdad, con un tinte totalmente occidental como la homosexualidad, l(as) imanes, la exigencia de diálogo y ser escuchadas, la comida Halal, algo que nunca se ha dado en la primera generación y muchísimo menos entre las mujeres.

A nivel de hipótesis, que nuevas investigaciones con otras herramientas etnográficas, pero también sociológicas habrían de abordar, planteamos la posibilidad de que las condiciones del entorno, en términos de Ecología Humana, pueden tener una gran influencia en esa liberación actitudinal por parte de las chicas. Frente a la presión, según se ha señalado en algunos apartados, que los jóvenes y especialmente las mujeres pueden sentir en zonas con fuerte densidad demográfica de inmigrantes musulmanes, las jóvenes musulmanas extremeño-marroquíes residen en barrios en los que no hay un predominio de población musulmán, ni siquiera en muchos casos de población inmigrante.

Nuevas vías para la investigación

Al terminar cualquier trabajo de investigación descubrimos siempre, indefectiblemente, que en realidad está inacabado. Y así ocurre con el que se presenta. Por más que se hayan alcanzado los objetivos planteados, que se haya dado respuesta a la pregunta o preguntas de investigación, la reflexión siempre provoca, por el camino, nuevas preguntas e interrogantes que han que quedar aparcados para futuras revisiones, o para otros investigadores. Las propias conclusiones suelen dar lugar a varios interrogantes que futuras investigaciones podrán desentrañar o profundizar. Así, en el caso de nuestra investigación, creemos que sería necesario plantear nuevas preguntas de investigación, como por ejemplo:

¿Cómo se explicaría el ritmo tan rápido en el proceso de apertura de las mezquitas en la zona sobre todo después del 11S? De hecho observamos cómo el colectivo sigue aferrado a la idea no sólo de abrir más locales de culto, sino a adquirirlos en propiedad.

¿Ha sido una reacción, consciente o inconsciente, contra la ofensiva del discurso social y mediático occidental o una reconstrucción de la identidad musulmana en un entorno adverso, ajeno y no musulmán en Extremadura, donde a pesar de las actitudes de rechazo tanto social como institucional que se hacen cada vez más visibles, debido a la crisis, hacia el inmigrante en general? Teniendo en cuenta que a esto hay que añadir los recortes en fondos de la Unión Europea, que van a tener graves repercusiones en sectores como tabaquero, que absorben la mayoría de la mano de obra musulmana.

Por otra parte, las diferencias generacionales entre la primera y la segunda generación en lo que se refiere al grado de religiosidad, la percepción de la Mezquita, el Imán, el noviazgo o el casamiento, la comida Halal etc. nos plantea la posibilidad, como ha pasado en otros países, de la re-construcción de una identidad colectiva marcada por la secularización y la

aculturación en la sociedad de acogida que podría, sin duda, generar choques y conflictos a nivel familiar y social, tema que requiere proyectos de investigación cara al futuro.

Finalmente, queda por abordar también el tema de la apostasía, de tan complicada gestión en el mundo musulmán. En las entrevistas atisbamos que seguramente habrá casos en el futuro, sobre todo en la segunda generación, debido al proceso de secularización en la sociedad de acogida. ¿Qué tipo de reacciones se darán en la comunidad?

Esperemos que, por su parte, el lector inquieto de este trabajo se plantee aún más preguntas, lo que permitirá seguir avanzando en el conocimiento de un colectivo, el de los inmigrantes procedentes de Marruecos, que ha adquirido una importancia evidente en Extremadura.

6 REFERENCIAS

Hemos utilizado tanto en las citaciones como en la bibliografía las normas APA (6ª edición)

Bibliografía

Abanto, C. D., Leobardo, T., y otros. (2007). La entrevista telefónica. *Estudios sobre la cultura Contemporáneas*, Vol., XIII, (26), 137-162

Abu Sharm, L. (2005). La alimentación como signo de identidad cultural entre los inmigrantes marroquíes, *Revista BIBLID*. (30), PP. 177-193

Affaya, N., Guerraoui, D. (2006). *La imagen de España en Marruecos*. Barcelona. España: Ed. Fundación CIDOB.

Agnouch A. (2013). Les chorfa face a" l'État de droit" dans le Maroc contemporain. En *Le Maroc actuel: Une modernisation au miroir de la tradition ?* Jean Claude Santucci (Dir). Aix en Provence. France.Ed. Institut de recherche et d'études sur les mondes arabes et musulmans

Agote, P. A. (2010). La irreligión de la juventud española. *Revista de Estudios de Juventud* (91), pp. 49-63

Agote, P. A. (2012). *Cambio religioso en España: Los avatares de la secularización*. Madrid, España. Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas

Agnouch, A. (1986). *Contribución á l'étude des stratégies de légitimation du pouvoir autour de l'institution califienne* (Tesis doctoral) Univ. Ain Chok. Casablanca Maroc

Al Sayyad, N., Castells, M. (2003). *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid, España: Ed. Alianza.

Aguirre, B. (1995). *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona, España: Ed. Boixareu Universitaria.

Amara, F. (2004). *Ni putas, ni sumisas*. Madrid, España: Ed Cátedra

Andújar, Ch. N. (2008). El papel de los jóvenes musulmanes en la transformación del Islam *Revista de estudios de juventud* (80), pp. 61-75

Arcarons, A., Muñoz, J. (2018). La generación 1.5 de inmigrantes en España. ¿La crisis de empleo les ha afectado igual que a la primera generación? *Reis* (164), pp. 21-40

Azmi, B. (2013). *Religión y laicismo en un contexto histórico*. Tomo I. Qatar, E.A.U: Ed Centro Árabe de investigación y estudios políticos. 2º edición.

Barbolla, C. D. (2001). *Inmigración marroquí en la zona de Talayuela (Cáceres) 1992-1996*. Mérida, España: Editora Regional de Extremadura

Barbolla, C. D. (2008). *Desde Talayuela al cielo*. Mérida, España: Ed. Entimemo

Barfield, T. (2001). *Diccionario de Antropología*. Barcelona, España: Ed. Bellaterra.

Basset, R. (1910). Recherches sur la religion des Berbères in *Revue de l'histoire des religions* (mai-juin), pp. 291-342.

- Bastian, J. P y Messner. F .(2007). *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*. Paris, France: Ed. PUF
- Bastian J. P, Champion F. F y et Rousselet K (Dir) (2001): *La globalisation du religieux: diversité des questionnements et des enjeux*. Paris. France. Ed. L'Harmaton
- Bel, A. (1938). *La religion musulmane en Berbérie*. Paris, France: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Bergeaud, B. F. (2004). *Le chevillard et le sacrificateur: la viande halal entre logiques économiques, légales et religieuses en L'Islam en France*. En Y Ch Zarka, *L'Islam en France* (pp. 537-547). Paris, France: Ed. PUF.
- Bilthauer, K. D .(2007). *Ethnographie du proche. emulations*. (22), pp. 51-67.
- Botton, L. T. F., Puigvert, L. (2004). *El velo elegido*. En Vázquez. C (2007), *La aparición de los discursos sobre el multiculturalismo en España: el debate del velo en la prensa escrita*. *Athenea Digital*. (11), pp. 83-103.
- Bouhdiba. A. (1975). *La sexualité en Islam*. Paris. France: Ed. PUF
- Bourquia, R., El Harras. M., El Ayadi, M, Rachik, H. (2000). *Les jeunes et les valeurs religieuses*. Casablanca, Maroc :Ed. Eddif
- Campesino, A., Campos, M.L. (2004). *La inmigración marroquí en Extremadura*. En López. B. y Berriane, M. (Ed.), *Atlas de la inmigración marroquí en España* (pp. 325-331). Madrid, España: TEIM, Universidad Autónoma de Madrid.
- Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado*. Paris, France: Ed Fondo de cultura económica.
- Caillois, R. (1950). *L'homme et le sacré*. París. France : Ed. Gallimard en Zahi, N. (2005). *Lo sagrado en el islam*: Ed. Toubkal.
- Calvo, B. T., Barbolla. C D. (2006): *Antropología, teorías de la cultura y técnicas*. Badajoz, España: Ed. @becedario.
- Contreras, J., Arnaiz, G. M. (2005): *Alimentación y Cultura, perspectivas Antropológicas*. Barcelona, España: Ed. Ariel.
- De la Dehesa, G. (2008). *Comprender la inmigración*. Madrid, España: Ed. Alianza Editorial.
- Deltombe, T . (2005-2007): *L'Islam imaginaire, la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris, France: Ed. la Découverte/Poche.
- Dialmi, A. (2009). *Sociología de la sexología árabe*. Beirut, Líbano: Ed. Dar Attalia. (en árabe)
- Dif, M .(2008). *La maladie et la mort en Islam, rites et comportement*. Paris, France: Ed. Tawhid .
- Doutté, E. (1900). *Marabouts. Notes sur l'Islam Maghrébin*, Paris,France: Ed. Ernest Leroux.
- Doutté, E. (1909). *Magie et Religion dans l'Afrique du nord*. Alger, Algérie: Ed. Adolphe Jourdan.
- Doutté, E. (1914). *Le Sultanat marocain* *Revue politique et parlementaire* septiembre en Rachik, Tozy y El Ayadi (2005). *L'Islam au quotidien*, Casablanca. Maroc : Ed. Prologues.

- Chaib, Y. (2004). Le rite funéraire de l'intégration. En Y Ch Zarka. (Ed), *L'islam en France*. Paris, France: Ed. PUF.
- Chebel, M. (1993). *L'imaginaire arabo-musulman*. Paris, France: Ed. PUF.
- Chebel, M. (2004). *Dictionnaire amoureux de l'islam*. Paris, France: Ed. Plon.
- Chelhod, J. (1964). *Les structures du sacré chez les arabes*. Paris, France: Ed. Maisonneuve et Larose.
- Cherribi, O. (2000). Imams d'Amsterdam : à travers l'exemple des imams de la diáspora marocaine (Tesis doctoral) Faculty FMG, Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR).
- Dermenghem, É. (1954). *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Paris, France: Ed Gallimard.
- El Atri, A. (2014). *La Baraka de los santos ensayo sobre lo sagrado marabutico*. Casablanca, Marruecos: Ed. S.E.d Al Madaris. (en árabe).
- El Atri, A. (2016). *El parentesco de la sal, la ingeniería social de la comida*. Casablanca, Marruecos: Ed. Al madariss. (en árabe).
- El Ayadi, M., Rachik, H., Tozy, M. (2017). *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et pratiques religieuses au maroc*. Casablanca, Maroc: Ed prologues
- El Ayadi, M., Bourquia, R., Drif., M. (2005). Etat, monarchie et religion. *Les cahiers bleus*,. (3), pp. 1-52.
- Eickelman, D. (2005). *El Islam en Marruecos*. Cairo, Egipto: Ed. Roeya. (en árabe)
- Eliade, Mircea. (1965). *Le sacré et le profane* . Paris, France: Ed. Gallimard série folio essai
- El Bachir. D. N. (2013). El rol de la familia marroquí en la educación de los hijos l rol de la familia marroquí a la educación de los hijos antes y después de la inmigración. Tesis Doctoral. Universidad de Almería.
- El Quaroui, E. R. (2009). La religiosidad del colectivo marroquí en Extremadura, Revista *Almenara* (1), pp. 41-47.
- Ennaji, M. (2007). *Le sujet et le mamelouk, esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*. Paris, France: Ed Mille et une nuit.
- Erckmann, J. (1885). *Le Maroc moderne*. Paris, France: Ed. Challamel.
- Fariba A et Moussaoui A (2009): Les mosquées. Espaces. Institutions et pratiques. Paris. France. Ed. P.U.F
- Feixa. C. (2008). Generación Uno Punto Cinco. *Revista de Estudios de Juventud*, (80), pp. 115-127.
- Ferrié, J. N. (2004). *La religion de la vie quotidienne chez les marocains musulmans*. Paris, France : Ed. Karthala.
- Ghazali, A. H.(1964). Ihya ulum addin. Vol 2. En Guessous, S (2007). Au delá de toute pudeur. Maroc: Editions Eddif.
- Geertz, C. Clifford, J y otros. (2003). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona. España: Ed. Gedisa editorial
- Geertz, C. (1996). *Observer l'islam, changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, France: Ed. La Découverte.

- Gellner., E, Hammoud., A, Berque., J y otros. (2007): *La antropología y la historia (el caso del magreb)*. Casablanca, Marruecos: Ed. Dar Toubkal. (en árabe)
- Gellner, E. (2007): El poder político y la función de la religión en el islam rural marroquí. En Gellner., E, Hammoud., A, Berque., J y otros. *La Antropología y la Historia (el caso del Magreb)* (pp. 43-60). Casablanca, Marruecos: Ed. Dar Toubkal. (en árabe).
- Gibello, B. V. M (2006). *El poblamiento islámico en Extremadura Territorio, asentamientos e itinerarios*. Mérida, España: Ed. Junta de Extremadura.
- González, A. J. A. (2002). *Lo moro, las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona, España: Ed Anthropos.
- Guessous, S. (2007). *Au delà de toute pudeur*. Casablanca, Maroc: Editions Eddif.
- Gustave, G. E. (1961). Túnez et ses parfums. *Revue Africaine* (468). en Dif Malika (2008): *La maladie et la mort en Islam, rites et comportement* : Ed. Tawhid
- Hama, E. (2014). *El rito de oblación en las religiones divinas y positivas*. Casablanca, Marruecos: Ed. Centro cultural árabe (en árabe)
- Hammersley., M., Atkinson., P. (2004). *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona, España: Ed. Paidós.
- Hammoudi. A. (1980). Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII et XVIII siècles. *Annales Économies, sociétés, civilisations*, (3-4), pp. 615-641.
- Hammoudi, A. (2000). *El maestro y el discípulo, el sistema cultural del poder en las sociedades árabes modernas*. Casablanca, Marruecos: Ed. Toubkal. (en árabe).
- Kerrou, M. (2000). La muerte en femenino. Género y muerte en la sociedad tunecina. En Á. M. Roque (Ed), *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas* (pp. 125-149). Barcelona, España: Ed. Icaria.
- Laghlam. S. (2012). Las escuelas jurídicas del sunnismo. *Revista Internacional de Pensamiento Político*. I^o Época. Vol. (7), pp. (43-50).
- Consejo Económico y Social de Extremadura. (2003). *La inmigración en Extremadura*. Badajoz, España: Ed. Junta de Extremadura.
- Laoust, E. (1920). *Mots et choses berbères notes linguistique et d'ethnographie, dialecte du Maroc*. Paris, France: Ed. A. Challamel
- Laroui, A. (1980). *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Paris, France: Ed. François Maspero.
- Leveau, R., Mohsen, Finan. Kh. (2005). *Musulmans de France et d'Europe*. Paris, France: Ed. CNRS.
- López, B. y Berriane, M. (2004). *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid, España: Ed. TEIM, Universidad Autónoma de Madrid.
- Madonia S (2017). Jóvenes musulmanes españoles: Un estudio etnográfico en la Comunidad de Madrid. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Martín, C. E. (2002). *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*, Barcelona. España: Ed. Bellaterra.
- Martinez, V. M, (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social, reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, España: Ed. Síntesis sociología.

- Martinez, U. V (2001). *El Ejido, discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid, España: Ed. Catarata.
- Moundib, A. (2010). *La religión y la sociedad, estudio sociológico sobre la religiosidad en Marruecos*. Casablanca, Marruecos: Ed África oriente. (en árabe).
- Moreno. P. (2002). Reflexiones en torno a la segunda generación de inmigrantes y la construcción de la identidad. *Ofrim/Suplementos*, (junio, 10-30), pp. 10-30.
- Moreras. J. (2006). Creencias más allá de fronteras. Las Expresiones Religiosas en el Contexto Migratorio. *Revista Puntos de Vista*, 7, 21-47
- Moreras. J. (2007). Imames en Europa El déficit de formación de los imames y su excesiva influencia sobre la comunidad forman argumentos erróneos en torno a la autoridad religiosa islámica. *Revista Afkar/Ideas* (invierno), pp. 6-19
- Moreras. J. (1999). Comercio y observancia religiosa musulmana: El mercado de carne halal en Cataluña. Barcelona, España: Ed. Fundación CIDOB.
- Pacheco Morillo, A M. (2017). Análisis del mercado Halal: Oportunidades para las empresas españolas. Tesina. Universidad de Barcelona.
- Planet, A.I., Contreras. J., Moreras. J. (2008). *¿Conflictos por el reconocimiento? Las polémicas en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña en islam e Inmigración Madrid*, España: Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Planet, A. (2012). La formation des cadres religieux: l'expérience espagnole en Islam en Europe : formation des cadres, éducation religieuse et enseignement du fait religieux. Rabat, Marruecos: Ed. Marsam.
- Rachik, H. (2012). *Le proche et le lointain, un siècle d'anthropologie au Maroc*. Marseille, France: Ed. Parenthèses.
- Rachik, H., Bakader, A. (2012). *La antropología en el mundo árabe*. Damasco, Siria: Ed. Dar Al Fikr. (en árabe).
- Rachik, H. (2016). *L'esprit du terrain*, Rabat, Maroc: Ed. Centre Jaque Berque.
- Rachik, H. (2005). *L'islam au quotidien. Enquete sur les valeurs et les pratiques religieuses au maroc*, Casablanca, Maroc : Ed. Prologues
- Radi, S. (2013). *Surnaturel et Société* : Ed. Centre Jacques Berque.
- Ramadan, T. (2002). *Les musulmans d'occident et l'avenir de l' Islam*. Paris, France: Ed. Sindbad
- Ramadan, T. (2002). *El islam minoritario, Cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona, España: Ed. Bellaterra.
- Saleh, W. (2010). *Amor, sexualidad y matrimonio en el islam*. Sevilla, España: Ed. Fundación Tres culturas y Ed. Oriente y el mediterráneo.
- Sebti, A., Lakhsasi, A. (2012). Min shai ila atai (del té, palabra en árabe clásico, al té, palabra en dialecto marroquí) tradición e historia. Rabat, Marruecos: Ed. Facultad de letras y ciencias humanas de Rabat.
- Slimani, L. (2017). *Sexe et mensonges*. Paris. France : Ed. Les arenes.
- Taylor S J Y Bogan R. (1997). Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Barcelona. España. Ed. Paidós (Tercera edición).

Tibi, B (2003). los inmigrantes musulmanes de Europa: Entre el euro-islam y el gueto. En. Al Sayyad, N., Castells, M. (Ed). *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid, España : Ed. Alianza.

Torrekens. C. (2009). L'espace de la mosquée á Bruxelles : Nouveaux liens sociaux et investissement politique. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (125), pp.143-158.

Telhine, M. (2010). *L'islam et les musulmans en France, une histoire de mosquées*. Paris, France: Ed. L'Harmattan.

Tolosana. L. C. Informantes: In-formantes. *Revista de Antropología Social*. (9), pp. 17-26.

Tozy, M. (1999). *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona, España: Ed. Bellaterra

Urquijo. V. I. J (2009): El Islam en la actualidad: España y Extremadura, *Cauriensia vol* (IV), pp. 273-286

Waterbury, J. (1975). *Le commandeur des croyants* . Paris, France: Ed. PUF.

Wunenburger, J. J. (1981). *Le sacré*. Paris, France : Ed. Que sais- je?.

Wihtol, C. (2005). Seconde génération: le cas français. En Leveau, R., Mohsen, K (Dir). *Musulmans de France et d'Europe* (PP.7-17) Paris, France : Ed. CNRS.

Yassin, A. (2012). *La religión y la religiosidad. Legislación, texto y sociedad*. Beirut, Líbano: Ed. Attanwer. (en árabe)

Zahi, N. (2005). *Lo sagrado en el islam*. Casablanca, Marruecos: Ed. Toubkal.

Zahi, N. (2001). *La zawya y el partido, islam y política en la sociedad marroquí*. Casablanca, Marruecos: Ed. Afrique orient (En árabe).

Zarka, Y. Ch. (2004). *L'islam en France*. Paris, France: Ed. PUF

Zapata, B. R. (2004). Multiculturalidad e inmigración. Madrid, España: Ed. Síntesis,

Webgrafía

Aarab, A. (2015). La institución de fkih ashart en el mundo campesino marroquí. Ed. Mominoun Bidun Hudud. (En árabe). Recuperado de <https://www.mominoun.com/articles/مؤسسة-نؤويه-الشرط-ني-البادية-المغربية-مالحظات-واسننناجات-ميدانزة>

Aggoun, A. (2003). La mort immigrée ou l'âge mûr de l'immigration. Recuperado de <http://barthes.enssib.fr/cliorevues/AHI/articles/preprints/ent/aggoun.html>

Aggoun, A. (2009). Les carrés musulmans: enjeu de l'intégration des musulmans de France. Recuperado de http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/11/30/les-carres-musulmans-enjeu-de-l-integration-des-musulmans-de-france-par-atmane-aggoun_1273919_3232.html

Aguinou, L. (2018). La Création et La vénération des Saints au Maroc. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.19044/esj.2018.v14n8p149>

Ambrosini, M. (2008). Participación religiosa e integración de los inmigrantes Una reflexión entre América y Europa, entre historia y actualidad. Recuperado de <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/1447/1232>

Andrade, R y Sarabia, G. (Coord.). (2017). I plan transversal por la convivencia y la prevención de la radicalización violenta en la ciudad de Málaga (2017-2020). Recuperado de <http://www.interior.gob.es/documents/642012/5179146/I+Plan+Transversal+por+la+Convivencia.pdf/b62bc722-c8f6-4677-9c3f-5841aa51ea40>

Andújar, Ch. N. (2006). La enseñanza religiosa islámica en la escuela. Recuperada de <https://recyt.fecyt.es/index.php/BORDON/article/view/39589>

Andujar, Ch. N. (2006). l'Europe face aux nouvelles générations musulmanes. *Cahiers de l'islam*. (26 de noviembre). Recuperado de http://www.lescahiersdelislam.fr/L-Europe-face-aux-nouvelles-generations-musulmanes-1ere-Partie_a107.html

Arab, Ch. (2007). Le “hfrage” ou comment les Marocains brûlent les frontières, hommes & migrations n° 1266. Recuperado de http://www.hommes-et-migrations.fr/docannexe/file/4764/82_94_1266.pdf

Asal, H. (2014). Islamophobie : La fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2014-1-page-13.htm?contenu=resume>

Aziza M. (2011). L'émigration dans le Rif marocain (XIX-XX e siècles). Une approche historique. Recuperado de https://www.academia.edu/3623511/L_%C3%A9migration_dans_le_Rif_marocain_XIX-XX_e_si%C3%A8cles_. Une_approche_historique

Blázquez. C. B Y Herrarte. S. A. (2017). Inmigración y mercado de trabajo, informe 2016. Recuperado de. http://extranjeros.mitramiss.gob.es/es/ObservatorioPermanenteInmigracion/Publicaciones/fichas/archivos/OPI_32_Inmigracion_Mercado_Trabajo.pdf

Barbès, Leila. (2008). L'identité islamique européenne selon Tariq Ramadan. Recuperado de <http://leilababes.canalblog.com/archives/2008/01/07/7480121.html>

Basconzuelo, C. (2010). La vecindad: una dimensión constitutiva en la construcción de la ciudadanía territorial. Aportes de un estudio de caso. Las prácticas participativas barriales en Río Cuarto (siglo XX) Anuario del Centro de Estudios Históricos, año 10, n° (10). Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuarioceh/article/view/23157>

Bava, Sophie. (2011). Les études migration-religion en France : vers une anthropologie religieuse du mouvement. Recuperado de <https://www.imi-n.org/files/events/bava.pdf>

Belguendouz, A. (2009). Le Maroc et la migration irrégulière. Une analyse socio politique. Ed Carim. Recuperado de http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/10799/CARIM_AS%26N_2009_07.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Benkheira, M. H. (1995). “La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France”, Archives des Sciences Sociales des Religions, Vol. 92. En Morera, J. (1999). musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias Fundación CIDOB. Recuperado de <https://www.files.ethz.ch/isn/145638/Musulmanes%20en%20Barcelona.pdf>

Bras, J ph et Mervin, S. (2010). (L'enseignement de l'Islam dans les écoles coraniques les institutions de formation islamique et les écoles privées. Institut d'Etudes de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM) Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Recuperado de <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/2204/files/2016/04/RAPPORT-ENSEIGNEMENT-ISLAMIQUE-final.pdf>

Briones Gómez, R. (2018). Religiones e inmigración en la España actual. Análisis de los cambios en el campo religioso. Recuperado de <http://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/54713/G34-2-05.RafaelBrionesGomez.pdf?sequence=1>

Cabrera, B. (2010). El islam como “producto etiquetado” en la fábrica mediática de noticias. Revista Pueblos. Recuperado de <http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article1792>

Capone, S. (2010). Religions « en migration » : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2010-4-page-235.htm>

Casani, A. (2016). Islamofobia en los medios de comunicación. Recuperado de <http://twistislamophobia.org/2016/08/10/islamofobia-en-los-medios/>

Casanova, J. (2007). La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2797485>

Carmen, M. Guardiola, A. Masanet, Ripoll E. (2008). Los matrimonios mixtos en España ¿espacios de construcción intercultural? Recuperado de <https://revistaobets.ua.es/article/view/2008-n1-los-matrimonios-mixtos-en-espana-espacios-de-construccion-intercultural>

Cebolla, H. y Requena, M. (2010). Marroquíes en España, los Países Bajos y Francia: gestión de la diversidad e integración (DT). Recuperado de http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/

Colectivo Loé. (2012). Crisis e inmigración marroquí en España 2007-2011. Recuperado de <https://www.colectivo.org/uploads/16ed2b9a5f0868dc55be62fa17d667ca48a97980.pdf>

Delgado Téllez, V. (2018). El “Pacto Antiyihadista” y las estrategias de lucha contra la “radicalización violenta”: implicaciones jurídicas, políticas y sociales 1 REIM N° 24 (junio). Recuperado de <https://docs.google.com/document/d/12uShf4Ed0Tl65EeaWngyiN-KOkTZ6a3lA4g7aiVufHco/edit#>

De Entrambasaguas Llaquet, J Ritos funerarios y cementerios islámicos en España, ¿un problema real? Recuperado de <https://docplayer.es/3322337-Ritos-funerarios-y-cementerios-islamicos-en-espana-un-problema-real-1.html>

El diario.es. Galaup. L. (26-03-2017). La asignatura Religión musulmana, ausente de los colegios españoles pese a que la ley la garantiza. Recuperado de https://www.eldiario.es/sociedad/religion-islamica-educacion-primaria_0_625387962.html

El Gnaoui, O. (2008). Dar al harb y Dar al islam, una lectura contemporánea (en árabe). Recuperado de <http://almultaka.org/site.php?id=636&idC=3&idSC=9>

El Habti Cheikh, A. (s/f). La situation des Imams en France. Recuperado de http://www.masjidepinal.fr/extern/docs/autres/Les_imams_de_France.pdf

El Hoy. A. A. (23-09-2018). Los musulmanes de la región son ya casi veinte mil, la mitad españoles. Recuperado en <https://www.hoy.es/extremadura/musulmanes-region-veinte-20180923200747-nt.html>

El Madkouri, E. M. (2003). La mujer árabe en la prensa española. Representaciones de un colectivo inmigrante. Recuperado de <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/viewFile/819/731>

El Parlamento Europeo. (2007). *L'islam dans l'union européenne quel enjeu pour l'avenir ?* (28 de septiembre) Département thématique Politiques structurelles et de Cohésion del Parlamento Europeo. Culture et éducation. Recuperado de [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2008/408495/IPOL-CULT_ET\(2008\)408495_FR.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2008/408495/IPOL-CULT_ET(2008)408495_FR.pdf)

Fábregues, Feijóo., S y Paré, Marie H. (s/f). El grupo de discusión y la observación participante en psicología Recuperado de http://femrecerca.cat/sfabregues/files/pid_00178038-3.pdf

Fregosi, F. (2005). Pour une réforme des imams de France. Recuperado de http://www.fondation-res-publica.org/Pour-une-formation-des-imams-de-France_a64.html

Fundación BBVA. (2018). Recuperado de (<https://www.fbbva.es/noticias/peso-los-extranjeros-la-poblacion-total-cae-196-pese-la-recuperacion-del-saldo-migratorio/>)

Garreta, B. J. (2000). Inmigrantes musulmanes en Cataluña. *Revista internacional de Sociología*. Vol. 58 (25), pp. 151-176. Recuperado de <http://www.fes-sociologia.com/files/congress/11/papers/2156.doc>

Gil, Flores J. (1993). La metodología de investigación mediante grupos de discusión. Recuperado de https://gedos.usal.es/jspui/bitstream/10366/69434/1/La_metodologia_de_investigacion_mediante.pdf

Haddad, M. (2003): Reseña del libro de Vincent Geisser: La nouvelle islamophobie. Ed. La Découverte. Col sur le vif. Paris disponible. Recuperado de <https://assr.revues.org/3524>

Harrami, N. (2004). Conductas religiosas de la juventud musulmana Menos practicantes que sus padres, los jóvenes reivindican su pertenencia musulmana, pero desarrollan nuevas actitudes hacia lo religioso. Recuperado de <https://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxiu-adjunts/afkar/afkar-idees-3/Harramiespanol.pdf>

Harrami, N., Lahlou, M y otros. (2011). Mobilité internationale et recomposition des sociétés locales Anthropologie comparée de deux vagues migratoires dans le Tadla au Maroc Noureddine Harrami Ed. Association Marocaine d'Etudes et de Recherches sur les Migrations (AMERM). Recuperado de <http://amerm.ma/wp-content/uploads/2014/02/Mobilite-internationale-et-recompositions-des-societes-locales-Anthropologie-comparee-de-deux-vagues-migratoires-au-Maroc-2011.pdf>

Informe la inmigración en España: Efectos y oportunidades del Consejo Económico y Social de España. Recuperado de <http://www.ces.es/documentos/10180/6053176/Inf0219.pdf>

Keller, N. (2006). Los significados de la palabra Sunna en diferentes contextos. Recuperado de <http://nuevos-musulmanes.blogspot.com.es/2016/05/los-significado-de-la-palabra-sunna-en.html>

Khachani, M. (2004). ¿Por qué emigran los jóvenes marroquíes? Recuperado de <https://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxiu-adjunts/afkar/afkar-idees-3/Khachaniespanol.pdf>

Koubanioudakis, D. (2009). Etude exploratoire sur l'actualité du mauvais de l'œil et l'envie, memoria presentada en l'université de Québec á Montréal. Recuperado de <https://archipel.uqam.ca/2231/1/M10969.pdf>

Lacomba, J. (2000). La inmigración musulmana y el islam institucionalizado: La figura de los Imane inmigrados. Recuperado de <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/4454/4270>

Lahlou, Mehdi. (2005). Les migrations irrégulières entre le Maghreb et l'union européenne : évolutions récentes. Ed. Institut universitaire européenne RSCAS. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/45673993.pdf>

L'Europe face au fait migratoire (2011), *Revue Oumma .com* n° de 25 de abril de 2011

L'HOMME (2009), n° 9, en <https://journals.openedition.org/lhomme/22081>

LLorent Bedmar, V., y Terrón, Caro T. (2013). La inmigración marroquí en España: Género y educación. Recuperado de <http://dadun.unav.edu/handle/10171/29563>. Recuperado de <https://eprints.ucm.es/49541/>

Mansour, M. (1992). Les oulémas et le makhzen dans le Maroc précolonial, recuperado de <https://books.openedition.org/iremam/2416?lang=es>

Martínez Miguelez M. (2005). El Método Etnográfico de Investigación. Recuperado de <http://prof.usb.ve/miguelm/metodoetnografico.html>

Messner, F. (2013). La formation théologique actuelle des cadres religieux notamment musulmans en France . Rapport sur la formation des cadres religieux musulmans. [Recuperado de http://dres.misha.cnrs.fr/IMG/pdf/rapp_messner_version_diffusion.pdf](http://dres.misha.cnrs.fr/IMG/pdf/rapp_messner_version_diffusion.pdf)

Metroscopia. (1998/99). Valores, Actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Recuperado de <http://www.interior.gob.es/documentos/642317/1201485/Valores%2C%20actitudes+y+opiniones+de+los+inmigrantes+de+religi3n+musulmana+%28NIPO+126-11-022-1%29.pdf/0bf98a9b-bd97-490f-8e53-0e6885a34e>

Michaux Bellaires, E. (1909). L'organisme marocain in - 1909 , in R.M.M. IX, p. 1-43

Michel, L. (2015). Migration et adictions: aspects cliniques, recuperado de <https://www.cairn.info/revue-l-information-psychiatrique-2015-1-page-21.htm?contenu=resume>

Midech, J. (2011). Jeunes Marocains de l'étranger, ce qu'ils pensent de nous... Vie Eco. Recuperado de <https://www.lavieeco.com/news/societe/jeunes-marocains-de-letranger-ce-quils-pensent-de-nous-20101.html>

Mills, A. E. (2008). L'islam á la télévision, les étapes de la médiatisation. *Cahiers de la Méditerranée* 78/2008. Recuperado de <https://cdlm.revues.org/4308>

Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación: (2018). Las migraciones en África. Recuperado de ww.exteriores.gob.es/Portal/es/PoliticaExteriorCooperacion/Africa/Documents/20180724_ARTICULO.pdf

Morell, B. A. (2005). El papel de las asociaciones de inmigrantes en la sociedad de acogida cuestiones teóricas y evidencia empírica. *Revista Migraciones*. Recuperado de <http://revistas.upcomillas.es/index.php/revistamigraciones/article/view/4219>

Moreras, J. (2014). Musalás, Mezquitas y Minaretes: Etnografía de las Mezquitas en Europa. Recuperado de

<http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=109&hash=f404fd2e74e10cf6a904e95f11b712d8>

Moreras, J. (2006). La figura del imam en un contexto migratorio. Recuperado de https://www.cidob.org/content/download/9104/92124/version/.../19_figura_imam.pdf

Moreras, J. (2005). ¿Integrados o interrogados? 2005: La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha. Recuperado de <https://www.um.es/campus-digital/Libros/textoCompleto/la%20condicion%20inmigrante/LA%20CONDICION%20INMIGRANTE%20cap13.pdf>

Morera J (1999): musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias Fundación CIDOB. Recuperado de <https://www.files.ethz.ch/isn/145638/Musulmanes%20en%20Barcelona.pdf>

Moreras, J. (2006). Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate. Recuperado en <http://www.mitramiss.gob.es/oberaxe/ficheros/documentos/MigracionesPluralismoReligioso.pdf>

Ortega, Olmos., Ortega, M E. (2007). El matrimonio entre musulmanes y cristianos REDC, 64. Recuperado de <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000029598&name=00000001.original.pdf>

Odgers, Ortiz O. y Ruiz Guadalajara, J C. (2018). Migración y creencias: pensar las religiones en tiempos de movilidad. Recuperado de https://www.academia.edu/291647/Migracion_y_creencias_pensar_las_religiones_en_tiempos_de_movilidad

Pew Research Center (2018). The Age Gap in Religion Around the World. Recuperado de <https://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/>

Piquer, Martí S. (2015). La islamofobia en la prensa escrita española: aproximación al discurso periodístico de El País y La Razón. Recuperado de <http://dirasathispanicas.org/index.php/dirasathispanicas/article/view/34/htm>

Poncini, H. (24-04-2028). La población extranjera en España aumenta por primera vez desde la crisis. El país. pp. 1-2. Recuperado de https://elpais.com/politica/2018/04/24/actualidad/1524564519_812661.html

Prencipe, L. (2012). La religion des migrants, élément de cohésion sociale. Recuperado <https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2012-1-page-101.htm?contenu=resume>

Rachik, H (2016): islam marocain? De la generalización en Geertz, PP. 525-539. Recuperado de <https://books.openedition.org/cjb/842>

Rachik H. (2016). La çalat (prière). Objet de recherche indésirable ? en L'esprit du terrain. Recuperado de <https://books.openedition.org/cjb/844>

Ramadan, T. (2016). Identités multiples: d'abord français ou musulman? En site oficial de Ramadan. Recuperado de <http://tariqramadan.com/>

Rhani, Z. (2009). Le chérif et la possédée. Sainteté, rituel et pouvoir au Maroc *Revue L'Homme*. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-l-homme-2009-2-page-27.htm>

Rodriguez. B. S. (2004). Estudios de Antropología de la religión en España https://www.academia.edu/10844262/ESTUDIOS_DE_ANTROPOLOG%C3%8DA_DE_LA_RELIGI%C3%93N_EN_ESPA%C3%91 PP. 288-350.

- Roux, J. P. (2009). L'islam des partisans d'Ali : le chiisme. Recuperado de http://www.clio.fr/bibliotheque/l_islam_des_partisans_d_ali_le_chiisme.asp
- Rumbaut, R. (1004). "Ages, Life Stages, and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States. Recuperado de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1887924
- Ruiz, de A. C. J. (2015). Islam, terrorismo y medios de comunicación. Recuperado de http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2015/DIEEEO83-2015_Islam_Terrorismo_MediosComunicacion_J.Azcarate.pdf
- Ruiz, R. (2017). El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la Historia y la memoria. Pasado y Memoria. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6130425>
- Santamaria, E. (2002). La incógnita del extraño una aproximación a la significación sociológica de la inmigración comunitaria. En Piquer. M. Recuperado de en <://dirasathispanicas.org/index.php/dirasathispanicas/article/view/34/html>
- Secretaria de Estado De Migraciones (31-12-2018). Recuperado de <http://extranjerios.mitramiss.gob.es/es/Estadisticas/operaciones/con-certificado/index.html>
- Segura i Mas, A. (2002). Aproximación al mundo islámico desde los orígenes hasta nuestros días. Recuperado de <http://www.editorialuoc.cat/aproximacion-al-mundo-islamico>
- Semmami, S. (2017). Tras los atentados de Barcelona el yihadismo en España plantea nuevos interrogantes. Recuperado de http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2017/DIEEEO125-2017_YihadCataluna_Salma_Semmami.pdf
- Stehly, R. (s/f). La sunna et le Hadith. Recuperado de <http://stehly.chez-alice.fr/nouvelle31.htm>
- Tarré, S. Ch. (2006). Los ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/11499795.pdf>
- Tarrés S, Adriana, S., Moreras, J y Neus, J. (2012). Migrar, Morir, ¿Retornar? Un programa de investigación sobre la muerte en contexto migratorio VII Congreso Migraciones Internacionales en España, PP. 1-14. Recuperado de http://www.nadiesinfuturo.org/IMG/pdf/TARRES_S.pdf
- Tersigni, S. (2001). Honneur maghrébin , différence culturelle et intégration
- Vaquero, Pérez.. C. (2015). Mezquitas y Derecho: El ejercicio de la religiosidad musulmana en el contexto español de identidad católica. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales* (67), pp. 96-114. Recuperado de <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/vaquero1.pdf>
- Variations sur quelques mots/maux des sciences sociales, PP. 55-65. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2001-4-page-55.htm?contenu=resume>
- UCIDE. (2010). *Estudio demográfico de la población musulmana, explotación estadística del censo de los ciudadanos musulmanes en España* referido a la fecha del (2011). Recuperado de <http://hazteoir.org/sites/default/files/upload/estademografico%20poblacion%20musulmana%20HO%20febrero%202011.pdf>
- Vicente S (16-08-2018): *Es Cataluña más islamófoba después de los atentados?*. Catalunya plural. cat. Recuperado de <http://catalunyaplural.cat/es/tag/atentados-terroristas>

Villa, L. (12-04-2018). El tirón de la carne halal dispara el sacrificio de animales sin aturdimiento en España. El diario Público, pp. 1-4. Recuperado de <https://www.pUBLICO.es/sociedad/maltrato-animal-tiron-carne-halal-dispara-sacrificio-animales-aturdimiento-espana.html>

Tozy, M. (2009). L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation, *Revue internationale de politique comparée* 2009/1 (Vol. 16), pages 63 à 81.

Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2009-1-page-63.htm#no6>

Wikipedia. (11-06-2011). Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Sunismo>

Ziou, A. (2016). Moussem et festivals au Maroc : entre dépossession et récupération culturelle d'un espace du commun. Recuperado de https://www.academia.edu/25783704/Moussem_et_festivals_au_Maroc_entre_d%C3%A9possession_et_r%C3%A9cup%C3%A9ration_culturelle_dun_espace_du_commun

https://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/afkar/afkar-12/Imames_Europa_Jordi_Moreras_afkar12.pdf

Zapata, B. R. (2012). *Elementos para un enfoque europeo de la inmigración y la ciudadanía*. Recuperado de <https://aulaintercultural.org/2011/02/08/elementos-para-un-enfoque-europeo-de-la-inmigracion-y-la-ciudadania/>

7 ANEXOS

ENTREVISTAS A LOS FIELES

(INF 1): 48 años licenciado en Derecho, comerciante 11 años de residencia en Almendralejo España:

Marabutismo: Respecto a los mausoleos eran solamente buena gente piadosa que la gente les honorifico después la población siguió visitando estos sitios sagrados para recibir su bendición. Ahora no estoy de acuerdo con lo que se está haciendo ahora con estos sitios que se han convertido a lugares de brujería y trance etc. Lo que se hacía en el marabú era entrar al lugar para rezar un rato y esta, eso lo nos enseñó la religión.

Mawassim: En cuando a la fantasía y el mussem me acuerdo en mi tribu “Beni Meskin” era famosa por su caballería. Luego llego un tiempo que desapareció este fenómeno hasta los años 90 que emergía otra vez hasta el punto de que todo el mundo quería tener un caballo. Me acuerdo que hubo un notable de la tribu que se llamaba “Weld el arrag” que era Jeque de la tribu. Fue a un mussem de Settat de “Sidi Laghlimi” cuando el grupo “serba” corría delante de los notables las autoridades etc. un caballo gusto a un CAID, éste pidió al dueño que se lo vendiera Wald Al Arrag cuando se enteró de la noticia se cabreo y se enfadó y reprocho al dueño el hecho de haber aceptado la oferta del Caíd y le dijo si le faltaba para comer y reprocho al temible Caíd el gesto diciendo que el cabello tiene que estar con la persona que sabe montarlo y no cualquiera. Quiero decir con ello que el valor del cabello era muy importante que uno pueda pasarlo muy mal pero no podía vender el caballo. Se lo digo porque soy originario de la región y hubo grupos de caballería de clanes de Beni Meskin como “krakra” “Wlad Bou Ali” etc. y cada clan se enrolaba de su tropa, pero a partir de los años 80 desapareció este fenómeno por motivos de sequía y falta de recursos económicos porque mantener a un caballo es muy costoso. Por ello el único clan que siguió corriendo era la krakra y actuaban solamente en el mussem de sidi musa ben Karkour, así como ocasiones nacionales como la fiesta del trono o la boda de la hija del Rey Hassan segundo en Marrakech. Eran los únicos que representaron a toda la región de Beni Meskin. Llegando los años 90 todo el mundo quería tener caballo, pero ya no tenía aquel significado de antes, porque en otra época poseer un caballo como si tuviera ahora un coche porche u otro de alta gama, o sea poseer un caballo era signo de riqueza. Además, que casas que tenían caballo era una casa de honor, la acudían los pobres para pedir ayuda o limosna o comida porque posea la Baraka. Ahora cualquiera quiere tener un caballo, aunque la fuente del precio o el dinero de la compra son ilícitos.

Zawaya: En cuanto a las zawaya se sabe de sobra que en la historia de Marruecos tuvo un papel político y ahora mismo como vemos todos los días en la televisión estatal están incentivando mucho la vuelta de las zawaya y sobre todo la sufí para combatir el islam original. Yo me acuerdo que había gente en mi aduar que aprendió el Corán solo escuchando sin saber leer ni escribir a través de la zawiya de mi aduar sidi Ali Ben Brahim que aterrizo en Beni Meskin antes que le echara Francia para refugiarse en el Atlas. La gente de Beni Meskin le siguió hasta su nuevo alojamiento para visitarle. O sea que la zawiya de antes formaba a los Ulema a los tolba etc. ahora ya no.

Brujería: La magia si existe

Satanismo: El demonio o ibliss si existe porque viene en el Corán.

El Mal del ojo: (Después de una larga risa a carcajadas del grupo algunos comentaron que no temen el mal del ojo porque no tienen nada ni bienes ni fortuna para atraer el mal del ojo y la envidia de los demás). Yo sí creo en el mal del ojo por ejemplo desde que tuve el cuarto hijo ya no saco mucho a mis hijos fuera a jugar para evitar el mal del ojo te dicen mira cuantos niños tiene etc. y eso

trae el mal del ojo. Esto no me pasa a mí solo sino a muchos marroquíes Otra cosa que el mal del ojo no viene obligatoriamente de la otra parte sino tú mismo puedes dañar a ti mismo. Por ejemplo, al mirarte en el espejo y te gustas tienes que decir que dios me proteja el mal del ojo existe en todas las partes del mundo.

La Mezquita: Existe una junta directiva de la mezquita que gestiona todo. La mezquita es un lugar de oración. La mayoría de los musulmanes aquí dicen que necesitan Mezquita para poder enseñar a los hijos el árabe y la religión. Este interés empiezo últimamente con la reagrupación familiar porque la primera generación era analfabeta. Entonces la mezquita es para rezar las cinco oraciones del día, aunque la gente solamente reza dos veces en la mezquita por el trabajo. El proyecto de la mezquita no tiene éxito. Todo se basa en el dinero si tú tienes dinero todo el mundo te respeta y puedes hacer lo que te da la gana, aunque reces a la dirección del oeste.

Imán: Antes de todo nosotros en Almendralejo tenemos dos mezquitas, una mezquita tiene Imán y otra no solo tienen a voluntarios y esto tiene que ver con los recursos económicos. El papel de Imán es guiar a los musulmanes a la hora de rezar y también cuidar de la mezquita a parte de la función de la junta directiva., tiene que animar a la gente a visitar a los enfermos a curar a la gente. O sea, el papel del Imán es muy claro e importante. El Imán que tenemos es una persona normal, no tiene formación adecuada. Solo sabe de memoria el Corán y lo traes a la mezquita sin garantías si va a salir buena o mala persona (moisés o faraón).

Alimentación: Si como dijo Imad se compra de la carnicería musulmana. Antes si cuando no había carnicerías la gente recauda dinero y compraba corderos o vacas y lo mataban de la manera musulmana y lo repartían entre ellos. A mí me contaron los que llegaron los primeros en el pueblo que también compraban la carne del súper mercado justificando ello con “la comida de la gente del libro es válida también para nosotros”. Entonces como me lo conto un hombre religioso y piadoso (que portaba el libro de dios) que buscaban lo primero la gallina en el campo o el cordero, si no encontraban nada accedían al supermercado. ¿En cuanto a los ingredientes si llevaban cerdo o no? No buscamos los orígenes del producto o el proceso de fabricación porque la responsabilidad ante de Allah lo asumirá el vendedor o el proveedor.

Asociacionismo: Tú has vivido con nosotros varias experiencias lo que aquí en Almendralejo es que pongo como miembro en la junta directiva si eres un seguidor de los presidentes no críticos. Si ya empiezas a molestar la tribu te echa porque aquí hay lobbys. Te cuento mi experiencia con las asociaciones religiosas, una vez que piden el favor de montar una asociación y te pongas a trabajar o sea organizar una excursión para los niños o invitar a alguien para que de una charla lo primero que te encuentras y te pone el palo en la red son aquellos que te animaron a montar la asociación. Otra cosa es que mandaba en la asociación no son los miembros de la junta directiva sino las personas pudientes, aunque analfabetos del pueblo porque son los más que aportan a la mezquita. En contra de la opinión de Azzeddine Ameer reconoce que había apoyo y subvenciones por parte del Estado en los años 2002/2003 hasta 2006 pero se lo han quedado estos de la junta.

La muerte como preocupación: Está siempre presente en nuestra mente y el tema de la repatriación de los cadáveres la gente está cada vez más sensibilizada y pagan un seguro a través del banco popular marroquí etc.

Medios de comunicación: Desde el primer momento del establecimiento en extranjero, lo primero que hace uno siendo soltero o con familia es buscar y poner la parabólica para quedarse conectado con el país de origen. Ver conciertos, canciones populares etc. Además de ver los otros canales árabes y ya al final los canales españoles. Yo en mi caso veo solamente los canales árabes y religiosos como ARRISALA e IKRAE, y así cambiando con el mando lo que te guste. Es una preocupación de todo inmigrante cuando está fuera de su país, busca los canales de su país y de su cultura para recompensar este vacío. Como vivo en familia, veo lo primero por este orden, las noticias de Marruecos, Al Jazeera y luego los canales españoles, los informativos y el deporte. En cuanto a las películas no las veo para evitar cualquier escena obscena estando con los hijos. Si hubiera una tensión con los hijos cuando tú quieras ver los informativos tu hijo te pide dejarlo ver los dibujos animados. A pesar que

tiene su TV en su habitación prefieren estar contigo en el salón. Hay pelea sobre el mando, pero yo lo organizo todo. A la hora de estar solos (los hijos) en casa ven solamente los dibujos animados.

La enseñanza de la religión en la escuela pública: Es muy importante porque vivimos en una sociedad peligrosa en cuanto a la educación de los niños. Además, he vivido experiencias de otras familias y he visto el resultado como el caso de Hassan. Lo que intento hacer enseñándole la religión es para blindarle cuando de mayor puede intentar protegerse de los valores de la sociedad de acogida y conservar su identidad...

La relación con las Instituciones públicas: Es muy positiva y muchos de nosotros siguen viviendo aquí por el trato administrativo respecto a las ayudas la buena atención etc. Si hay un defecto en esta sociedad consiste en la educación de los hijos lo recompensa la ventaja de la A administración pública sobre todo la salud. El problema está en nosotros que no tocamos a sus puertas como sociedad civil.

La relación con los vecinos: En cuanto a la vecindad como vecinos y como mezquita antes de todo hemos de saber que deberíamos estar conscientes de nuestro estatus como extranjeros porque desde el principio tiene que saber que todo el mundo se fija en ti. Nosotros entonces tenemos que dar el ejemplo y buena imagen.

El peregrinaje a la Meca: Es una obligación tengo la intención de hacer el peregrinaje me falta solo el dinero.

El matrimonio o noviazgo mixto: Estoy en contra de que una paisana mía se casa con un cristiano porque no lleva a nada y mucho menos en el caso de mi hija

Las preocupaciones de la crisis económica: Me acuerdo cuando llegué en 2005- 2006 la gente gastaba y los bares siempre llenos, pero a partir de 2008 ya se notó la crisis, aunque ésta ha llegado tarde a Extremadura porque la vida aquí es muy barata. Al contrario, en el norte se ha tocado profundamente desde el principio como Valencia Cataluña los desahucios. Aquí no a pesar de la crisis los mercadillos seguían funcionando. Pero a partir de 2015 ya se notó la crisis y llego al extremo. Ahora luchamos solamente para comprar patatas y zanahoria. Otra cosa nosotros los marroquíes estamos acostumbrados a vivir la crisis, vivíamos con el mínimo 10 personas pueden vivir con pan seco y una tetera de té. No estamos acostumbrados a l lujo y la vida cómoda. Hay otra cosa que hay personas que han llegado a tener ahorros y tener casas en Marruecos, pero no dicen nada. Ello se achaca a la envidia para no enseñarte de donde compra la mercancilla o como llego a tener dinero y éxito en su vida migratoria y también para evitar el mal del ojo.

(INF 2): 44 años de edad peón agrícola tiene Bachillerato lleva 9 años de residencia en España.

Marabutismo: No estoy de acuerdo del hecho que la gente tome al wali o el santo como icono y ejemplo.

Mawassim: lo más importante es el ambiente familiar cuando toda la familia lo vive de manera colectiva. Las tiendas, las cafeterías donde se sirve el té y los churros y carne asada. Además de encontrar a amigos y familias que llevas años sin verlos. Antes el mussem era mucho mejor que ahora que ya ha perdido su alegría o su "sabor". Me quedaba 3 0 4 horas viendo la caballería, es me gustaba mucho.

Zawaya: todo ha cambiado, los ritos de antes ya se mezclaron con la brujería etc. la única zawiya que conozco es la zawiya wazzaniya donde no se practica la brujería sino solo se lee el Corán. Ahora todo ha cambiado hasta como dijo Ameer sidi Ali Ben Brahim ya se ha cambiado a un mussem y perdió su originalidad.

La magia Si existe

El satanismo: El demonio o Satán si existe porque viene en el Corán.

La Mezquita: Para mí la mezquita es un lugar de espiritualidad y oración y para poder rezar colectivamente. Para nosotros aquí nos rezamos solo la oración del maghrib y al icha porque el resto del día la gente no puede por el trabajo. Si hay gente con coche si puede rezar la primera oración a las 5h o 6h al fajr pero yo no puedo porque no tengo coche.

El asociacionismo: Existen 3 o 4 cuatro pero la mayoría de los miembros de la junta directiva suelen ser de la misma familia y montan una asociación para sus intereses personales.

La muerte como preocupación: No tengo esta preocupación, porque la muerte es cosa del destino y de Allah, pero no me gusta que me entierren aquí, en la tierra cristiana.

Los medios de comunicación. Cuando vivía con mi mujer y mi hija sí, ahora estoy separado veamos un poco de todo Concierdos marroquíes, noticias y dibujos animados.

La enseñanza de la religión en la escuela: Para mí hay que enseñar lo primero el árabe a los 4 o 5 años a niño y algunos versículos del Corán y ya cuando llegue a la adolescencia déjalo en manos de Allah porque tú no puedes adivinar lo va a ser de mayor. Esa es la base.

La relación con las Instituciones públicas: No hay problema al revés hay atención al inmigrante el problema está entre nosotros. Nos falta un poco de integración de nuestra parte.

La relación con los vecinos: Hay que dar buena imagen y respetar las normas de convivencia. Al principio siempre te evitan, pero poco a poco los niños empiezan a jugar entre ellos luego los padres se conocen entre ellos y empiezan a visitarte en tu casa etc.

El matrimonio mixto: En cuanto a la relación de mi hija con otro tiene que ser musulmán o nada

(INF 3): 35 años de edad estudios primarias, peluquero, 17 años de residencia en Almendralejo.

Marabutismo: En mi época de infancia era todo bueno se hacía la cosa de manera sana, sin embargo, actualmente todo ha cambiado hasta el punto de que estos sitios se convirtieron a lugares donde se practica la prostitución y tomar alcohol. Además, se asocia al santo con Allah y esto ya no gusta. Ahora la cosa ha cambiado mucho llego gente que no tiene nada que ver con esta tradición que no respeten el ritual y las normas por ejemplo montar el caballo corriendo en un estado de embriaguez. Antes el caballero antes de montar al caballo hacia la ablución...ya no existe una armonía entre el caballo y su dueño. Antes si el caballo se enfermaba el dueño le pasaba lo mismo ya no hay Baraka. Ahora hay chicas que participan en esto ya no es como era.

La Mezquita: Hay mucha discriminación y no hay un trato igual a todos los miembros. Por empleo sí y quisiera coger a algo o hacer algo en la mezquita sino yo pobre mi estatus social es bajo no me dejan sin embargo si alguien que aporta dinero y muy reconocido en el pueblo por su negocio puede hacer lo que le da la gana. En cuanto a la mezquita, cuando llegue de Italia en 2002 rezaba e iba a la mezquita, pero el cotillo me obligó a cortar por la raíz con la mezquita y dejar de rezar. Me acuerdo cuando vivía en Sardinia en Italia íbamos un grupo al bar en lugar de la mezquita hasta que un día un Imán empiezo a hablar con nosotros sobre las ventajas de la mezquita y llego a convencernos y habíamos cambiado el bar por la mezquita. Lo más importante es la manera de hablar ya no tiene el papel que desempeñaba antes debido a los responsables del lugar, ya no es un sitio acogedor donde iba la gente a encontrar a un hermano musulmán para ahogarse y conocerse etc. el proyecto de la mezquita no tiene éxito (risa lo dice con un poco timidez). La mezquita para mí es un lugar de espiritualidad yo no rezo, rezaba ahora ya no. La mezquita en el extranjero tiene mucha importancia es donde se encuentra uno con sus hermanos musulmanes para poder contar sus problemas y las dificultades de la vida, o sea para desahogarse, pero ahora en la realidad no juega este papel porque, aunque quisieras contar tus problemas a los hermanos nadie te cree. Es la mezquita donde tenemos que acudir en el extranjero. Cuando estuve en Italia me acuerdo que los cristianos acudían a la iglesia y le trataban bien al contrario nosotros no al acudir a la mezquita no querían saber nada de ti. Por ello actualmente las mezquitas están desiertas porque los responsables no cumplen con sus obligaciones (el resto lo confirman) como se puede entender que tu entender la mano a un hermano musulmán y la rechaza.

El mal del ojo: El mal del ojo sí existe (risa colectiva) porque toda la gente si le pasa algo malo le achaca al mal del ojo

Zawaya: Las zawaya tuvieron un papel importante por empleo acoger a los transeúntes. No estoy de acuerdo de los aspectos o la vestimenta de los responsables de estas zawaya por empleo llevar un collar gordo en el cuello etc. esto es un teatro porque esta persona a lo mejor no domina ni conoce las bases elementales del islam.

La brujería y el “ar”. Si existen

Las asociaciones: No existen

Imán: Creo que no juega su papel como debe ser porque la culpa la tiene la junta directiva que elige al Imán o al perfil del Imán a su medida si no. El Imán hace caso a la persona con peso y estatus en el pueblo discrimina a los creyentes. El Imán tiene que ser neutro además que tú no puedes acceder al Imán porque la junta no te deja acercarse a él para poder evaluarlo y conocerle mejor. Resumiendo, el Imán Lo elige los que mandan en la mezquita porque les va a hacerles caso omiso y está.

Los alimentos: Hay productos que se compran del supermercado, pero otros como la carne es imposible, se compra de la carnicería musulmana

Los medios de comunicación: En cuanto a la TV, yo soy soltero, llevo más de dos años sin ver la TV solo Internet para ver el deporte y por internet puedes buscar cualquier cosa del futbol, religión noticias todo está en (internet) pero veo mucho al futbol.

La enseñanza de la religión: La responsabilidad de la educación de los hijos también es responsabilidad de las asociaciones no cumplen con sus papeles al respecto. Hay que enseñar el árabe y la religión a los niños, yo conozco a familias y chicos con la edad de 20 años y no saben nada sobre su país Marruecos. Entonces como te va seguir tu hijo en tu cultura es un papel de las asociaciones.

El peregrinaje a la Meca: Si, inchallah

El crisis económico: Desde que llegue a España no he parado de hablar de la crisis hasta hoy día.

(INF 4): 49 años de edad parado, sin estudios 17 años de residencia en Almendralejo

Marabutismo: Los awlyas o santos eran buena gente. Antes la gente visitaba a los santos para comer y pasarlo bien ahora no la gente visita al santo y mata un sacrificio para pedir algo al santo muley Bouaza o...algo que es imposible porque el único que puede dar algo es Allah sin embargo el santo es una persona más que era miedosa y del bien y esta. Ya murió y esta.

Zawaya: Ni idea, nunca pise una zawya, pero las zawayas han violado las normas de antes ahora todo se ha mercantilizado, los responsables de la zawiya alquilan en subasta a los mussem de la zawiya por 30 0 40 millones de dírhams para poder a su vez alquilarlo a comerciantes etc.

Mawassim: Nosotros tenemos un santo que se denomina sidi Kacem que visitábamos matando un animal como sacrificio, familias enteras iban a asistir y visitar al mussem 3 días incluso mi familia, la casa se quedaba vacía, hubo fantasía ahora se nota el cambio, la falta de respeto a estos sitios todo se ridiculizo. La fantasía que era un espectáculo esencial en el mussem ya no porque el valor o el significado o la concepción que tuvo la gente del caballo ya no existe, ha perdido mucho de su valor. Me acuerdo todavía que hubo un miembro de nuestro aduar o tribu que quiso vender su caballo de fantasía, cuando se enteraron algunos miembros de la “yamaa” se presentaron para hablar con él para que no vendiera su caballo y se lo reprochó la decisión. La fantasía era una tradición que se heredaba de padre a hijo ahora ya no. Para tener una idea de la importancia del caballo en la casa a la gente antiguamente cuidaba mucho a los caballos hasta el lujo de que le daban almendras como pienso con lo caro que era este alimento. Para mí no hay problema que hubiera chicas corriendo con caballos porque en la época del profeta hubo chicas que montaban los caballos. El MUSSEM. Si es algo importante y arraigado en nuestra psicología hasta que cuando llega la fecha de mussem, sidi Rahal en nuestro caso, te pones en piel de gallina y algunos se ponen enfermos si no asisten al mussem.

El Ar: El “ar” no creo en ello, pero lo considero como si fuera un respeto a la persona que te bien supliendo o rogando algo una petición etc. En CUANTO A LA MAGIA SI EXISTE

El satanismo: El demonio si existe porque viene en el Corán

El mal del ojo: Existe, pero hay que achacarlo las personas. Por ejemplo, si te pasa algo malo en tu vida lo achacas a fulano o mengano. Aquí en el extranjero (risa colectiva) no existe el mal del ojo porque los cristianos no lo tienen, solo los moros y los musulmanes (risa).

La Mezquita: (Al preguntar sobre la mezquita todo el mundo con risa esta es la pregunta que no queremos en broma pero que conlleva miedo por la policía y el terrorismo etc.). La mezquita ha perdido mucho de su esencia todo se basa ahora en lo material, el dinero. El cotillo cuando uno se

dirige a la mezquita para rezar escucha comentarios como por ejemplo “mira has viste que está rezando, pues solo ayer estaba borracho”. Deje de ir a la mezquita por motivos igual que Imad de la mala gente de la junta. Hay algunos que consideran la mezquita como si fuera su coto o su casa y no la casa de Dios. Por ejemplo, las llaves de la mezquita dan una copia a algunos y otros no los que tienen la llave hacen lo que les da la gana con la mezquita la han convertido en almacén de chatarra y cuando te dejan la llave algunos se oponen y te tachan de borracho.

Asociacionismo: Las asociaciones se montan o se crean para explotar y robar a la gente por empleo darme de alta en un trabajo y luego me pagas 600 o 700 euros por no sé cuántos días de trabajo. Así funciona las asociaciones se crean a costa de la gente de a pie y todos los asistentes aquí y ahora lo saben. Hay asociaciones con una persona sola en la junta directiva la utiliza para beneficios propios. Hay gente con dificultades económicas que pagan a la mezquita 1000 euros para contratarle como trabajador y dormir en la mezquita. Yo llevo 17 años aquí y sé de qué hablo.

El Imán: Lo que he observado yo es que el Imán suele agarrarse a la gente adinerada como los comerciantes y no hace caso a los pobres, o sea todo se basa en el dinero.

La muerte como preocupación: Me da igual donde me muero y mejor, (bromeando entre risas), que me entierren aquí. Creo que el cementerio cristiano es más limpio que la musulmana.

Los medios de comunicación: En mi casa existe una pelea sobre la Tv entre mi mujer mi hijo y yo. Mi hijo tiene 25 años y no ve nunca a los canales árabes por el problema del idioma. En mi caso veo las noticias de Marruecos y de aquí. Si veo la TV española es porque me preocupa más la crisis, las ofertas el trabajo (entre risas)

La enseñanza de la religión en la escuela: La enseñanza de la religión es muy importante si no tu hija “se te va de la mano” como en mi caso cuando llego a los 18 años ya no se puede borrar lo que aprendió en la calle y la sociedad. Olívate de la educación de los padres porque no es igual aquí que Marruecos en el país sin mi acuerdo ante cualquier conflicto con tu padre te cogía el padre y te daba un palizón sin problema, algo que tú no puedes hacer con tu hijo por la Ley y la denuncia y la cárcel. En mi caso las Leyes de este país no me dejaron educar a mi hijo como me gustaría

La relación con las Instituciones públicas: Es muy buena y gracias a ella que estoy aquí. Mira mi ejemplo no estoy haciendo nada en el paro y gracias a dios vivo y no me falta nada.

El peregrinaje a la Meca: Si, si Dios quiere.

(INF 5): 38 años de edad estudios secundarios, comerciante 13 años de residencia en España.

Mawassim: Nuestro mussem lo coordinaba un profe universitario, Antes se organizaba las fiestas en los mawasim y las fiestas nacionales, por supuesto que el caballo era la corona del mussem. Mi padre nunca perdió esta tradición hasta el punto que cuando mudábamos del campo a la ciudad se lo llevo con él. Y tuvo problemas en este aspecto con los vecinos. Me acuerdo en mi infancia que el grupo de caballería de mi padre recaudaba dinero entre los miembros del grupo porque tenían que actuar en 5 mussem de la región Bayaad, Fkih Ben Saleh, etc... más las fiestas nacionales. Ahora el mussem ha cambiado mucho hay notables que gastan un dineral por aparentar

Zawaya: En cuanto a la zawaya lo que yo sepa era para enseñar el Corán y el Hadita. Ahora ya no, los responsables de las zawatyas ya no respetan esto, o sea que se han integrado en otros grupos “yamaa” de índole sufí etc. El mussem de la zawya en el sur al contrario de lo que decía Hassan sigue igual, el responsable es un profesor universitario que vela sobre los rituales etc. Me conto un amigo que visito una zawiya ahí que el profesor visitaba la zawya los fines de semana el viernes, sábado y domingo y no te dejan pagar o gastar nada todo, dieta y alojamiento, lo pagaba la zawiya. A veces se reunía ahí más de 100 personas.

La magia si existe

El satanismo: El demonio o satán también existe porque desde nuestra infancia escuchábamos por satán y que éste es la fuente del mal.

El mal del ojo si existe aquí más que Marruecos porque aquí si tienes éxito en tu vida o te vestes bien o compraste un coche seto te atrae todavía el mal del ojo

La Mezquita: La mezquita ha sido toda la vida un lugar de encuentro de información de política en el país, sin embargo, aquí en el extranjero ya no a pesar que siguen viniendo jóvenes, pero hay una persona por su afán de aparentar y presumir lo fastidia todo. Sabemos desde nuestra niñez que la mezquita es un lugar de oración es la casa de Dios. El problema de la mezquita no consiste en la mezquita en si sino en la persona. La mezquita ha perdido mucho de su valor. Antes no le interesaba abrir una mezquita porque eran temporeros ahora con el establecimiento de las familias ya existe el interés. Hemos de reconocer que hay algo que no funciona que detrás de la mezquita hay quizá intereses personales o presunción. La mezquita no son solamente 4 paredes sino como sabemos se hacía en la época del profeta y sus compañeros era un lugar donde se hablaba de la política de los asuntos colectivos de los musulmanes, la reconciliación de paz etc. Si hubiera una junta o un organismo oficial estatal que vele sobre la gestión de la mezquita estaríamos ahora en otro nivel. Ahora todos los que asumen alguna responsabilidad es para aparentar y buscar medallas. Además de los prejuicios si ha sido fumador y ya no o no rezabas y ahora si la gente sigue tratándote a base de tu pasado o sea la marginación y te juzgan por lo que hiciste antes. En cuanto al rezo voy todo el día a la hora de cerrar la tienda, solo al maghrib y al icha los viernes y las fiestas religiosas

El asociacionismo: Hay ausencia total por parte de las asociaciones musulmanas y también no hay ningún interés por parte de la Administración pública, ni subvenciones ni colaboración ni nada yo llevo 3 años en el pueblo y esto lo que he observado

El Imán: En cuanto al Imán debe ser enviado por algún organismo oficial como por ejemplo el Consulado con título o diploma y antes de contratarle tenemos que tener información sobre el para que haya consenso o no sobre el perfil. No como ahora lo contratas y ya luego empiezas a conocerle que te puede salir buena o mala persona y así se convierte en fuente de problemas y conflictos.

Los medios de comunicación: Yo veo un poco las noticias de marruecos y un poco los canales de religión y dibujos animados.

La enseñanza de religión en la escuela: Hemos de saber que la gran ocupación de cada uno de nosotros en el extranjero es la educación de los hijos. Uno intenta educarles en la cultura del padre porque a él no le paso nada y como sabemos ahora se ha abierto una ventana más peligrosa que es Internet y es muy difícil controlar a los hijos manejando internet. Si lo dejas a su bola que haga lo que le da la gana que sepas que ya has perdido el 90% de tu hijo. Hay que aprender de nuestra socialización en Marruecos como nos educaron nuestros padres hay que acercarse al hijo y enseñarle que es lo bueno y lo malo. Por empleo estos chicos de los atentados de Barcelona con 17 y 18 años si los padres tuvieron un control sobre sus hijos no estaríamos hablando ahora de estos hechos es la responsabilidad de los padres antes de todo. Hay que controlar los teléfonos y el internet de los hijos y hasta controlar lo que hace solo con internet en su habitación con quien habla hay que controlar. Yo personalmente lo dejo conectar una o dos horas al día por internet, pero a mi lado porque el hijo a partir de los 12 años ya se convierte a un amigo y sobre todo en la edad de la adolescencia.

El peregrinaje: La Meca es un pilar de los pilares importantes del islam me falta la capacidad económica.

ALMENDRALEJO II ENTREVISTA GRUPAL

(INF6): 32 años, Licenciatura en estudios islámicos, Master en Economía islámica, Doctorando, lleva meses de residencia en Extremadura

Mezquita: Nuestro concepto de la mezquita se explica primero por la herencia islámica de nuestros pasados y segundo por el fenómeno de la inmigración de la primera generación de los años 70 hasta 1992 que eran inmigrantes económicos que carecen de estudios. Dicha herencia y la falta de formación tuvieron una repercusión en la manera de vivir de los inmigrantes que se quedaron ensimismados sin poder integrarse en la sociedad. La Mezquita es concepto importante de nuestra cultura y religión que se hereda de generación en generación. Lo que caracteriza al colectivo marroquí es que cada vez que se juntas 3 o 4 abren una Mezquita que conservan a través del tiempo por ser núcleo de

reunión. La construcción o la creación de la Mezquita a base grupal o comunitaria es el fundamento de la permanencia de dicha Mezquita como fuente de cultura. Mientras dicho lugar esté basado en la solidaridad de la comunidad y el voluntarismo, o sea no depende de una persona le permite adquirir las condiciones de permanencia. Al contrario que nuestros países el Estado o la tribu que se encarga de la Mezquita. Aquí en el Extranjero los marroquíes cada uno aporta una cuota (shart) de 10 o 20 €. Si no se aporta esta cantidad al fondo de la Mezquita, el fiel que no lo haga se siente desprecio o humillación por parte de la comunidad por fallar y violar una norma heredada de generación en generación. Entonces la Mezquita va a seguir funcionando mientras siga esta norma. La extensión de este fenómeno de la multiplicidad de las Mezquitas en Europa es un signo de interrelación y mezcla de las culturas y entidades que puede tener unas consecuencias negativas como el partidismo o el tribalismo que consiste en que por ejemplo la Mezquita x o y es de Fulano o mengano y sus seguidores etc., por lo cual se convierte a objeto de monopolización por parte de algunos, ello va en contra de lo que hemos heredado de nuestros pasados, a saber que la Mezquita es un lugar de la comunidad. Creo que este factor va a ser motivo o causa de divergencias y conflictos en las Mezquitas en Europa en general y España en particular cuya comunidad musulmana vino a trabajar y vive en las periferias rurales y los pueblos por haber procedido de entornos y familias de agricultores, o sea del campo.

Marabutismo: Se le puede mirar desde tres ángulos: 1. Desde el sufismo, o sea los sufíes creen que el enterrado era un hombre piadoso, religioso, consciente totalmente como si fuera vivo etc. con lo cual puede satisfacer sus demandas, sus seguidores no aceptan que se ridiculice al marabú porque consideran como si se lo hiciera en presencia del santo 2. El Laicismo, considera que la persona una vez muerta ya es agua pasada hay que olvidarle y 3. Los moderados, consideran que la tumba o el marabú se deben respetar, pero no creen en la “baraka” o don o los milagros del santo. Todo el mundo trata el tema del Marabutismo desde estos tres niveles.

Mawassim: Es un fenómeno ilícito según el islam, se expande y está arraigado en entornos del analfabetismo que ignoran la religión.

Zawaya: Antes desempeñaba un papel positivo importante consistente en la enseñanza de la religión y la buena conducta. Actualmente creo que reformarlas para adaptarlas al espíritu del nuestro tiempo.

Sharaf o shorfa: Hemos de acordar que un día el profeta reunió a sus familiares más cercanos, Fátima, Hassan y Hussein y pidió a Alá que les bendijera. Después hubo mucha descendencia de aquellos que abandonaron la isla arábiga para establecerse en Marruecos y otros países. Hay doctos (Ulema) que se han dedicado en investigar la genealogía del profeta para conservar la línea pura de la descendencia de Mahoma. Personalmente no me extraña la existencia de los miles de shorfas porque el profeta les bendigo para multiplicarse. Todo país musulmán donde residen tiene la obligación de entregarle de la tesorería del país el 5% para poder representar de la mejor manera al islam y al profeta. Yo, respeto a los verdaderos shorfa siempre que fueran religiosos y piadosos si no pues son impios como los que combatieron al profeta.

Ulema: Yo, respeto lo que dijo Dios en el Corán respecto a esta categoría, o sea que Alá siempre tiene una gran consideración hacia los Ulema por sus conocimientos religiosos y por ser portadores del Corán etc. El profeta también vulnero a los Ulema y dijo que son los herederos de los profetas. Yo, respeto mucho a los Ulema por sus conocimientos y sus formaciones y no por su quehacer o su conducta. Lo que a mí me importa es su saber religioso, por lo cual toda la umma o comunidad musulmana tiene obligación de respetar a los Ulema.

Brujería: Existe porque viene citada en el Corán, aunque se considera conducta rechazada por el islam. Es obligación de todo musulmán reconocer la existencia de la brujería o la magia si no, no se consideran musulmanes porque niegan algo reconocido con argumentos en el Corán. Mahoma mismo ha sido víctima de la brujería. Por ello, es aconsejable, según el islam, matar al brujo antes que se descubra su identidad y sus actos. Mahoma dijo que para poner fin al brujo hay que darle un golpe con la espada. Al fin y al cabo, la brujería es una ficción, algo imaginario que no lleva a ningún lado.

Ar: Si existe, es algo parecido a la intermediación. Mahoma lo practico, pero no es obligatorio.

Satán: Es el personaje el más despreciado en el islam. Siempre busca a las buenas personas y no las malas porque éstos ya se identifican con él, o sea se portan igual. Elige a sus víctimas que suelen ser gente honesta, culta, piadosa etc. Utiliza a las mujeres y los niños, en el sentido de que provoca peleas entre los niños para fastidiar la buena relación entre los padres o los vecinos o el matrimonio, para llegar a sus objetivos. Lo hizo susurrando en la oreja de Adam a través de Eva. Es una criatura de Alá que existe mientras existe la humanidad, es producto de la cólera de Alá.

El Mal del ojo: Si creo en el mal del ojo porque lo reconoce el profeta mismo, pero no nos preocupa psicológicamente. Mahoma era de una belleza extraordinaria, su compañero Abu Baker también, el compañero Omar era muy fuerte y Ali era el mejor que sabía montar los caballos no les preocupo el mal del ojo porque el profeta nos surgió un versículo coránico para protegernos.

La sexualidad: Yo, sigo al respecto al profeta que Dios lo conserve en su paraíso, que nos dejó todo clarísimo como tenemos que hacerlo, así como sus esposas, que contaron la manera como se purificaba el profeta. Si cualquier musulmán no lo haga de aquella manera como si no hubiera purificado. No debe limpiarse duchándose sino respetando el rito estrictamente como nos lo explico Mahoma lavando o mejor dicho pasando las manos mojadas encima de la cabeza tres veces, luego los miembros, los brazos y los pies, la barriga etc.

El papel del Imán en el extranjero: El imán debe de desempeñar varios papeles porque es el que vela sobre la comunidad, es el guía del grupo, con lo cual los fieles están obligados a seguirle ciegamente en su manera de rezar en caso si lo hiciera sentado o de pie etc. Su papel también consiste en explicar y enseñar la religión musulmana a los fieles, así como la manera de portarse en la sociedad de acogida, si tienen que entrar a los bares o comprar de las carnicerías donde se vende la carne del cerdo o saludar a las mujeres dándoles besos o no, si tienen que fallar la hora de la oración sin justificación, además de controlar todo su grupo de fieles por sus nombres para preocuparse de ellos si alguien que ha fallado una oración está enfermo o le ha pasado algo porque el profeta lo hacía con sus seguidores también. Todo ello más enseñar a los musulmanes sus culturas para que se mezcle con la del país de acogida, aconsejar a los fieles que no traten a los infieles de la misma manera que traten a sus hermanos porque el buen musulmán no debe de beber en recipientes de oro o de plata, tampoco llevar, comprar o beber alcohol o comer cerdo. Otro papel que debe de cumplir el Imán es intermediar entre los musulmanes en caso de conflictos, tratar a los musulmanes por igual sin ningún tipo de discriminación por la riqueza o la pobreza etc., enseñar a los niños la religión de manera pedagógica para hacerles querer el islam.

La alimentación: En occidente yo no como nada antes de leer la composición de los ingredientes, si he entendido el contenido como, si no, lo dejo, sobre todo las carnes y las grasas. Ahí donde está el problema. Al contrario de otros productos como los huevos, el pescado, la verdura etc. no presentan ningún problema. Si no encuentro a una carnicería Halal en un país occidental me conformaría con los huevos y esta. También se puede comer carne de un animal matado por un judío porque los judíos, al contrario de los cristianos, respetan los ritos de la matanza conforme a su religión. Nosotros podemos comer carne de animales matados por judíos o cristianos siempre que lo hagan estrictamente conforme al rito religioso y fuera practicante, o sea que va a misa etc., no bebe alcohol. Como nosotros tenemos a laicos musulmanes pues igual los hay en el cristianismo y el judaísmo. La carne de estos no se puede consumir.

La muerte como preocupación: Creo que es una preocupación generalizada, todos los musulmanes en el extranjero sufren este tema porque nadie sabe cuándo ni dónde le va a sorprender la muerte, porque te puede coger en el mercadillo o dormido etc. La preocupación de un musulmán estriba en el miedo de enterrarse en un cementerio cristiano con los infieles para que luego, quizás, se desentierre tu cuerpo y se tiran tus huesos a los perros etc. Respecto a la contratación de un seguro, los Ulema (doctos) han permitido esto siempre que no haya cementerio musulmán en el país, en caso contrario si se puede enterrar al musulmán en cementerio musulmán, aunque en el extranjero.

La percepción de la mujer: Nosotros como musulmanes hemos de ver a la mujer conforme a la sariá, o sea en igualdad con el hombre. Pero existe lo que se llama en el islam (kawamilla) que quiere decir que la familia siempre necesita a un cabecilla que la guie. Este papel no lo puede desempeñar

una mujer sino un hombre, porque el hombre que toma la decisión de divorciarse o no, la mujer no lo puede hacer, tampoco la mujer puede salir de su casa sin la autorización de su marido, y si sale tiene que llevar ropa decente, o sea un velo tapando su cuerpo entero excepto la cara y las manos. Si quiere trabajar que trabaje, pero en un sitio donde no se puede mezclarse con los hombres. La mujer que no respeta estas normas se considera “Awra” aprox desnuda o peor todavía rebelde. La mujer se considera que falta de religión y de razón porque no puede cumplir con su religión por el tema de la menstruación, porque no puede rezar ni ayunar ni hacer el peregrinaje durante 6 o 7 días, pero esto no se considera como pecado porque está fuera de su voluntad. Falta de razón se refiere a que su razón es igual que los hombres, pero es más emocional, por ello necesita al hombre para corregirla. En este contexto Mahoma dijo hay que cuidar a las mujeres porque se han creado de una “costilla torcida”. La mujer es tan emocional que no tiene temperamento estable, por ello la educación de los hijos corresponde al hombre por severo y estricto.

El peregrinaje: Todos los años sueño con visitar la Meca. Cuando las circunstancias ayuden, o sea el dinero y el visado voy sin pensarlo 2 veces.

El matrimonio o noviazgo mixto: Yo, no tolero que mis hijos se casen con infieles porque mi religión no permite que mi hijo contraiga matrimonio con judía o cristiana hasta que se conviertan al islam. Si lo hace sin esta condición ya no lo reconozco como hijo mío.

(INF7): 49 años, licenciado en Derecho, comerciante, lleva 12 años de residencia en Extremadura.

Mezquita: Cuando la persona emigra, lleva consigo sus costumbres, su cultura y sus vivencias del país de origen. El proceso migratorio genera agrupaciones o solidaridades tribales, prueba de ello es que yo cuando llegue a Extremadura me recibió me primo que es miembro de mi tribu. Para conservar nuestra cultura y nuestra religión del mismo modo que en la tribu creábamos una Mezquita. Es algo que nosotros los marroquíes debemos enorgullecerse es cada vez que nos juntamos unos pocos creamos un lugar para rezar. Una vez que ya se regularizo este asunto por el Ministerio de Justicia creando comunidades legales se procedió a montar la Mezquita para conservar esta herencia religiosa, enseñar a los niños la religión y la tradición, algo que se considera una preocupación e inquietud para todo el colectivo. La Mezquita, en principio, es aquel lugar que nos permita conservar nuestra religión, costumbres y moralidad colectiva, pero por desgracia a veces se convierte a un lugar de conflictos de índoles tribal etc. hasta el punto que ya muchos fieles van a la Mezquita solo y únicamente para rezar y escaparse a su casa porque la lacra del tribalismo ha perjudicado mucho el asunto. Actualmente asistimos a que quien más manda en la Mezquita es aquel notable que tiene dinero, negocio y pertenece a la tribu mayoritaria. Esto lo he observado en España y antes en Italia también donde quien manada en la Mezquita es el carnicero y el propietario del Locutorio que son miembros de la junta directiva del oratorio, lo que nos lleva a “peleas” sobre ideas y sugerencias respecto a los conceptos del asociacionismo y las actividades que hay que desarrollar para alcanzar una mejor integración. Siempre suele pasar que si un elemento dinámico con experiencia que trajo consigo del país en el tema del asociacionismo querrá aportar algo al respecto se choca con los miembros analfabetos que se apoyan en la mayoría tribal argumentando que ellos no quieren nada de esto, solo rezar las cinco oraciones que marcharnos a casa, por tanto, se acaba arrinconado y marginado. Este factor priva a la Mezquita de su papel cultural y asociativo.

Marabutismo: Es de destacar que los marabús son un fenómeno que existe puesto que vayas donde vayas en el país de origen encuentras marabús, Buya Rahal, Sidi Ali, Sidi Nacer etc, me acuerdo que cuando llegaba la fecha de la romería (mawssim) del santo o el marabú todas las familias se trasladan a vivir en tiendas durante una semana. Nosotros tenemos un marabú con su romería etc. que se llama Sidi Nacer. Al llegar a la edad adulta me di cuenta que aquella persona enterrada en el marabú se acabó al fallecerse y solo se le recuerda por sus actos como hombre del bien que era y esta. He escuchado varias veces a mujeres diciendo al marabú, o sea a la tumba de Sidi Nacer al lado de mi casa, “O Sidi Nacer yo te pido y tú, a tú vez, pide a Alá”, o sea lo utilizan como intermediario ante Alá. Por ello, yo no creo en los marabús porque no sirven para nada. Tienen sus raíces en la época

preislámica. Si existiera el marabú como lo imagina la gente, o sea con poder mágico etc. se levantaría ahora mismo para combatir lo que hacen los visitantes encima de su tumba, a saber, beber alcohol, prostituirse etc. Entonces son ritos paganos que te alejan del camino recto del islam y que se utilizan en países musulmanes para combatir el despierto y el reformismo religioso.

Mawassim: Están relacionados con los marabús, lo achacaría a la dominación en la época de nuestros padres o abuelos de la ignorancia bien expandida en el país de entonces. A pesar de que no creo en este fenómeno por lo menos en el pasado tenía otro aspecto u otra imagen muy seria. Ahora ya no se ha convertido a ocasiones para ejercer la prostitución, el ligue y las borracheras y para promover la economía de la zona.

Zawaya: La zawiya (singular de zawaya) se fundaba por una persona piadosa y religiosa de caridad en una ubicación en las afueras de la tribu o el aduar para buscar la tranquilidad o el silencio para dedicarse a la ciencia religiosa. Antes, al principio, su objetivo consistía en enseñar y combatir al colonizador extranjero, así como la conservación de la identidad musulmana. Yo, soy de la tribu Beni Meskine, al lado de mi casa hay una Mezquita que se llama la Mezquita de la zawiya donde he aprendido el Corán, me he enterado más tarde que la fundo un tal Mohamed El Habib procedente del Sahara. Era muy querido, un hombre de consenso en la tribu Beni Meskine con lo cual la colonización veo en él una amenaza y le expulso de la región a la zona de Beni Mellal a 70 km de mi tribu. Allí donde construyo la zawiya en la montaña para protegerse de la colonización. A pesar de ello, los Beni Meskine seguían visitando a la zawiya a pesar de la lejanía hasta el punto DE que era obligación que cada hogar mandaba a un hijo con los alimentos (cereales) para residir y estudiar en aquella zawiya. Estoy hablando de los años 50 y 60 del siglo pasado. Pero después de la muerte del Habib heredo la zawiya su hijo que empiezo a pedir mucho hasta el punto de que aquellos alimentos (trigo) que mandaba los padres al jefe de la zawiya se convirtió, sobre todo con el fenómeno de la inmigración a Italia que conoció la zona, a productos de lujo como los coches de alta gama (Mercedes) como regalo al hijo heredero de la zawiya. Resumiendo, quiero decir que el papel de la zawiya ya ha cambiado mucho, en lugar de buscar hacer el bien enseñando y acogiendo a los alumnos, se ha convertido a una entidad que busca el dinero.

Shorfa: A parte de que existe los shorfa oficiales como los Alauitas, los Edrisí etc. se puede llamar a cualquier persona que respeta la religión y el camino de Alá Sherif. Al contrario, si una persona que se considera de los descendientes de Mahoma y no es piadoso y religioso, a mi juicio, no es sheriff.

Ulema: Antes de todo nosotros somos una "Umma" de ciencias (Ilm) con lo cual a nosotros los primeros nos corresponde honorificar a los Ulema porque sin ello la nación no puede avanzar y progresar. Por desgracia esto lo está pasando en los países árabes.

Brujería: Yo, reconozco, con pruebas, que existe la brujería, no solo en los países arabo musulmanes sino también en todo el mundo. Es un fenómeno universal que apareció con el ser humano.

Ar: Es un valor en nuestra cultura popular que consiste en la intermediación de una persona con estatus específico por edad, prestigio o riqueza etc., para poder reconciliar a las dos partes de un conflicto, sea pelea o separación matrimonial etc. de manera que las parte por la figura del intermediario no pueden rechazar el Ar

Satán: Es una criatura de Dios y citado en el Corán, se junta con los seres humanos y muere con la muerte de éstos. Cuando Alá creo el ser humano lo ha sometido a muchos exámenes en la vida, uno de ellos es no ceder a satán en sus intentos y seducciones como caer en el alcohol, la prostitución etc.

El Mal del ojo: Si, como dijo Mohamed Amine, existe. Más, una persona puede hacer daño a ella misma a través del mal del ojo. Por ejemplo, me acuerdo que uno de los reyes de la dinastía Omeya, Hicham, era guapo y alegre. ¿Se puso ante el espejo y dijo "Quién como tú con tanta belleza y tanto poder?" Una semana después falleció, esta historia está escrita en los libros de la historia. Hay que protegerse contra el mal del ojo.

La sexualidad: Hay que hacerla conforme al rito musulmán. Yo, personalmente me acuerdo, que antes de casarme, entonces no era practicante, o sea cuando me soñaba por la noche y me eyaculaba,

me limpiaba conforme al rito musulmán. Como bien sabemos en nuestro entorno de intimidad familiar, como vivíamos con nuestros padres y hermanos, había que ser discreto en la práctica sexual para que nadie se enterara, no se podía limpiarse por la noche con lo cual el día siguiente temprano a las 6h de la mañana íbamos al Hammam (baño turco) para limpiarse.

El papel del Imán: Nos hemos encontrado con el tema económico para poder pagar o mantener al Imán porque él también tiene familia y gastos como todo el mundo y no condenarle a imitar al profeta y nosotros disfrutamos de la vida moderna. Esto se llama egoísmo. Creo que en Extremadura la gente no está consciente de la importancia del Imán en la Mezquita. Yo, he vivido varias guerras al respecto, me ha tocado convivir con cinco Imanes y siempre se plantea el tema económico. La gente quiere un Imán que cumpla, pero no quiere pagar. Este factor es el motivo por lo cual la mayoría de las Mezquitas en Extremadura no tienen Imanes excepto algunos voluntarios.

El asociacionismo sociocultural: Si, en Almendralejo, se han constituido asociaciones, pero de manera tímida. Los protagonistas de aquellas iniciativas ya han emigrado a otros países como Alemania o Francia.

La muerte como preocupación: Si, esta preocupación está presente en toda la comunidad musulmana porque cuando uno emigra siempre lleva con el este miedo de morir fuera de su país. Pero, gracias a Dios, los musulmanes en general y los marroquíes en particular se caracterizan por la solidaridad a la hora del fallecimiento no solo de un miembro de la tribu sino cualquier marroquí. Se le recauda el dinero a través de la red en la región t se le repatria al país. Nosotros, en Almendralejo, tuvimos un caso de un fallecido que era preso, se lo llevaron al Hospital donde murió. Era desconocido, pero a través del Consulado hemos llegado a identificarle, se le recaudo el dinero para cubrir los gastos del tanatorio y la funeraria además el dinero a entregar a su familia como pésame. Se repatrió tranquilamente sin problemas. Para mí, no importaría que me entierren donde fuera, hasta que me tiren a los perros porque el alma sube al cielo para encontrar al Alá y solo el cadáver que se queda en tierra, pero como se dice para dignificar al muerto hay que enterrarlo, aunque prefiero por supuesto la repatriación al país porque he vivido casos como estos y entiendo el dolor de las familias en Marruecos.

Los canales de televisión: Si en mi casa, que he alquilado amueblada, tengo 2 televisores, uno para los padres y otro en otra habitación para los niños, pero ante el miedo que vean cosas malas al irme a dormir, porque hay que curar en salud, lo hable con ellos y lo hemos quitado. Ahora tengo solo un televisor para todos, ellos pueden ver los dibujos animados y luego todos pasamos a los canales árabes

La percepción de la mujer: Yo para mi falta de razón lo entiendo en el contexto de que a la hora del testimonio para que tenga validez tienen que ser 2 mujeres y en el caso del hombre uno. Esto dicen, pero no significa que el hombre es más inteligente que la mujer prueba de ello que hay muchas mujeres con más capacidades que el hombre en varios campos. Falta de religión por el tema de la menstruación etc. Hemos de reconocer que la mujer es el pilar de la sociedad porque le corresponde educar a los niños e inculcarles los primeros valores etc. pero por desgracia sufre una discriminación fatal en los países arabemusulmanes.

El peregrinaje: Si, espero que Alá nos ayude a cumplir con este pilar del islam.

El matrimonio y el noviazgo mixto: Yo, tampoco en principio que se casen con no musulmán, aunque la realidad es otra cosa.

La crisis económica: Si, se notó mucho, pero como nosotros hemos vivido toda nuestra vida en la crisis nos hemos adaptado rápido, además el hecho de creer en la sobriedad que aconseja el islam nos ayudó mucho a superar esta crisis, porque como bien sabéis yo por ejemplo en mi casa hemos convivido 7 o 8 hermanos y el único hombre que nos mantenía era mi padre, con lo cual nos alimentábamos con cualquier cosa. Al llegar aquí gracias a Dios ya nuestra vida ha mejorado mucho. La crisis no ha afectado a Extremadura hasta los dos últimos años, o sea que ha tardado en llegar en comparación con la zona norte del país. Te lo digo como vendedor en mercadillo. Ya no ahorra como antes pero como he dicho en principio uno tiene que ser sobrio

La relación con los vecinos: Yo, he mudado mucho en este pueblo y no he tenido nunca problemas con los vecinos. Si, que siempre existe al principio el prejuicio respecto al extranjero, pero con el paso del tiempo la mirada o el concepto cambia dando el ejemplo en la conducta. En cuanto a la Mezquita no hay problemas porque siempre elegimos una ubicación en la periferia donde no hay mucha gente.

(INF8): 54 años de edad, secundarias, no tiene oficio, 28 años de residencia en Extremadura.

Mezquita: Para conservar la religión musulmana, la lengua y enseñarlas a los hijos en general.

Marabutismo: Son creencias ficticias sin sentido.

Mawassim: El Islam no tiene nada que ver con esto.

Zawaya: Se han heredado de generación en generación. Hay los que la critican como un lugar de prostitución etc. y otros los alaban como escuela de aprendizaje del Corán etc.

Shorfa: Para mí el sheriff es aquel que respeta el camino de Alá.

Ulema. Respeto a los Ulema siempre que sigan el camino de Alá.

Brujería: Existe, y yo digo que es algo satánico.

Satán: Qué Dios lo expulse de su misericordia, se ha creado del fuego y Adam de la tierra. Existe en nuestra vida como corre la sangre en la vena.

El Mal del ojo: Si existe qué Dios nos proteja de su daño recitando el Corán como al “falak” y “annass”

La sexualidad: Yo, llevo 18 años rezando, me limpio después del acto sexual de la manera siguiente: 1- echar agua encima del cuerpo entero 2- hacer la ablución normal de la oración o al revés.

El papel del Imán: Unificar a la comunidad, enseñar el islam a los niños

La alimentación: Estoy totalmente de acuerdo con Mohamed Amine al respecto

La muerte como preocupación: Si, he observado que los musulmanes en nuestro pueblo se preocupan mucho por la muerte, no solo en el tema de repatriación sino el rito de purificación del muerto (ghasl) etc.

Los canales de televisión: Tengo un solo y único televisor para todo el mundo. Tengo a la mujer y 4 hijas y vemos el mismo canal en árabe.

La religión en la escuela pública: Yo, prefiero que se imparta religión islámica en la escuela pública si es posible.

La concepción de la mujer: Siempre la mujer tiene que obedecer al hombre porque que trabaja, que guía a la familia etc. Como dice el Corán el hombre quien tiene que mantener a la mujer. Que le autorice a salir, pero con límites.

El peregrinaje: Si, solo necesitamos dinero.

El matrimonio mixto: Estoy de acuerdo con lo que han dicho los hermanos.

La crisis económica. La crisis de 2007 me ha afectado mucho personalmente porque ya no ahorro nada, pero hay que comparar mi situación en Marruecos cuando vivía con mis padres, era mucho peor que la crisis actual.

La relación con las Instituciones: Si, hay discriminación, yo llevo cuantos años solicitando vivienda y no me la dieron.

La relación con la vecindad: Muy buena

(INF9): 39 años, Bachillerato, comerciante, 20 años en Extremadura

Mezquita: Es un lugar o casa de Alá donde nos reunamos para rezar y celebrar las fiestas religiosas a pesar que exista como dijo Amine, el tribalismo y la dominación de algunas personas que por antigüedad etc. no te deja opinar o aportar algo por ser nuevo en la comunidad, pero ello es superable porque al fin y al cabo hay buena convivencia.

Marabutismo: A mi juicio la persona enterrada en el marabú todo lo que hizo en su vida lo hizo para él, para que se lo cuente en su balanza, no hace falta visitarle ni nada porque no sirve para nada.

Mawassim: Los utilizan el gobierno como droga para el desahogo popular y derivar la intención de la gente de los verdaderos problemas políticos del país.

Zawaya: Antes servían para enseñar el Corán, en la actualidad ha conocido modificaciones en sentido negativo como la imitación a zawaya orientales donde se baila etc. Ya no son como eran. De todas las maneras estoy en contra.

Shorfa: Antes de todo, mi abuela pertenece a los shorfa, es de Muley Driss Zerhun, o sea que descende del profeta. El shrif para mi es aquel que respeta a la religión y tenga buena conducta.

Ulema: Respeto a los Ulema por sus conocimientos y saber religioso. Ellos que guían hacia el camino recto de Alá.

Brujería: si, existe y no está reconocido por el islam, no sé porque ahora todo el mundo dice que Marruecos es la cuna de la brujería.

Ar: Si existe, es un gesto en caso de conflicto que consiste en mandar a alguien respetuoso en la tribu o el barrio para intermediar y pedir el perdón a la víctima.

Satán: Si, existe y se disfraza mucho en ser humano y corre en las venas como la sangre.

La sexualidad. Hay que hacerla conforme al ritual musulmán tanto el acto sexual como la purificación o la ablución después, o sea hacer la ablución normal de la oración, acto seguido limpiar el lado derecho, después izquierdo y los pies. Si el musulmán no lo hace de esta manera no puede cumplir con sus obligaciones religiosas como la oración el día siguiente porque se considera impuro y su oración invalida. Antes como dijo Ameur tenías que ir al Hammam (el baño turco) para limpiarse o purificarse porque no había ducha en casa. Ahora gracias a Dios ya todo es disponible en casa.

El papel del Imán: Tiene muchas obligaciones como la oración, enseñar a los niños como a los adultos la ablución, la buena conducta etc. Nuestra desgracia en toda Extremadura es que queremos Imán, pero no tenemos dinero para poder mantenerle. Ahí donde está el quid de la cuestión.

La alimentación: Yo tampoco consumo carne del supermercado, compro de la carnicería Halal. En cuanto a los ingredientes de los productos siempre leo antes de comprar y consumir.

El asociacionismo: Si hemos intentado desarrollar actividades de integración social y cultural, pero en vano porque no hay participación de la gente. Cada uno está encerrado en su casa y no quiere saber nada de esto, es muy complicado.

La muerte como preocupación: Si está presente, como el musulmán prefiere enterrarse en su tierra contrata a un seguro, aunque el islam prohíbe esto. Yo, pensaba que es así, ahora que me lo ha aclarado Mohamed Amine porque es Imán con buena formación he cambiado de opinión.

Los canales de televisión: Yo, tengo un televisor en el salón en lo cual veo los canales árabes y otro en el dormitorio, para mí solo, en donde veo los canales españoles

La percepción de la mujer: Esta para complementar al hombre, aunque es emocional porque salió de una costilla cerca del corazón, de ahí viene la educación de niños con cariño etc. pero ello no significa que falta de razón porque la considero igual que el hombre.

El peregrinaje. Sí, es mi sueño.

El matrimonio y noviazgo mixto: Como dijo el Imán Amine no acepto hasta que se convierta la pareja al islam.

La crisis económica: Si, me ha afectado mucho y me ha causado problemas familiares divorcio etc. pero no pasa nada de todo se aprende.

La relación con las Instituciones: Si, hay discriminación y hasta racismo. Por ejemplo, la trabajadora social no te trata como un español, por ejemplo, a la hora de solicitar la renta básica te elabora un informe subjetivo de manera que te ayuda a conseguir la renta básica, o la bolsa de empleo social siempre eligen a los que les da la gana, el 99% son autóctonos y el 1% extranjero para tapan la vergonzosa maniobra. Yo conozco un caso de una tal Ana que entro con 75 puntos siendo soltera sin hijos a cargo y otros con más méritos no. Como llego a tener todos estos puntos.

La relación con los vecinos: En general no hay problemas, pero en la Mezquita nueva hemos recibido quejas de los vecinos sobre todo en el mes de ramadán por las molestias por los horarios de la oración de noche etc. Lo hemos hablado en 2 misas de viernes para sensibilizar un poco a la gente. En cuanto a los vecinos personales del bloque es normal, aunque a veces molestas con la música o a la hora de tirar un mueble, pero hablando se entiende la gente.

(INF10): Estudios primarias, 59 años, venta ambulante:

La Mezquita: A mi juicio es un lugar de oración donde se lleva acabo los pilares del islam y un punto de encuentro entre los hermanos. Voy a la mezquita solamente los viernes a la misa, por falta de medio de transporte, ramadán y las fiestas religiosas. En cuanto a la actitud de los españoles les parece algo extraño la mezquita, la mayoría prefiere que no haya mezquita. En cuantas veces va a la mezquita una o dos veces al día, a veces hasta el viernes. En cuanto a ramadán y las fiestas siempre no hemos fallado nunca.

Marabutismo: En cuanto a la visita de los santos después de la etapa de la infancia ya hemos descubierto que todo aquello era y es falso. SI que nos gusta visitar a los mawassin para ver la fantasía y los espectáculos etc. Nos encanta ver a los caballos y no visitar a los santos (risa). Ya la mayoría de la gente no cree en estas cosas como antes. (ENTRE RISAS Abderrahim cuenta un chiste al respecto, que la gente dice al visitar a Sidi Bouazza te da un pan y un día de tanto pedir uno contesto a los visitantes que ya muley Buazza no le queda pan sino solo baguete, zur sidi bouazza yaatik ljubza)

Mawassim: Si todavía existe, en nuestra región por ejemplo Labruy y oulad Bu Ali llego un momento que ya se olvidaron, pero ahora se celebran todos los años en la primavera por apoyo del Estado. El problema de caballo es un problema económico una persona que no tenga dinero no puede mantener a un caballo.

Zawaya: En nuestra zona no existen. Si hay una la más famosa “la tianilla” pero sin importancia.

Shorfa: Creo que nos engañaban por este título, lo que buscaban es el dinero y ligar a las mujeres etc. Me acuerdo (entre risas) que hubo un “mahadra” en Sidi Ahmed Dawi todos los martes en el mercadillo, se presentaban los miembros de la zawiya con sus tambores y se presentaban las mujeres con problemas psicológicos “markubat” que se mezclaban con mujeres casadas y hombres que entraban en trance al ritmo de los tambores y luego caen al suelo. Era su manera de ganarse la vida. Es un espectáculo donde se ligaba también. Los que tocaban los tambores cantaban y se acercaban a las mujeres tocándolas, si la mujer no reaccionaba quería decir que quería rollo con él y cantando le decía vete ahí ahora voy, pero siguiendo el ritmo de la música para que no se enterara la gente. Si la mujer reacciona al tocamiento con rechazo le decía cantando perdona que te he tocado sin querer. Pero aparte de esto la gente que tiene el trance caía de verdad y se quedaba inconsciente un buen rato, no se levanta hasta que le trajeran cebolla para oler o llaves tocando las manos. Ahora bien, yo creo en este fenómeno porque asiste a este tipo de escenas, gente que se queda inconsciente, otra que bebe el agua herviente o que pincha cuchillos en sus mejías y no sale ni gota de sangre, están habitados por el diablo. Esta gente, los shorfa, que suelen curar tienen la baraka y mucha fe. Se dedican a este trabajo el primero por Dios o sea hacer el bien. No negocia contigo el precio porque no es gente lucrativa.

Los Ulema: Para mí el Alim es el erudito en la religión islámica sin embargo el fakih es aquel que aprende el Corán de memoria. El Alim puede pronunciar “fatwa” siempre si fuera un buen conocedor del Islam porque la “fatwa” no es tarea fácil.

Ar: El “Ar” ya no existe, la gente ya no cree en ello. Son cosas del pasado. Hoy en día si entregas a alguien el “ar” te manda a tomar por culo. Eso Si existe la tolerancia.

Satanismo: Satán existe porque viene citado en el Corán. Hay gente poseída por satán, por ejemplo, lo he vivido yo personalmente, la esposa de mi tío un día empiezo a comer dátiles y tirar los huesos en un pozo al lado de la casa, de repente la mujer cayo y se puso mala, ante este incidente fuimos a buscar a un fkih para leer el Corán, no nos habíamos encontrado ningún fakih, al volver hemos encontrado a su hijo mayor tomándola la mano con sal y leyendo el Corán a la vez. Satán empiezo a gritar “sí, estoy dispuesto a salir del cuerpo de la mujer”, el hijo decía a satán porque has hecho daño a la mujer, satán respondía con una voz masculina grave “me ha tirado los huesos de dátiles”. El hijo decía a satán “sal de la mujer” El Satán “no”, el hijo echando más sal en las uñas de su madre, porque, para que lo sepáis, la sal es el mejor producto para atacar a satán. Dentro de un rato satán salió del cuerpo de la mujer. Ésta se levantó, se lavó la cara y ya volvió a su estado natural. Otra historia que he vivido en primera persona también. Se trata de una mujer parienta mía que se llamaba Lakbira, la gente le llamaba sid Hussein porque el satán que habitaba en ella tenía este nombre. Esta

mujer se casó dos o tres veces, pero se divorciaba de sus maridos, no pudo tener hijos porque santa se acostaba con ella. Me acuerdo que cuando nos visitaba y satán le entraba las ganas de hacer el sexo con ella, nos los dejábamos en una habitación a solas. Así, siguió la relación hasta que se falleció.

Mal de ojo: El mal del ojo si existe. Hasta los españoles se lo creen. Pero hay que reconocer que el ojo del marroquí es todavía más fuerte. Mi padre me conto que un día estaban cosechando, en plena faena en el campo, cuando un miembro de la cuadrilla miro a una paloma que estaba volando y dijo mirad aquella paloma, de repente se cayó muerta. El ojo del marroquí te lo juro es más dañina que la del español. Eso suele pasar por la envidia “no tiene el corazón sano”.

Sexualidad: En cuando a la sexualidad, la mujer está dispuesta a que cuando el marido le entra ganas prácticas el sexo con su mujer y esta, esto es nuestro vicio los hombres.

El Imán: Los problemas con el Imán son económicos.

Alimentos: Antes que existiera carnicerías Halal comprábamos del supermercado pollo, carne etc. “decimos en nombre de dios y a comer”. Ahora no ya que existen carnicerías Halal compramos de estas tiendas y que asuman sus responsabilidades ante dios. En cuanto a los ingredientes si sepamos que un producto lleva cerdo lo evitamos, pero muchas veces alimentos como las galletas o magdalenas sabiendo que lleva grasa de cerdo la comemos nosotros y toda la familia y esta, hacemos la vista gorda.

La muerte como preocupación: Yo personalmente espero que me muera y que entierren en mi país. No tengo seguro, lo tenía antes pagaba 35 euros para toda la familia, pero por la crisis ya no puedo pagar más y lo he dejado. En Madrid hay un cementerio musulmán donde se entierra a los musulmanes según el rito musulmán.

Los medios de comunicación: Nos vemos los canales árabes pero los hijos ven los programas en español, no hay que privarles de ello. Yo, veo a los canales árabes, al Jazeera, Marruecos los informativos, tertulias en árabe y en Español etc. Cuando no voy al mercadillo siempre me gusta ver el programa de las mañanas de la cuatro, me encanta escuchar los debates y ver cómo la gente se expresa democráticamente y con transparencia, hablan de personalidades importantes como los ministros o directores que roban o están en la cárcel hasta la hija del Rey etc. Esto no lo vemos en nuestro país.

La enseñanza de la religión en la escuela: Yo me conformo en enseñarle que aprenda de memoria 3 o 4 versículos del Corán, al hamdu, kul huwa allahu ahad y al muawidatan, no puedo hacer más. Es difícil educar a los hijos en una sociedad como esta por lo menos la religión les puede proteger un poco de los valores de sociedad occidental. Todavía gracias adiós controlamos los hijos. Pagar 20 euros es mucho sobre todo ahora.

El peregrinaje a la Meca: Espero y aspiro a hacer el peregrinaje, pero me falta el dinero.

La relación con las Instituciones públicas: Nos tratan igual que los demás, estamos satisfechos del trato.

La relación con los vecinos: No tengo ningún problema con mis vecinos los 10 pisos muy excelente. En cuanto a la mezquita antes en la plaza en calle caleros no tuvimos problema con los vecinos, ahora en la mina se quejan sobre todo en el Ramadán me dijo un vecino que nos levantamos temprano y eso crea ruido y molesta un poco porque eso es verdad en Ramadán solemos tener un Imán de fuera rezamos más de lo normal (tarawih)

(INF11): 53 años de edad, bachillerato, venta ambulante:

La Mezquita: Si, la mezquita es muy importante en el extranjero. Aquí, por lejanía, ubicada en Aldea Moret, no voy todos los días solo a veces como el viernes (yumuaa) y las fiestas religiosas y ramadán es cuando se nota más el ambiente religioso y la fe. Si fuera Marruecos iría todos los días y practicaría las 5 oraciones porque no tengo nada que hacer me sobra tiempo, aquí no por el tema del trabajo, los niños etc. no puedo. Espero que la mezquita juegue su papel como debe ser por ejemplo la enseñanza del árabe porque sufrimos de este problema que nuestros hijos no saben el idioma árabe. Hace poco mi hijo de 12 años me pregunto qué significaba el número 85 en castellano. Si tenemos formación para enseñarlos nosotros, pero ¿cómo? Las circunstancias no ayudan, estamos en la lucha

permanente en la búsqueda del pan “mdarbin ghir maa ljubz”. Voy a la mezquita 2 veces al día, pero a veces no voy por la lejanía.

Mawassim: Si todavía existen. Yo, conozco a gente de mi región inmigrantes en Italia siempre van al mussem para participar en la fantasía. Llego un momento que ya no se celebraban, pero actualmente el Estado ofrece incentivos económicos para apoyar a los mawasim.

Zawaya: Nosotros no tenemos este fenómeno, pero para mí la zawiya tuvo doble papel: religioso y luchar contra la colonización francesa.

Ulema: El Alim es aquel erudito en el islam, el fakih como dijo Karim es aquella persona que cuide de la mezquita, nos enseñaba el Corán y le pagábamos todos los domingos y los miércoles una limosna, le invita los vecinos los viernes para una comida especial. Para nosotros era un día de alegría los viernes porque tarda en llegar de tanto comer.

El asociacionismo: El asociacionismo no existe por falta de liderazgo o sea una persona que dinamice al colectivo con formación y tiene mucho que aportar. A veces participamos en las asociaciones de vecinos.

Los medios de comunicación: Mis hijos siempre con el teléfono o los dibujos animados en castellano, el árabe nada. El otro día le puse los dibujos animados en árabe y me dijo papa no entiendo nada, ponme Bob esponja.

La enseñanza de la religión en la escuela: Nos falta un profesor de árabe y religión que les enseña bien, que sea contratado por el Estado para solucionar este problema. Este problema nos preocupa muchísimo.

La percepción de la mujer: En cuanto a la mujer yo soy normal que se vista como le da la gana, lo más importante es el respeto que depende de ella.

El peregrinaje a la Meca: Si, espero y quiero, pero no tengo recursos.

La relación con los vecinos: La relación con los 48 pisos es muy excelente, conmigo con mis hijos etc. La mezquita si hay quejas en Ramadán en los demás días no. En general los vecinos de Cáceres son de maravilla no tenemos quejas, nos tratan muy bien.

(INF12): 38 años de edad, graduado escolar, venta ambulante:

La Mezquita: Yo, cuando llegue en 2005 no conocía a nadie, me encontraba con los paisanos en los mercadillos hola hola y esta. Cundo empecé a visitar la mezquita he llegado a conocer a todos y acercarnos más. La mezquita requiere un Imán en condiciones, porque en la actualidad nos guía gente como Imán sabiendo que no son personas “rectas y honestas” entonces no es igual.

Marabutismo: Ya todo ha cambiado, nosotros en la región del “Gharb” los mawasim se han convertido a festivales culturales mejor organizados donde se reparten premios entre los concursantes de caballería etc. Todavía exista el fenómeno de llevar velas y sacrificio al santo, pero mucho menos que en la época de nuestros abuelos. Hoy en día la genta ya está más consciencia de la falsedad del hecho.

Mawassim. Si, en mi zona el Estado entrega a los equipos de caballería premios que llegan hasta 40.000 euros. En nuestra región el musem más famoso es Mula Quptin. Lleva 4 años sin celebrarse por un problema de repartición del terreno de las colectividades. Este año ha vuelto a celebrar. He preguntado a mi tío que también “corre” como lo hacen entre 16 miembros de caballería para desplazarse, me dijo que recaudan dinero cada uno aporta 30 euros para comprar la gasolina y los gastos. En cuanto a la pólvora ya lo aporta el Estado, pero todo controlado por el tema de terrorismo, no como antes cuando entregaba barriles y barriles.

Zawaya: Ni idea

Shorfa: En cuanto a los shorfa, os voy a contar una experiencia que me paso hace 4 años. Tuve un problema de ciático hasta el punto de que no podía andar, andaba con moletas. Me fui a ver a un especialista para curarme, éste me dijo que tenía que ir a ver a un curandero en la zona de “jnichat”. No me lo creía, me acompañó mi hermano y fuimos a ver al curandero. Le conté mi problema, ha calentado su pie con arador y me lo puso en mi espalda, grité y me dijo “vas a quitar las moletas antes de llegar a Kenitra (80km). Efectivamente, me cure dentro de tres sesiones. Me dijo que él no puede

quedarse a solas con una mujer, siempre llama a su esposa para asistir a la sesión, si no la baraka se evapora. A la hora de cobrar no te pide nada, solo la voluntad.

Satanismo: Estoy de acuerdo con Abderrahim si satán habita el cuerpo de una chica si es guapa y si se enamora de ella.

Mal de ojo: El mal del ojo, existe, pero en Marruecos la gente exagera en la protección del mal del ojo. Aquí puedes encontrar a una madre española de paseo con sus hijas gemelas, en nuestro país no.

Los alimentos: No se puede escapar del cerdo aquí porque me dijo un amigo que ha trabajado de panadero que hasta la baguete lleva cerdo. Por ejemplo, los productos de Lidel. Yo, leo los ingredientes cuando veo que el producto lleva cerdo no lo como si no sin saber me lo consumo. Ahora están cerca Almendralejo, Talayuela y aquí en Cáceres se puede comprar donde sea hay de todo de Halal.

La muerte como preocupación: Nos enterraremos si Dios quiere en nuestro país, pero hay un cementerio en Madrid. Tengo un amigo se le murió un bebe y le enterró en Madrid. Como bien sabes yo se me fallecieron dos hermanos, les hemos lavado aquí y les hemos metido en el féretro que no se puede abrir, luego se entierran con el féretro en la tumba. Legalmente se guarda el cadáver en el tanatorio de Marruecos, le acompaña un agente de la gendarmería hasta el cementerio o a lo mejor de los casos le llevan a su casa o a la mezquita y luego al cementerio.

Los medios de comunicación: Veo la parabólica 24horas, france 24, al jazeera etc.

La enseñanza de la religión en la escuela: Yo conozco al médico sirio que vive en Cáceres tiene a dos hijas saben el Corán entero de memoria (60 hizb versículos) a través de Internet con la ayuda de una profesora en Madrid. Es la primera en todo el colegio. Yo, estoy pensado en traer a mis hijos aquí, pero me preocupa este tema de la religión. Si fuera por mi cada marroquí pagaría 20 euros y contratamos a un profesor para enseñar a los hijos el árabe y la religión. En Marruecos todas las familias llevan a sus hijos al colegio privado pagando.

La percepción de la mujer: La mujer carece de religión y de razón por la regla que le impide siguió practicando su religión.

La Mezquita: La mezquita estaba al lado de mi casa iba todos los días 2 veces ahora que han cambiado la ubicación de la mezquita (Aldea Moret) voy muy de vez en cuando.

La relación con los vecinos: Yo vivo en una casa y suelo viajar mucho a Marruecos 2 o 3 meses y cuando ya estoy aquí del trabajo a mi casa. Yo conozco a una vecina marroquí que tiene a tres hijos y lo lleva muy bien con los vecinos. En cuanto a la mezquita no tengo noticia de ello.

(INF13): estudios universitarios, 38 años de edad, comerciante:

La Mezquita: Yo, igual que Marruecos voy todos los días a la mezquita. Aquí voy solamente a la oración del maghrib y al Icha por falta de tiempo. He observado que en los días diarios suelen asistir 2 o 3 personas. Es diferente de la mezquita en nuestro país donde hay muaddin, Imán y la mezquita tiene mucho más valor que aquí, que se puede compartir la oración con gente que ni siquiera te saluda en la calle. Si la mezquita tiene un papel importante en el extranjero por ejemplo a la hora del fallecimiento de alguien se anuncia en la mezquita y la gente se reúne para organizar el rito de la ablución del cadáver “al ghasl” y su repatriación o a la hora de hablar de algún problema de la comunidad. El Resto de los días no hay nada que destacar al respecto. Creo que la mezquita es algo importante para los practicantes. En cuantas veces va a la mezquita 2 veces al día al maghrib y al Isha los viernes las fiestas y ramadán.

Marabutismo: Yo soy de Marrakech. Todavía existe y con fuerza este fenómeno. Me acuerdo en mi infancia cuando mi madre nos llevaba a visitar sidi Bel Abbas todos los viernes por la tarde y para jugar en el suelo de cerámica que nos gustaba mucho porque en nuestras calles no había que tierra. Todavía se celebran en la zawiya Nadifiya todas las noches del viernes sesiones de “yedba” (trance), también en la zawiya de Sidi Abdelaziz y zawiya Sabtiyen todavía conservan estos rituales. También los 7 santos “sabatú riyal” que se reparten en toda la región de Marrakech. Yo, todavía cuando me

encuentro en Marrakech suelo ir a asistir a la celebración de la “Miludilla” (celebración del nacimiento de Mahoma) en estas zawaya. Todavía Marrakech conserva este fenómeno. Todavía las videntes y los curanderos llevan a sus pacientes a estos lugares para curarse. Es un fenómeno que existe en todas las ciudades históricas como Marrakech, Fez, Meknes, Essawira, Safi, Sale etc. Este fenómeno no se explica solamente por los santos y los rituales sino por el negocio que se monta alrededor del santo. Por ejemplo, al lado de Sidi Bel Abbas todavía existen la tienda de las herboristerías, las dibujantes de la henna etc. Yo no creo en estas cosas, pero para mí, me da satisfacción y gozo de la vista de esos sitios. Todavía existe la creencia en estos santos y la baraka de estos lugares y esto no se quita ni con lejía. Mi madre llevo del “Bled” pero se crio en estos barrios populares donde esta cultura está muy arraigada.

Mawassim: Ni idea

Zawaya: Las zawaya ya no juegan el papel de antaño. Antes daban ofrecían comida ahora ya no, se limitan en celebrar 3 noches sucesivas en la fiesta del “mawlid” (el cumpleaños del profeta) con sus “meddaha” cantadores y donde se sirve comida, después ya se queda lmukaddem que cuida el lugar, estoy hablando de la zawiya de “nadifiyen, Boutchichien, Sidi Sliman, sid zwin y darkawa. Hay más.

Shorfa. Hay 3 tipos: Los oficiales que tienen tarjetas de sheriff como los Alauitas, los Edrisí etc. Otro tipo los shorfa de zawaya y otros que están marginados como los morabitin (Almorávides) de Marrakech sobre cuyas paredes del mausoleo se mea la gente.

Ulema: El fkih para mi es el fkih de la mezquita del barrio popular, o sea “taleb” que sabe el Corán de memoria, enseña el Corán a los niños y nada más. No domina por ejemplo las ciencias de la sariá, la gramática árabe, ciencia del Hadith, la herencia etc. En cuanto a la “fatwa” no cualquiera puede pronunciar la fatwa, hasta el Imán Malik a pesar de su exégesis del Corán ha podido pronunciar solamente 4 fatwas. La palabra fakih es más importante que Alim, porque fakih es aquel que abarca todo, omnisciente, por ejemplo, cuando digamos fakih en el derecho constitucional etc. En la cultura marroquí el fakih es aquel que guía la gente en la oración, enseña la religión a los niños, lava a los muertos etc.

Ar: El “Ar” todavía existe en los barrios pobres populares. Mientras que todavía la gente sigue prestando un tomate o pimienta roja etc. el Ar también seguirá sin duda. Si alguien por ejemplo les debe dinero suele enviar a 3 o 4 personas del barrio o la tribu con prestigio, que han hecho el peregrinaje y rezan para que intervinieran ante el prestamista para que le perdone la tardanza en devolver el dinero, o peleas etc. Antiguamente, aunque se quita un ojo a alguien, el problema se solucionaba a través del “Ar” enviando a un grupo de hombres y mujeres con prestigio a pedir el perdón a la familia de la persona que le hicieron daño y se perdonaba sin problema, sino cuando a esta persona que rechaza al “Ar” le pasa algo o a su familia, todo el mundo cree que ha sido castigado por no haber aceptado el Ar. Hoy en día depende del contexto social y del daño. Se da cada vez menos por el cambio de los valores y la implicación del Estado.

Satanismo: El satán si existe. Nosotros solo por el hecho de rezar tenemos la obligación de decir “que dios me proteje de satán”. Es la parte opuesta de los ángeles. Al contrario, iblis es un ángel que obedece a Dios. Satán consiste en el diablo y también está dentro del ser humano, o sea el inconsciente que empuja a la gente a hacer el mal.

Mal de ojo: El mal del ojo, si existe, yo me acuerdo en mi casa mi madre no nos dejaba salir todos los hermanos a la vez sino por uno para evitar el mal del ojo.

Sexualidad: En cuanto a la sexualidad, uno puede hacer lo que le da la gana con su mujer. El Corán mismo dice que “vuestras mujeres como fueran tierra que la podéis arar cuando queréis”. Con la condición de evitar la vía anal y el periodo de la menstruación. El islam permite al hombre hacer lo que le da la gana practicando sexo. Algunos Ulema han ido muy lejos permitiendo cosas que nosotros no practicamos como chupar o lamer etc. Nosotros respetamos lo básico. Se contaba que en la época del profeta la posición de cuatro patas que practicaba los judíos deja al feto ciego. Pero el islam ha permitido la libertad sexual. En cuando a la ablución después del acto sexual depende de la persona. Si tiene que rezar por la mañana temprana “fayr” tiene la obligación de purificarse antes. La

ablución está relacionada con la oración, hay gente que no se purifican después del acto sexual hasta dentro de una semana porque no rezan.

Imán: Si estuviésemos en Marruecos como bien te acuerdas el Imán le tienen mucho respeto, tiene un estatus de prestigio. Los Imanes de aquí vienen por un único objetivo que es el dinero. También nosotros no damos mucha importancia al tema porque no asistimos mucho a la mezquita, cada uno tiene que buscarse la vida por su cuenta. Esto no quita reconocer que la figura del Imán es muy importante en la mezquita porque le da prestigio, valor y respeto. Pero por desgracia hay mucha diferencia entre el Imán de aquí y de Marruecos. Aquí buscan nada más que el dinero, en el país el Imán tiene mucha autoridad, me acuerdo en mi barrio un Imán que se llama Ramadán con mucha autoridad en el barrio todo el mundo le besaba la mano. U otro que se llama si Abbas que era un hombre justo y solidario, ayudaba a los pobres, en los entierros etc. Entonces el Imán de aquí la gente le presionan en contra de una ayuda monetaria. El cómo no es tan religioso y de poca fe cede a la presión por miedo que se quedara sin comer. Por ello yo entiendo la situación del Imán porque la economía que manda. La gente que se queja del rechazo que encuentran en la mezquita por parte de algunos para mí no tiene justificación porque la mezquita es la casa de dios sabiendo que existe este tipo de personas.

Asociacionismo: El asociacionismo no existe por motivos de analfabetismo y el tribalismo sobre todo la ignorancia y la indiferencia. La gente no sabe ni siquiera lo que significa una asociación.

Medios de comunicación: Yo no tengo hijos, pero cada uno ve lo que le da la gana. En nuestro caso con mi mujer nos encendemos la tele, empezamos a charlar y esta. Cuando la mujer esté sola durante el día es normal que se dedica a ver la tele. Yo, siempre veo la tele española sinceramente.

La enseñanza de la religión en la escuela: Yo, voy a hablar desde la experiencia. La mayoría de los niños son cristianos. Yo, conozco a niños cuyos padres rezan todos los días con nosotros y presumen ser de los más fieles de la comunidad y a la hora de pregunta al hijo quien es Dios te contesta Jesús. Otro caso se presentó una mujer pidiéndome enseñar a su hija el Corán. Le dije que lo primero que tenemos que hacer es enseñarla la creencia antes de pasar al Corán. Es imposible hablar del Corán sin conocer la religión musulmana. Hemos de utilizar el dibujo y otras herramientas pedagógicas para enseñar a los niños de aquí. Te acuerdas en nuestra infancia como nos enseñaron a dibujar a los infieles feos, con caras horribles y los creyentes guapos etc. es así. En mi caso mis hermanas todas viven en el extranjero enseñan a sus hijos el Corán. A partir de junio les envían a Marruecos a aprender más el Corán.

La percepción de la mujer: La relación con la mujer debe ser basada en el respeto, la comprensión y la cooperación mutua, tenemos aquí el caso de Abderrahim. Carece de religión y de razón como se dice porque no puede rezar en el periodo de menstruación y de razón porque la mujer actúa con el corazón mucho más que el hombre.

El peregrinaje a la Meca: Si, voy a hacer sin duda el peregrinaje

La relación con las administraciones públicas: Es excelente, ahora con Internet no hace falta desplazarse hasta la administración todo se puede gestionar por la telemática. O por teléfono.

La relación con los vecinos: En mejostilla, mi barrio, son buena gentes saben que mi mujer no sabe el español y me dicen si le falta algo y no nos llame, o sea excelente. En cuanto a la mezquita si me acuerdo que la vecinos se quejaban de hacer ruido en horario de siesta sobre todo los viernes al salir de la misa y otra vez en Ramadán por la voz alta del Imán.

ENTREVISTA DE DON BENITO

INF14): 40 años de edad, comerciante estudios Bac+4:

Estoy de acuerdo con todo lo que dice los hermanos. ¿Si la mezquita es un lugar de oración etc. pero hay que preguntar quién dirige la mezquita? Porque la mezquita tiene que ofrecer varios servicios, lo social, lo cultural así que la mezquita tiene que ser un lugar de unión para los musulmanes, un sitio de oración, y como vivimos en un país extranjero la mezquita tiene que ser un escaparate

donde se expone nuestra cultura árabe musulmana y la marroquí siendo nosotros marroquíes cara a los españoles. Hay que desarrollar actividades culturales dentro de la mezquita, yo no estoy de acuerdo con el hecho de utilizar este lugar para la oración y esta. La mezquita debe implicarse en la sociedad española y no quedarse encerrada en sí misma. La mezquita tiene un papel importante a la hora de abrirse sobre la sociedad porque la situación actual que vivimos nos obliga a ser activos en la sociedad. Por ejemplo, en lo que paso en Barcelona (los ataques terroristas) la mezquita tuvo un papel importante en los hechos. O sea, hay que reestructurar las juntas directivas de algunas mezquitas en España.

Marabutismo: La visita de los santos yo desde mi niñez y todavía estoy en contra de la cultura de la visita de los santos porque mi padre que era maestro nos educó en ello. Hay gente que cree en los santos por empleo matan a un gallo y lo tiran al río o al mar como sacrificio. Sí que hay muchísima gente que cree cien por cien por desgracia en esto, hay gente que se casa y cree que santo fulano que le regalo el matrimonio, o las mujeres que ponen un nodo en un árbol creyendo que le va dar buena suerte, pero todo esto es mentira, el islam no tiene nada que ver con esto. Yo, estoy contra esta cultura sí que creo en los Awliyas (santos) que hicieron el bien. Mucha gente visita las tumbas de los santos para pedir la bendición, pero muchas veces el enterrado puede ser un francés cristiano o un perro etc. como ocurrió en un aduar, por ejemplo. Por desgracia esta mentalidad y creencias están muy dominantes en el país.

Los mawasim: A pesar de su desaparición hace unos años ya han vuelto con fuerza. A mí, me gusta asistir y ver la fantasía, ver a grupos con vestimenta unificada y también voy siempre al mussem para encontrar a los amigos y las familias que llevaba tiempo sin verles. Me gustan los caballos, he asistido hace dos años a un caballo (tabarkallah) que se ha vendido por 34 millones (aprox 20.000 euros) era excelente. Hay un grupo de caballería de una tribu (krifat) que gana el premio nacional me gustan mucho. Yo lo que a mí me molesta son las fiestas de la noche, la bebida etc. Estoy por la reivindicación de los mawasim porque es un patrimonio cultura nacional. Creo que ello ha sido por el esfuerzo de la tía de Mohamed VI que cuida mucho a los caballos. Yo conozco a gente paisanos de aquí del pueblo que cierran las tiendas para ir a asistir al mussem de Fkih Ben Saleh, es algo que les corre en las venas, no pueden aguantar sin asistir al mussem.

Sharaf: Yo, no creo en estas cosas solo creo en Dios, el profeta y los compañeros de Mohamed nadie más. En cuanto a la gente que presume sharaf es falsa. No hay que pedir o rogar a los shorfa porque el único a quien tenemos que pedir es Dios. No al profeta ni a nadie.

Los Ulema: El fakih es aquel erudito en la religión. En Marruecos por ejemplo cualquiera que recite el Corán le llaman fakih o el caso del IMAM N° de Barcelona. No el fakih es aquel que domina el Corán, el hadith la sunna y el islam con capacidad de explicarlo. En cuanto a los ulemas como los doctores de Jordania o Egipto etc. de prestigio que han llegado a investigar y analizar al Corán y sus milagros como el Karadawi etc. y tienen autoridad y responsabilidad de expedir una fatwa. Ahora los ulemas se han politizado como en Egipto hay un alim que dijo que SIssi es profeta. Hay actualmente todo un totum revolutum o sea una mezcla de corrientes y de interpretaciones y cada Alim cuenta su cuento como le da la gana y ello tiene repercusiones sobre la división de los musulmanes

La brujería: si existe porque viene citada en el Corán. El problema es que una gran mayoría en el mundo árabe musulmán se lo cree y lo practica. Yo si me lo creo porque la viví en mi adolescencia. Tenía 17 años dos historias de unos vecinos que alguien les hizo brujería lanzando algo a la casa “trayim” y el fuego empieza a encender y apagarse solo. Otra historia de alguien que conozco muy bien que como algún alimento brujeadado que lo enveneno. Familia se lo llevo a la psiquiatría creyendo que era un problema psicológico lo que agravo su estado y todavía sufre el pobre. Otra historia también de brujería que se trató de “tkaf” un familiar a la noche de la boda cuando quiso quitar la virginidad a su esposa no era capaz de hacerlo o sea que no pudo eructar el pene hasta que le llevaron a un curandero que le curo. Entonces la brujería existe y lo que tiene que hacer la persona es protegerse con el Corán.

El satanismo: existe porque viene citado en el Corán. Satán es alumno de ibliss

El mal del ojo si existe, lo de los españoles es más suave que lo nuestro. Lo del marroquí hace mucho más daño. Esto me suele pasar al ir a Marruecos y me pongo una chilaba, la gente empieza a decir mira se nota que ha ganado mucho dinero y así vengo del país con el mal del ojo. Esto es arraigado en nuestra cultura, hasta entre los vecinos o los compañeros del barrio la gente no habla bien, si alguien por ejemplo saca un doctorado o un título superior no lo felicitan “tbarka lllah” “sino les entran envidia. No sé si es algo congénito o lo hemos mamado en la sociedad. Todo ello creo tiene como causa la falta de fe que lleva a la envidia y los celos etc. Si la persona víctima del mal del ojo da la “zakat” (limosna) el efecto del mal va a ser suave.

La práctica sexual: Hay que hacerla según la sariá, o sea hay que respetar las pautas de la religión y no hacer lo el islam no aconseja. En cuanto a la ablución después del acto sexual “al ghusl” es de sobra sabido como el ramadán hay que hacerlo a raja tabla empezando por la parte derecha y luego izquierda y luego leer el Corán y “duaa”

El Imán es un tema que requiere una discusión larga y extendida. Nosotros nunca tuvimos problema a la hora de pagar al Imán, las gentes a pesar de las dificultades económicas siempre aportan su participación, aunque dejen a sus hijos con hambre. No han durado mucho tiempo esto no he llegado a entenderlo o depende del capitán del barco o la mala gestión de la junta directiva o a veces del propio Imán que Dios les perdone. Por ejemplo, tuvimos un Imán que le hemos cesado por su mediocridad, otro por las quejas que nos llegaron a través de los niños (palabras feas a las chicas). Ojalá que hubiera Imanes que actúen de manera altruista o piden poco. Así como pido a las autoridades españolas que ayuden en esto con subvenciones, facilitar los antecedentes penales y el control para evitar lo que paso en Barcelona. No hay que admitir cualquier Imán sin conocerle. En cuanto al “zakat al fitr” menos el último todos los imanes se auto legitiman obtener la zakat al id. Ahora bueno es la junta directiva que reparte la zakat entre todos los necesitados. Hay que destinar el dinero de la zakat a la persona que la merece y no a una persona que se lo va a gastar en alcohol.

La alimentación: Nosotros tenemos total confianza en el carnicero. Es cuestión de fe “Nilla” en el carnicero si nos defrauda vendiéndonos carne matada de manera no musulmana pues que asuma su responsabilidad ante Dios.

El asociacionismo: Depende de la gente. La hay que quiere trabajar y otros solo le gustaría salir en la foto. Por ejemplo, cuando habíamos organizado la excursión a Marruecos (aquella idea lo he copiado de una asociación belga), o la organización de un IFTAR en ramadán ante de la Iglesia y vienen otros para sacar fotos, pues te duele. Creo que esta generación como Mohamed que van a tirar del carro tengo mucha esperanza en ellos. En cuanto a la primera o la actual generación buscan solamente protagonismo. Siempre la misma persona que tiene que animar y proponer la actividad como la última visita del Cónsul. Por ejemplo, el acto en ramadán en la puerta de la Iglesia tiene un gran significado respeto a la convivencia, pero hay gente cerrada que lo ha criticado.

Los medios de comunicación: es necesario tener dos televisores en casa uno para nosotros y otro para las chicas para ver dibujos animados. No ven dibujos animados en árabe sino en español, aunque he entintado derivarlas a canales árabes, pero en vano.

Percepción de la mujer: Yo puedo resumir el tema en un hadith que dice: “quien se casa con una mujer por su belleza Dios le afea, quien se casa con ella por su dinero Dios le empobrece y quien contrae matrimonio con la mujer por su fe Dios le bendice”. La mujer en el extranjero es la mano derecha del hombre, es ella que educa a los niños y cuida la familia. Entonces si el objetivo del casamiento es formar familia, procrear y que la mujer respeta al hombre en su ausencia todo sale bien. Si la mujer es de aquellas “muñecas” que les traen de Marruecos como si fuera modelo el matrimonio “subhana allah” no acaba bien. La mujer es aquella que se levante temprano con su marido le prepara el bocadillo en caso de viaje etc. y no es aquella que el marido se levanta con la primera oración y ella se queda dormida hasta las 11h. Es la mujer que educa a los niños, si les educa bien te salen buenos chicos si no ya sabemos las consecuencias. Entonces la mujer es el cemento de la familia. Contestando a Mohamed la mujer carece de religión significa que no puede rezar todo el año por la menstruación tampoco hacer el ramadán. Fíjate que la mujer le toca la regla 120 días al año. En cuanto a carecen de razón significa su manera de pensar hay mujeres más inteligentes que el hombre. Hay

que evitar los canales shiitas como al manar porque manipulan a la gente. O por ejemplo el famoso dicho marroquí “escúchala, pero sin hacerla caso”.

La relación con la administración: No hay ningún problema. Al principio si hubo miedo, pero cuando ya nos han conocido hay buena convivencia. Por ello celebramos actividades de tipo puertas abiertas o ramadán es para acercarnos de ellos.

(INF15): 37 años de edad auxiliar de enfermería estudios Bac+2:

La mezquita: Es un lugar muy importante desde la época del profeta porque ahí donde se habla de la política, la oración, la guerra etc. Hemos de dar la gracias a Dios por tener una mezquita fuera de nuestro país que nos permite cumplir con nuestras obligaciones religiosas, en Ramadán el ambiente suele ser el adecuado para celebrar los ritos de este mes, estamos unidos no hay problemas. A la mezquita iba todos los días, voy ahora los viernes y las fiestas y ramadán. Por ello digo que la figura del Imán es muy importante porque siempre está en la mezquita como no hay Imán la mezquita está cerrada y hay que buscar a la llave o a la persona que la tenga.

El Marabutismo: Yo no creo en ellos, por ejemplo, tenemos en sale un santo que se llama Sid Roukni que hasta el siglo 19 no existía, en su sitio había una barcaza hasta la llegada de la colonización lo adorno y lo arreglo y la gente empiezo a visitarle. En Nador también “lalla Taswit” que su nombre original era la hija de la perra o lalla Aicha lbahriya de la cual la gente cuenta que montaba a los leones, o el “majdoub” que dicen sobre todo las mujeres que les ayuda a encontrar marido etc. pero todos estos ejemplos son banalidades. Este fenómeno está causando conflictos actualmente por ejemplo Muley Bouazza en Khenifra la gente sale a la calle protestando por la mala repartición de los donativos. Resumiendo, este fenómeno es muy expandido en nuestro país fíjate en la ciudad de Al Jadida está repleta de santos (sidi masoud, sidi Bouzid, la lla Aicha Lbahriyya, Muley Abdellah Amghar etc.).

Los mawasim: Yo pienso que el mejor moussem es lo de Muley Abdellah del Jadida, es muy organizado hay espectáculo, la caballería (tbourida) por la noche los conciertos etc. A mí me gusta.

Los shorfa: Todavía existen en el sur como Errachidiya, zagora, Zagarin, Rich etc. tienen la baraka. **El Rey procede de esta zona, aunque no tenemos que tocar esto, un anillo fabricado allí que le protege del mal del ojo, de la brujería etc.**

La brujería: Existe porque hasta el profeta le han embrujado. La fuente de la brujería es Aicha Kandicha que yo personalmente visite en mi época de periodista y he visto como las mujeres y hombres que venían de todas partes del país incluso del extranjero y se echan sobre su tumba y empiezan a llorar y la ponían velas. Entorno de esta tumba se ha montado un pequeño negocio por ejemplo si la mujer quiere purificarse con agua caliente tenía que comprar un cubo por 2,50 euros o agua fría un 1,50 euro para poder entrar en una habitación pequeña y ducharse para quitar la brujería o la mala suerte. Otra cosa la misma mujer puede embrujar a otra persona dejando un trapo de su ropa en la habitación y escribiendo con su dedo y la henna el nombre de la persona que quiere embrujar.

Satanismo: Si existe y siempre cuando uno olvida algo o a la hora de rezar y te olvidas de algún versículo siempre te lo achacas al ibliss.

El mal de ojo: Existe sobre todo por parte de los españoles, se fijan en tu vida y empiezan a hablar de que estas trabajando y que te ha yendo bien luego te quedas sin trabajo sin nada. Quizás que los marroquíes también pero el español te lo dice directamente sin tapujos” estás trabajando y yo no”

El Imán: Gracias a Dios no tenemos problema porque el imán es muy importante para la mezquita, la cuida se queda abierta, es una tradición desde la época de Mohamed. Si igual que Almendralejo el Imán siempre sigue y hace caso a lo que da más menos el último que era imparcial y justo.

La alimentación: Comparamos de la carnicería. También los ingredientes los miramos muy bien si tienen grasa de cerdo. Me acuerdo que hubo un marroquí que compro una oferta de cruasán, al llevarla a su casa su hijo le aviso que llevaba cerdo como perdió el ticket de la compra la tiro en la basura prefiriendo perder el dinero y no comer cerdo.

El asociacionismo: Ya no existe por falta de recursos. Existen dos asociaciones una sociocultural y la otra religiosa. Inchaallah estamos trabajando para reactivarla otra vez.

La enseñanza de la religión: Creo que es imprescindible si no nuestros hijos van al abismo. Además, como sabemos que la sociedad tiene mucha influencia, por ejemplo, tener amigos españoles puede llevar al niño a otra cosa como salir, el alcohol etc. con lo cual se va a alejarse de la religión.

Matrimonio mixto: Yo conozco a gente de aquí casada con españolas y ésta sigue rezando y le está yendo bien.

Los medios de comunicación: En mi casa nada más que la parabólica árabe 24 horas. Yo no tengo todavía hijos. Mi mujer sabe muy bien que a mí me gusta ver los informativos del mundo árabe.

(INF16): 44 años de edad, estudios secundarios, Técnico en Seguridad:

La mezquita: Es muy importante para todo lo que han dicho los hermanos además para intercambiar de información y saber porque fulano o mengano ya no viene a la mezquita si está enfermo o está trabajando etc. La mezquita es un don de Dios y tenemos que conservarlo y cuidarlo.

Satanismo: yo tampoco creo en ello, pero respeto la opinión de los demás cada uno puede hacer lo que le da la gana. Déjalo hasta que descubra el solo lo que es verdad y lo que es falso. Yo soy de Marrakech y voy a visitar a un santo “Muley Brahim” y he observado que se ha convertido a un lugar de prostitución cosa que enorgullece al marroquí. Como dijo Nabil hay muchos santos que la autoridad cierro por los problemas como Buya Omar.

Los mawassim: Como si fueran las ferias o romerías aquí en España. Por ejemplo, en la región de Marrakech hay 4 o 5 mawasim que se visitan para comprar, encontrarse con los amigos. En Muley Brahim por ejemplo la gente lo visita dependiendo del objetivo de cada cual, hay los que buscan la juerga y pasarlo bien y otros para pasear a la familia, ver a la fantasía etc., o sea, aunque estamos aquí en el extranjero nuestra cultura está muy arraigada en nosotros. Esta todavía arraigada en el mundo rural, la casas que poseen un caballo suelen tener prestigio.

Sharaf: Excepto los Alauitas no hay sherif. Yo no creo en estos shorfa que presumen curar escupiendo en tus manos etc., si me presenta alguien y me ofrece esto lo puedo pegar. No está de acuerdo con Nabil respecto al anillo del Rey porque dice hay coches blindados ahora que protegen mejor. Creo que la intervención de Driss ha resumido todo.

La brujería: Es al fin y al cabo veneno. Como porque ejemplo preparar unos ingredientes como la lengua del burro o del oso, o preparar el cuscús con la mano del muerto porque la mano del muerto suelta veneno.

El “AR”: Si lo hay como en caso de que alguien meta la pata con otra persona, el primero lleva un cordero y lo mata en el umbral de la casa del otro para pedir perdón. Ahora ya no vale ahora estas tradiciones son del pasado porque ante cualquier problema interviene el “majzén” o sea las autoridades. Aunque tú quieres perdonar la persona que te ha hecho el daño, la autoridad no lo permite. Antiguamente en las tribus donde había otra estratificación de estatus por ejemplo el “mokaddam” y el “fkih de la mezquita el cura” este último era la figura del primer contacto para mediar ante la víctima.

El satanismo: No hay más ibliss que el ser humano, porque yo conozco a mucha gente que se portan peor que ibliss y al ir a la mezquita te los encuentras los primeros en la primera línea de la oración. Ibliss es creo algo psicológico hay gente que compra por ejemplo un coche y a la hora de volver a casa se siente mal creyendo que tuvo el mal del ojo y pide a su mujer que le eche “bjur” incienso para curarse.

La sexualidad: Yo practico la sexualidad y hago el amor de manera normal y libre como me da la gana, después nos purificamos a través de la ablución respetando el rito musulmán tanto ella como yo. Luego rezo y esta.

El Imán: Nunca tuvimos un Imán permanente en Don Benito. Se presenta uno e intenta aprovechar de la confianza de la gente, ésta provoca la marcha del Imán. El que más ha durado no llevo a un año. En cuanto a zakat hay que darla a los que la merecen y como aquí todo el mundo casi está trabajando yo la mande a Marruecos, la mía de mi mujer y mi suegra para una mujer enferma en Marruecos.

La alimentación Cuando no había carnicería Halal antes de 2003 comprábamos un animal entre 4 o 5 familias lo matábamos y repartíamos el carné entre todos o íbamos hasta Talayuela para comprarla los domingos que era un día de descanso. Aquí en el pueblo todavía la gente no come cerdo ni nada. Hay gente mujeres (prostitutas) de la primera generación que compran carne del súper mercado, les da igual lo que es Halal o Haram.

El asociacionismo: El único año cuando hubo actividades era el año cuando Driss era presidente. Organizo una excursión a Marruecos con los niños del pueblo y todavía todo el mundo lo recuerda. Lo que yo sé que hay solo una asociación de la mezquita y nunca he escuchado por la cultural. Hay que dar un empujón a la asociación y dejar de mirar al ombligo. En la época de Driss se hacía mucha cosa, pero conformarse con apuntar la cuenta etc. esto todo el mundo lo sabe hacer.

La muerte como preocupación: todo el mundo creo le gustaría enterrarse en el país. Por ello tenemos que tener seguro de repatriación porque no es aceptable enterrar a un musulmán en una tierra cristiana.

El matrimonio mixto: El casamiento con otra persona de otra religión normalmente los casos que se dan aquí es por interés. Este tipo de matrimonios no suele durar mucho. Tengo dos cuñadas que se separaron de sus maridos por el islam. Por ejemplo, rezaban siempre cuando las mujeres estaban en casa, pero cuando viajen a Marruecos dejan de rezar o sea que rezaban por las mujeres y no por Dios. Siempre en el caso de que haya casos que siguen bien es porque uno de ellos aguanta o soporta más.

Los medios de comunicación: Yo tengo 2 hijas, cada una con su televisión y ven a dibujos animados. Cuando queremos nosotros ver la tele se van las dos a otra habitación y siguen con lo mismo y nosotros con la parabólica árabe. Ellas no entienden el árabe clásico, solo el marroquí. Vemos los canales religiosos y mi mujer más porque es más creyente que yo. Escucha mucho al Corán. En casa hablan árabe, pero en la calle o fuera de casa hablan castellano.

La percepción de la mujer: Es algo sagrado, la mujer es tu madre, tu mujer, tu esposa yo no puedo calificarla por otro calificativo despectivo. Respecto a la elección de la mujer depende de cada cual. Si quiere buscar prostitutas las hay y se quiere mujeres con velo guapas las hay también. La mujer antes de ser tu esposa era tu madre.

La relación con la administración: Es perfecta, sin problemas no hay racismo ni nada. Por ejemplo, me llamaron a trabajar el primero de lista dentro de 5 personas. Tengo a dos peones yo soy oficial de primera me obedecen sin problema.

(INF17): 40 años de edad, estudios secundarios, peón agrícola:

La mezquita: Hemos de dar la gracia a Dios por la existencia de una mezquita en esta tierra a pesar de no cumplir con las cinco oraciones por motivo de trabajo

El satanismo: Hay gente que cree en este fenómeno porque encuentran respuestas a sus deseos visitando al santo y otros no.

Los mawasim: Han sido siempre una tradición rural, o sea la primera generación de los campesinos, tribus y aduares, que suelen dar mucha importancia a este fenómeno. En cuanto a la nueva generación ya no. Aunque al musem van jóvenes, mujeres etc. pero no igual que antes cuando los antepasados daban mucha más importancia a ello.

Si estoy de acuerdo con si Mohamed el caballo todavía tiene mucha importancia, el cabecilla de la familia, propietario del caballo puede dar a comer al caballo, aunque le cuesta dejar a sus hijos sin comida porque el caballo que trae los bienes a casa (RZAK)

Los shorfa: Antes si había shorfa que tenían la baraka y la nilla. Ahora no la gente presume de sharaf para alcanzar sus objetivos.

Los Ulema: El Alim es aquel que investiga en las ciencias religiosas y el fakih tiene que beber de lo que le da el ALIM, ES UN GRADO MENOS QUE EL Alim.

La brujería: Existe y consiste en hacer daño a la gente por envidia o celos etc.

El “ar” si existe y lo hemos vivido por ejemplo la gente te lleva a tu casa un saco de azúcar y una caja de aceite y te pide perdón. Ahora ya no interviene la policía.

El mal del ojo existe a veces suele pasar que una persona mira a una chica y esta última se cae sola por efecto del mal del ojo. O un amigo porque te vestes mejor que él. Eso depende de la sangre de uno, si una persona tiene sangre “ligera” no le toca el mal del ojo y los pesados de sangre si le toca rápido.

El Imán una mezquita sin Imán no tiene sentido.

Los medios de comunicación: tengo una hija muy pequeña. En mi casa nada más que la parábólica.

La percepción de la mujer: No hay que hacerles caso porque como dice el hadith las mujeres “carecen de razón y de religión”

(INF18): 20 años de edad, estudiante:

La mezquita es muy importante para mí porque ahí donde aprendemos la religión, escuchar al muaddin, aunque no tenemos minarete y aprender nuestra cultura sobre todo que estamos viviendo en un entorno cultural diferente.

El satanismo: Yo no creo en ellos, pero hay que entender a la gente que cree en ello porque son gentes con una formación baja o ninguna y visitan a los santos para tener esperanza y suerte en la vida

Los mawasim nosotros en ouxda casi lo mismo se organizan escenas de caballería se llaman (waada) (serba) la gente aprovecha este tipo de encuentros para conocerse, la primera generación con la segunda las tribus etc. A mí me parece muy bien (lo ha expresado en castellano).

Si como dijo Driss la gente cierra la tienda o dejan de hacer mercadillo y van a marruecos asistir en el mawasim porque para ello como si fuera un descanso de tanto trabajar.

El sharaf para mí todo el mundo es igual

La brujería a mí me da miedo porque he visto cosas y se me han quedado en la memoria no, no me da miedo hablar de ello.

El “ar” yo escucho hablar de ello, pero no sé en qué consiste, he escuchado en mi familia hablando del YAH Y EL AR para perdonarnos, pero no entiendo de que va.

El satanismo. No tengo idea como bien sabéis chitan es el chitan y está. Risa

El mal del ojo si existe y los españoles también creen en ello porque tengo amigos conmigo español y me dijeron que lo hay también en su cultura.

La sexualidad sí que hemos tenido relaciones en la adolescencia, pero no sabía que había de purificarse de la manera que están contando aquí.

El imán por ejemplo yo voy a la mezquita, hay imanes que tienen a sus familias en Marruecos u otra ciudad y pide una paga de 700 0 1000 euros. A veces debido a la situación económica del colectivo, uno aporta, otro no, no llegan algunos meses a recaudar la cantidad requerida, lo que provoca su marcha después de 6 0 7 meses como mucho. Igual que nosotros mandamos la zakat a familiares necesitados en Marruecos.

La alimentación en mi casa siempre compramos una vez al mes un animal con otros y lo matamos a la manera musulmana. Compramos de la carnicería en caso si nos falta carne a veces.

El asociacionismo: Hay una minoría que trabaja y una mayoría que solo aporta su contribución económica reza y está. No quieren saber nada de la organización etc. Gracias a esta gente que está trabajando para el bien de todos porque si no fuera por ellos no habría ni mezquita ni actividad. Hay personas que pone siempre el palo en las ruedas solo con el afán de conseguir la presidencia y presumir, aunque carecen de formación y estudios sin capacidad de tener contactos con la autoridad.

La enseñanza de la religión: si yo me acuerdo en la época del Imán Said se aprendía mejor y bien perro cuando se marchó Said ya no hay nada. He escuchado que van a traer a un profesor o maestro de árabe y religión en la escuela pública pero todavía no hay nada.

El matrimonio mixto: si fuera por mí me casaría con una chica de mi ais porque tenemos muchas cosas en común. Al contrario, con los españoles no podemos entender culturalmente hablando.

Los medios de comunicación: yo llegué aquí con dos años, en mi casa no se ve tv española solo la árabe. Ahora con mis hermanos pequeños, aunque mi padre ha intentado muchas veces imponer la

tele árabe, pero en vano. Les gustan los dibujos animados españoles. En mi casa hablamos árabe pero los niños cuando estén solos entre ellos hablan castellano. O sea que hay una influencia notable de la lengua española.

La percepción de la mujer: la mujer sabemos que el profeta aconseja de cuidarse de la mujer. Así que no hay que pegarla y mal tratarla. La mujer es todo en la familia, si no cuida a su marido y no le atiende bien, éste busca a otras y los niños acaban mal educados. Hay mujeres más inteligentes que los hombres en clase en todo. Se puede aprender mucho de la mujer te puede enseñar la religión y muchas cosas en la vida

La relación con la administración: Hay una integración total sobre todo los jóvenes.

ENTREVISTA GRUPAL 2º GENERACIÓN MUJERES

(INF19): 25 años de edad, universitaria y lleva 14 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: yo, personalmente sé que hay Mezquita en Badajoz, pero nunca llegue a entrar o pisarla. No sé si hay un sitio específico para las mujeres o no. Yo, comparto la idea de Raya respecto al feminismo islámico para poder defender los derechos de la mujer como la herencia etc. O sea que debemos de conocer más el islam. El problema reside en las interpretaciones que damos al Corán. No hay que hacer caso a la persona que interpreta el Corán sino tenemos que ir al Corán directamente para saber lo que dice en este tema u otro. No tenemos que seguir a nadie. Este problema no solo de aquí sino de todo el mundo musulmán y de ahí viene tanto radicalismo y tanto machismo etc., porque a la hora de leer el Corán como tal no vamos a encontrar mucha diferencia entre hombres y mujeres.

El Marabutismo: Si, en el pasado se entendía este fenómeno, pero ahora ya no va con el espíritu de nuestros tiempos actuales. Ya sabemos que todavía existe y que hay mucha gente que lo práctica, pero yo personalmente no.

Mawassim: Si, considero que es algo bonito que se visita por ser algo folclórico, música, comida etc. que no tiene nada que ver con la religión. Me gustaría visitar un día el moussem de Muley Abdellah Amghar del Jadida tiene que ser una maravilla.

Zawaya: ¿Creo que es un lugar donde se aprende el Corán etc. no?

Sharaf: Hoy en día creo que nadie es sheriff cien por cien. Es algo que se hereda de padre a hijo etc.

Los Ulema: Como yo creo en ellos, prefiero leer el Corán e interpretarlo de mi manera conforme a mi sentido común. Además, como dijo Rayae el 98 por ciento son radicales, machista y a veces politizan la religión. Ahora bien, que puedo hacer caso a un Alim que explica bien la sariá de manera moderna y razonable, pero todavía no lo he encontrado.

La brujería: No creo en la brujería, creo que tiene que ver con la consciencia de cada cual. Hay mujeres cultas con buena carrera, pero creen en la brujería.

El satanismo: Si, creo en ello porque viene citado en el Corán.

El mal del ojo: Yo no digo que si te pasa algo malo es por la mirada de la persona sino creo que es por la maldad que lleva esta `persona dentro. Por ejemplo, si te llevas un vestido bonito y te pasa algo o te sientes mal a lo mejor crees que ha sido a causa del mal del ojo.

El Imán: Me parece que los Imanes de Extremadura desempeñan este papel por interés económico y no por enseñar una imagen buena del islam o unir a los musulmanes etc. Hay una diferencia entre el Imán en teoría y lo que es en la realidad. El Imán tiene que ser un ejemplo a seguir, porque a la hora de acudir a la Mezquita tú hablas con el imán porque es el responsable etc., y no me importa si fuera hombre o mujer. Hay Imanes que se encierran en la Mezquita y no miran más allá de ella.

La alimentación: Yo, en general no tengo problema. Si veo que un producto lleva cerdo si lo rechazo, pero en cuanto a la carne como el pollo, el tema o el sello Halal ha perdido credibilidad. Yo, digo en nombre de Allah y como, porque no me parece lógico ni fácil ir a comprar y pedir al carnicero

un certificado con sello Halal, es muy complicado. Si tuviera la posibilidad de elegir entre una carnicería Halal y un supermercado al lado de mi casa, claro que me iría a la carnicería musulmana. Pero viajar no sé cuántos kms para comprar un pollo Halal pues va a ser que no, me parece que es una tontería.

La muerte como preocupación: A mí también me da igual donde fuera siempre que lo hagan conforme al rito musulmán.

Los canales de televisión. Yo, solamente la tele española. Nosotros no tenemos parabólica árabe. Yo, entiendo el árabe clásico, pero tengo dificultades a la hora de expresarme.

La enseñanza de la religión Islámica en la escuela pública: Me parece buena idea, pero siempre que respete las normas de aquí.

La percepción de la mujer: Yo, estoy en contra de esta percepción que tienen los hombres hacia la mujer, que es una percepción religiosa que le obliga a estar en casa y llevar el velo etc. En la calle sí que hay una presión, ésta lo he vivido en otras zonas en Extremadura, aunque no en Badajoz que te juzgaban por las apariencias, o sea la vestimenta. La gente no se acerca para hablar contigo sobre tu manera de pensar y no respetan nada, pero en mi casa no me han educado que hay una diferencia entre mi hermano y yo por motivo de género.

El peregrinaje: Yo no, no estoy pensando hacerlo por la sencilla razón que el país a lo cual voy a dar este dinero no lo merece. Prefiero dárselo a los pobres. El peregrinaje no es un pilar imprescindible en el islam. No voy a esperar a nadie que me diga que tengo que hacerlo, yo actué conforme a mi pensamiento.

El matrimonio o noviazgo mixto: A mí me da igual. Que sea cristiano y yo musulmana me da lo mismo siempre que haya respeto. Luego claro que se va a plantear el tema de los hijos y su futura religión esto se hablara antes del casamiento. Creo que mucha gente musulmana que se consideran musulmanas por el hecho de haber nacido en una sociedad musulmana y en la práctica no tiene nada que ver con el islam.

Las repercusiones de la crisis económica: Nosotros, mi familia, hemos llegado a España en 2004, hemos vivido unos años bien, pero a partir de 2007 con la crisis ha empezado a notarse la crisis. Hemos montado un negocio y se ha ido a la quiebra. O sea, no hemos venido en el momento adecuado.

La relación con las Instituciones: En general es una buena relación salvo algunos casos. En comparación con el trato en mi país es mucho mejor.

La relación con los vecinos: Yo, nunca he tenido problemas con los vecinos.

La relación con el país de origen: Yo en principio pensaba que a lo mejor después de terminar de estudiar a lo mejor volvería, pero ahora cada vez que voy digo imposible que vuelva porque mi mentalidad choca mucho con la mentalidad de allí. Además, yo como mujer no podría trabajar en mi país.

La percepción del alcohol, la droga y el tabaco: Yo, si tengo algo en contra de estos productos es por motivos de salud.

La sexualidad: Creo que la ablución después del acto sexual se hace como cuando éramos chicas nos enseñaban que después de la regla se purificaba de la misma manera que a la hora de hacer el sexo. En muchas familias es muy difícil habla de estos temas con ni siquiera la madre con quien solemos tener confianza, porque con el padre es imposible. O sea, es un tema tabú tienes que buscarse la vida para saber cómo funciona esto en el islam por ejemplo por Internet.

(INF20): 26 años de edad, estudios, secundarias, desempleada, 20 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: No está bien hecho esto de los derechos, dicen que el profeta se casó con cuatro mujeres era para defender los derechos de sus mujeres y no por capricho como ahora.

El Marabutismo: No creo en ello, lo practica la gente que no tiene cultura y que le falta consciencia. En nuestra familia se cree en estas cosas, por ejemplo, mi madre llevo a mi hermano cuando era niño al Santo Bu Abid Charki para cortarle el pelo o para curarle de las enfermedades etc. Esto debe de quitarlo porque es ilícito (haram) porque no conocemos al Santo ni lo que hacía en su vida.

Mawassim: Me parece algo bonito porque entra en nuestra tradición. Yo he estado muchas veces en el mussem de Fkih Ben Saleh. Creo que los de aquí (los cristianos) tienen los mismos rituales o tradiciones también.

Zawaya: Ah, creo que es un sitio donde va la gente a bailar hasta el trance (yadba)

Shorfa: Si, existía en el pasado, mi madre nos cuenta que su padre era sherif, descendiente de Bu Abid Charki, mi madre nos decía que soy sherifa hija de sherif, pero yo no sé si esto se hereda o no.

Los Ulema: Los hay que dicen la cosas como son conforme a la religión y los que no, o sea que manipulan o mal interpretan la religión. Hemos de escuchar al Alim y luego actuar conforme a tu sentido común y no sigas ciegamente.

La brujería: Si, como hemos visto últimamente en Facebook hubo una manifestación delante la casa de una bruja en la cual la gente decía que ha fastidiado la vida de mucha gente haciéndoles daño etc. Yo creo que ellos mismos no están bien de la cabeza, y lo preocupante en el tema es han sido jóvenes de nuestra edad que creen en ello. Sí que la brujería existe, pero no hay que creer que cualquier mujer que no tiene nada que hacer y empieza a hacer tonterías de este tipo posee poder. La mayoría de la gente que creen en ello es gente rural de los pueblos que carecen de cultura que les permita entender que el enfermo psicológico requiere un psicólogo y no una bruja. Una mujer, aunque fuera médica sigue creyendo en la brujería porque se ha socializado y criado en este ambiente, por lo tanto, aunque dijera que no cree en ello, pero inconscientemente lo practica. Creo que nosotros que hemos inmigrado estamos a salvo de esto. Te quería decir que la brujería existe, pero soy en contra de las personas que ganan la vida a través de este medio o lo comercializan

El satanismo: Yo no creo en que satán habita o posee al hombre porque es un ser que no cree en la religión, no reza etc.

El mal del ojo: Si, existe. En Marruecos dicen que la mitad del cementerio falleció a causa del mal del ojo. Y, creo en ello, muchas veces no me sale la cosa bien y digo que ha sido por el mal del ojo.

El Imán: Creo que el Imán de aquí lo está haciendo bien. No solo se preocupa de la Mezquita sino enseña la buena cara del islam, lo veo preparado para demostrar lo de manera pacífica que es nuestra religión etc. Por ejemplo, en los actos terroristas salió en una manifestación diciendo que nosotros estamos en contra de esto etc. Además, que es justo no tira a los hombres más que a las mujeres, o sea que defiende el interés general de la gente. Viene mucho a nuestra casa, últimamente a la ocasión del casamiento de mi hermana.

La alimentación: No, nosotros no consumimos alimentación ilícita o haram. Si se diera el caso que compramos por error algo o un producto que lleva cerdo lo tiramos. He de reconocer que tengo una sola debilidad al respecto es la comida McDonald; Sé que no es Halal pero lo consumo (risa). Respecto a los demás productos, cruasanes etc., si supiéramos que llevan cerdo no lo compramos. Compramos de la carnicería musulmana y de Carrefour que tiene productos Halal como el pollo etc. En cuanto a la credibilidad yo creo que a la hora de comprar carne Halal nosotros como consumidores musulmanes no podemos saber a ciencia cierta si es verdaderamente Halal o no, pero la responsabilidad religiosa y moral lo asumiré el vendedor. Aquí, en Badajoz todo el mundo compra de Almen-dralejo o recaudan dinero entre cuantas familias y compran un animal, lo matan a la manera musulmana y lo reparten entre ellos.

La muerte como preocupación: Si, a mí me preocupa porque quiero enterrarme en mi país con mis abuelos y mi gente, o sea en un entorno musulmán para poder visitar a la tumba del muerto. ¿Si nos entierran aquí como va a poder la familia visitar a sus muertos?

Los canales de televisión: Yo, veo los canales españoles porque me he criado con ellos. Me acuerdo cuando vine aquí con 6 años sabía leer y sabía el Corán de memoria. Empecé en primero de primaria, la maestra me pidió escribir mi nombre, le escribí en árabe, la maestra me dijo que a partir de ahora olvídate de esto, todo va a ser al revés. Ahora he perdido el árabe ni siquiera me acuerdo de las letras.

La enseñanza de la religión Islámica en la escuela pública: Si, me parece bien pero que no se enseña de una manera que acompleje al alumno o le incita al rencor etc. Además, que nos viene bien

porque los niños marroquíes aquí están acostumbrados a escuchar y aprender tradiciones de aquí como navidades, reyes etc., pero lo nuestro como Achura etc. no.

La percepción de la mujer. Si hay discriminación de género. En mi casa por ejemplo existe esta diferencia. Mis hermanos tienen más libertad que nosotras. La mirada a la chica no es igual que la mirada hacia el chico, por ejemplo, si sales a tomar algo en el Bar, para tomar un refresco o un café o llegar un poco tarde a casa no te miran como el varón. Nos sentimos más vigiladas por el tema del honor etc. Creo que hay una hipocresía en este tema, por ejemplo, una mujer que lleva velo y no practica, su hiyab o velo no tiene sentido, porque el respeto no consiste en la ropa, la que llevo yo (moderna) es decente. Eso depende del interior de cada mujer.

El peregrinaje: Si, espero hacerlo de joven y no esperar como la mayoría hasta llegar a una edad mayor. Me gustaría hacerlo en una edad que me permita unas condiciones físicas adecuadas. Pero hay que cumplir antes con otras cosas.

El matrimonio mixto: En mi casa cuando mi hermana le pidió la mano un converso se ha creado un ruido, pero luego lo hemos hablado, o sea de que no había problema porque se ha convertido al islam por convicción. Podría ser mejor que un musulmán de origen, porque un musulmán nativo se le atribuye el islam por herencia familiar o cultural o religiosa. No es igual que un cristiano que se ha convertido al islam por convicción, o sea por amor. Lo mismo digo respecto a mis hijos, o sea que se casen con quien querrán con la condición que sea converso o musulmán, aunque sabemos que esto suele crear conflictos a la hora de celebrar fiestas o el ramadán o navidades que no son compatibles entre ambas religiones.

Las repercusiones de la crisis económica en el colectivo marroquí musulmán: Si, nos afectó mucho, se nota, en comparación con el momento cuando lleguemos y ahora hay mucha diferencia. En mi familia (venta a por el mayor) no sabíamos la palabra ahorrar, no hubo ahorros. Antes mi padre llevaba todo el dinero para construir la casa y comprar cosas etc. Se llevan todas las ganancias de todo el año para gastarlo en dos meses de vacaciones porque sabía que al volver iba a recuperar este dinero. Ahora ya no, se nota la diferencia.

La relación con las Instituciones: Muy buena

La relación con el país de origen: Creo que nosotros los jóvenes que se han criado aquí no vamos a poder vivir en Marruecos porque no nos vamos a poder adaptarnos a la sociedad. En Marruecos hay mucha corrupción, regateo etc. En Marruecos siempre a la hora de comprar me acompañaba alguien para que no me engañen, no como aquí todos sabemos que el precio es para todo el mundo. La gente que vive allí sabe muy bien los tejemanejes de la sociedad y ya están adaptados para vivir allí. Nosotros aquí ya sabemos las normas, las Leyes y vivimos cómodos. De allí no sabemos nada.

La percepción del alcohol, la droga, el tabaco: Para mí todo lo que te va a crear o causar problemas con la familia mejor no tocarlo. Dicen que estuvo permitido en la época preislámica. En cuanto a la droga te cambia la personalidad, aunque sabemos que en los hospitales te drogan la anestesia (risa).

La sexualidad: Para mí lo práctico conforme al rito musulmán. Yo por ejemplo estoy casada y las casadas suelen hablarlo con sus esposos para respetar el rito musulmán en este tema. Además, en nuestro entorno musulmán normalmente es tu madre con quien tienes confianza que te educa y te enseña esto, no te enseña los detalles o la práctica sexual en sí, pero por ejemplo algo un poco complicado como la purificación o la ablución después del acto sexual según la sariá musulmana.

(INF21): 24 años de edad, universitaria, estudiante y trabaja, lleva 20 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: Creo que deberíamos de tener una Mezquita para hombres y mujeres para que nosotras tengamos un sitio para rezar. Solo les dan un hueco en Ramadán separándolas de los hombres con sabanas. Creo que no debe de ser así, solo en ramadán sino todo el año. Sabemos que va a ser complicado que una mujer pronuncie el sermón etc. pero por lo menos podemos sacar o debatir temas etc. Me acuerdo que hace ya 3 años planteé la idea de consagrar un día a la semana para mujeres. Lo hable con el Imán de Badajoz Adel que dijo que sin problemas solo con la condición que sea una

mujer adulta con formación religiosa que se encargue de ello. Luego aparte surgió otra pega por parte de su mujer que nos dijo no iba a venir ninguna mujer por la carga familiar de las mujeres con lo cual no pudo ser. Pero yo sigo con la idea porque considero que el papel de la Mezquita es muy importante en el extranjero porque soy practicante, aunque no se nota (risa). Soy seguidora del feminismo islámico que defienda los derechos de la mujer como en el tema de la herencia, por ejemplo. El Corán no habla solamente del hombre sino también de la mujer prueba de ello que existe un versículo con título las mujeres. En nuestra práctica religiosa todo se hace conforme a los beneficios del hombre y a la mujer le queda lo negativo, lo peor, o sea una práctica machista. Si volvamos a los principios del islam encontraríamos que el profeta reconoció derechos a la mujer porque antes se enterraba a las niñas vivas y con la avenida del islam se prohibió aquello o sea que se consiguió un derecho, pero desde entonces nuestros derechos no evolucionaron, se quedaron en aquella época. Creo que si el profeta estuviera en nuestro tiempo nuestros derechos como mujeres estarían igual que los hombres. En cuanto a las cuatro mujeres el islam lo permitió para propagar al islam a través de la numerosa población que participaba en las guerras etc.

El Marabutismo: Yo, no creo en nada de esto, primero no tiene lógica y segundo el mismo islam te dice que no tiene que creer en estas cosas. Todavía existe en Marruecos porque es una tradición.

Sharaf: Yo, me declaro sherifa (risa) porque mis padres son shorfa

Los Ulema: Depende, la mayoría son radicales, no adaptan el islam a nuestros tiempos. Como soy marcada por el feminismo, por ejemplo, esto de pegar a la mujer o enseñar al hombre como la pega, otro ejemplo, te tachan de ateo si discutan con ellos o cuestionas el tema de la homosexualidad que dicen que es haram o prohibida en el islam. Además, que en lugar de llamar o incitar a la gente en la paz les animan a hacer la guerra como el tema de Jerusalén o Siria donde matan a niños de cristianos etc.

La brujería: Yo no creo en la idea de que una bruja puede manipular a Satán o al demonio para hacer milagros. Existe otro tipo de brujería invisible que se llama en el Corán lo oculto. Se ha empezado a investigar en este tema desde el punto científico y no han encontrado nada, así que yo no puedo decir ni que existe ni que no hasta que se me demuestre lo contrario.

El satanismo: Creo que satán se materializa en nuestra consciencia, somos nosotros. ¿Por ejemplo, rezas y a veces te pones vaga a la hora de rezar, te dicen insulta al satán y venga a rezar, entonces el satán es tu no? Es el mal dentro de nosotros. En el Corán no dicen exactamente que es, está citado en los dichos de Mahoma (Hadith). Satanás era un ángel por esto creo en él.

El mal del ojo: Yo también creo en ello, pero muchas veces me lo pienso y digo que no tiene sentido. Por ejemplo, te caes y piensas que ha sido a causa del mal del ojo de la persona de enfrente. Por ello, está citado en el Corán, si vieras a un niño guapo por ejemplo tiene que decir qué dios lo bendiga para evitar o protegerle del mal del ojo. Pero es un dilema, aunque tu mires al niño con buenos ojos o sea sin maldad y se cae la gente cree que ha sido a causa del mal del ojo (risa).

El Imán: Creo que aquí en Europa los musulmanes necesitan a alguien que da la cara por ellos, pues tiene que ser una persona con buena formación que la ha adquirido aquí y no traer a un Fakih de Marruecos procedente de un pueblo seguro que empeoraría la situación. Creo que el papel del Imán es también acercar el islam a la sociedad española. Yo creo que hay que fortalecer a la mujer como Imán, al lado del Imán una mujer musulmana. Yo veo que el Imán de aquí es bueno, porque no es radical, es lo bueno que tiene. Estudio medicina y esto le ayudo a tener buena formación.

La alimentación: Yo también como McDonald, pero de pollo. ¿Creo que es un mal menor no? (risa). Compramos de Carrefour porque tiene certificado Halal. Creo que es lo mismo, el hecho de rechazar carne matada de manera no musulmana y luego comes McDonald (risa). Volvemos a Carrefour, esta casa trae la carne Halal de Sevilla que cada semana recibe visita de un supervisor de la comisión Islámica para supervisar la carne.

Asociacionismo sociocultural: Si, yo tengo la intención de crear una asociación de la mujer musulmana en Badajoz para combatir el machismo y sensibilizar en el tema de la homosexualidad que es un tema tabú en el islam, porque hay musulmanas lesbianas que me han confesado su homosexua-

lidad, pero no pueden manifestar su tendencia sexual por la presión de la familia. Esta gente ha investigado en el islam para averiguar dónde viene que la homosexualidad es ilícita o prohibida o pecado en el islam, pero no lo han encontrado. Solo hay algunos dichos de Mahoma (Hadith) pero carecen de veracidad. Hay un Imán en Alemania que es homosexual. Hay víctimas en Marruecos de violaciones, pero la sociedad les tacha de homosexuales por toda la vida, aunque no lo son.

La muerte como preocupación: A mí me da igual. Que me entierren aquí o allí solo con la condición que sea un sitio musulmán y conforme al rito musulmán también. Pero el inconveniente es que aquí no hay cementerio musulmán, se está luchando por ello. ¿Qué importa que cojan una parcela y te entierran al rito musulmán a pesar que estés rodeado por tumbas de judíos o cristianos?

Los canales de televisión: Si, mi padre siempre ve a Al Jazeera 24 horas, mi madre le gusta los documentales en árabe, aunque le gusta también una serie española. Yo, la tele española, a veces veo la tele marroquí y lo entiendo todo perfectamente porque se habla en dialecto marroquí, pero si el programa es en árabe clásico no, tengo mucha dificultad en entenderlo.

La enseñanza de la religión en la escuela pública: Si, es buena idea porque yo parto de mi caso. La religión lo he aprendido sola en mi casa a través de Internet. He aprendido muchas cosas también me gusta aprender cosas de la católica y la judía. Así que me parece buena idea con la condición de no se cierren las puertas al niño para que no aprenda de otras religiones.

La percepción de la mujer: Si, no nos tratan en casa por iguales. Mi hermano puede hacer lo que le da las ganas solamente por ser varón y yo no por ser hembra. Creo que respetan tu manera de ser, en mi casa están esperando que me ponga el velo.

El peregrinaje: Si, estoy pensando cumplir con este pilar, me hace mucha ilusión porque es un sitio donde está una persona enterrada que es el profeta.

El matrimonio o noviazgo mixto: Yo, mi pidió la mano un cristiano converso. Está en contra de muchas cosas del islam que no comparte, pero si otras que comparte. Ha hecho la circuncisión en Sevilla. Él no la quería hacer, pero mi familia no estaba de acuerdo que no lo hiciera.

La relación con las Instituciones: Aquí el trato es mucho mejor que mi país, a lo mejor hemos sufrido discriminación en Marruecos que aquí. Aquí nunca jamás he sentido discriminación ninguna, a revés mucho mejor.

La relación con los vecinos: Son panes. Muy buena, hemos estado unos en casa de otros, o sea nos han acogido bien.

La percepción del alcohol, la droga el tabaco: Yo no lo veo algo ilícito o prohibido por la religión sino es una droga que te cambia, te cambia la personalidad. Ahora están sacando investigaciones científicas que dicen que el alcohol es bueno por ejemplo la cerveza es buena para muchas cosas o el vino también tiene cosas buenas para la salud. Nosotras no podemos beber porque es Haram o desaconsejado en islam.

La sexualidad: (se ha quedado un poco corta) Yo, no sé cómo se hace la ablución después del acto sexual. Me ducho y esta. Yo creía que solo con una ducha era suficiente (risa)

(INF 22): 20 años de edad, alumna en modulo superior en comercio, lleva 20 años de residencia en España.

La Mezquita: Yo, respeto que la gente vaya a la Mezquita, pero yo no voy porque tengo otra opinión diferente a lo que hacen y hablan. Me gusta ir a la Mezquita cuando vaya mi madre por ejemplo en ramadán para rezar con ella etc. Además, que yo tengo mi propia opinión y no lo puedo expresar delante.

Marabutismo: Yo no creo mucho en ello, mi abuela sí. Lo he escuchado en la casa de mi abuela cuando hablan de esto etc. Yo preguntaba a mi abuela sobre este tema y me lo explica, pero no creo en ello.

Mawassim: He escuchado por ello, me gusta verlo y el marido de mi tía corre también, o sea se dedica a la fantasía. Como espectáculo es muy bonito, pero no puedo explicarlo para qué esto. No vivo en Marruecos, por lo tanto, no entiendo mucho. Mi tía habla mucho de mawassim.

Zawaya: No lo entiendo.

Sharaf: Si lo he escuchado en la tele. Es respetable. Es mi opinión.

La brujería: No me gusta, me madre lo hace, pero yo no creo en ello porque me parece muy exagerado.

Satanismo: Creo que sí, porque mi abuela me dice siempre que las malas cosas que hago son a causa de satán.

Mal del ojo: Si, más o menos, mi madre siempre me lo dice si me sale algo malo por eso creo en ello.

La alimentación: No, la comida que comemos es comida Halal. No compramos ni pollo ni carne del supermercado. Yo me fijo muy bien en los ingredientes de los productos si llevan cerdo o no.

Asociacionismo sociocultural: No sé. Creo que no existe más bien porque la gente es muy cerrada. Las mujeres por un lado los hombres por otro. Es muy complicado, porque a las mujeres no les gusta que les vean bailando etc. Se achaca más bien a la cultura marroquí.

La muerte como preocupación: Me gustaría que me entierren en Marruecos con mi madre. Aunque yo he nacido en España, pero me siento musulmana.

Los canales de televisión: En mi casa vemos las dos cosas, tenemos un solo televisor, pero vemos canales marroquíes y españolas.

La enseñanza de la religión en la escuela pública: Me gusta que enseñen la religión musulmana para quitar los prejuicios de los españoles, para que aprendan un poco sobre esta cultura y así no se critica tanto al islam. Además, cuando pasa esto del terrorismo se cree que somos iguales. A mí siempre me han criticado diciéndome a ver si van a traer un día una bomba etc. O cuando voy vestida de negro o con chilaba con mochila mi miran mal. O sea que nos juzgan a todos por igual.

La percepción de la mujer: Los hombres deben de abrirse un poco respecto a la mujer. La mujer puede ir tapada o como le da las ganas con un vaquero, camisa larga etc. Tampoco hay que obligarla a llevar el pañuelo, que se sienta libre, que nadie le obligue.

El Peregrinaje: Yo sí, cuando me siento preparada y segura. Yo rezo, pero no lo hago de manera continuada a causa de los estudios etc. Iré cuando termine mis estudios y tener un trabajo, pero con mi madre.

El matrimonio mixto: Yo, me gustaría tener una relación con un musulmán, pero si encuentro a una persona de otra nacionalidad y que se convierta al islam mejor. En cuanto a mis hijos les voy a educar en la cultura musulmana. Si van a elegir a un musulmán pues muy bien si no pues que elijan lo que les da la gana, yo no les voy a obligar.

Las repercusiones de la crisis económica: Si, se ha notado bastante

La relación con las Instituciones: A mí me tratan bien.

La relación con los vecinos: Una buena relación, no tenemos problemas en este sentido. Aunque no vamos a sus casas porque nosotros no vamos a la casa de nadie porque no queremos.

La relación con el país de origen: Marruecos está cambiando mucho, se están arreglando económicamente el país. Tiene una parte mala pero culturalmente ha cambiado mucho en comparación con lo que era. Yo, estoy pensando acabar mi vida en Marruecos, pero es complicado porque no tengo la mentalidad que ellos tienen. Yo, estoy acostumbrada a vivir aquí. Pero Marruecos es un país bonito gracias al Rey Mohamed, pero debe de mejorar más por ejemplo quitar la pobreza.

El alcohol, la droga y el tabaco: A mí no me gustan estas cosas porque es prohibido en el islam (Haram) y dañino.

La sexualidad: No sé qué decirte. La mujer lo puede hacer como le da la gana, si quiere purificarse a la manera musulmana que lo haga si no que lo haga a lo occidental, las dos formas son válidas.

Entrevista grupal Montijo

(INF27): 45 años, Bachillerato, peón agrícola, 11 años de residencia en Extremadura.

Mezquita: para mí, la Mezquita es como fuera un centro cultural. Yo, que he llegado ya hecho no me importa, pero su importancia es para los niños para que aprendan el idioma y la religión. Creo que este papel corresponde al Imán. Esto que me importa más. La Mezquita es la casa de Dios donde practicamos nuestros rituales del islam

Marabutismo: Para mí, la persona enterrada en el marabú ya no existe, no hay que esperar nada de ella, al contrario, yo que estoy todavía vivo puedo pedir a Dios que lo bendiga. Mucha gente cree que hay que pedir al santo del marabú para que intermediara ante Alá. Esto es falso, es algo psicológico porque solo por el hecho de visitar al marabú te da tranquilidad y paz. Crees que te vas a curar de una enfermedad o vas a tener suerte en el trabajo etc.

Mawassim: Es un fenómeno que tiene que ver con la política, o sea es una oportunidad para que los políticos arañan dinero del presupuesto

Zawaya: Es un lugar donde se reúne la gente para recitar el Corán y enseñarlo a los niños etc. Según mi conocimiento es como si fuera una escuela que enseña el Corán y se encarga también de cubrir los gastos de alojamiento de los alumnos internos.

Shorfa: No creo en estos títulos, respeto a la persona como persona y no por su estatus. Me acuerdo en mi pueblo o mi tribu (Ouazzan) tuvimos este fenómeno muy extendido. Es verdad que lucharon contra el colonialismo, pero en nombre del “sharaf” robaron muchísimos terrenos a los pobres. Actualmente toda la tierra está en propiedad de los shorfa, en nuestra zona han expoliado a más de 500 hectáreas. Era solo por ser sherif se le regalaba, además de la comida y alojamiento, terreno.

Los Ulema: Su papel es muy importante porque nosotros en el extranjero tenemos muchos problemas respecto a la religión e incluso la existencia o no de Alá. O sea, lo que se puede acreditar o comprobar con la razón y con la tradición. En este contexto el Alim te puede convencer a los demás, incluso los occidentales, de la existencia de Dios de manera racional y científica apoyándose en argumentos materiales del universo, al contrario, yo personalmente no puedo acreditar racionalmente a un occidental la existencia de Dios

La brujería: Si, existe y me recuerda la lucha de moisés contra los israelitas cuando Dios envió a Moisés el palo que se convirtió en serpientes. No eran verdaderos sino solo lo imaginaron que eran serpientes.

Satán: Si existe, porque cuando Dios creyó a Adam y Eva mando a satán para que se doblegara como gesto de respeto, delante de ellos y rechazo la orden. Desde entonces se ha convertido a un enemigo de Dios.

El mal del ojo: Si, existe, pero se puede protegerse de ello estando siempre limpio (ablución) y recitando versículos del Corán. En Marruecos, varias personas o familias tienen fama de hacer daño a través del mal del ojo.

La sexualidad: Yo si practico la sexualidad como nos indicó el islam. Después del acto sexual nos limpiamos conforme al ritual musulmán. Pero a decir verdad solamente después de haberme casado. Antes no.

La figura del Imán en la Mezquita: Tiene un papel importante pero el Imán de aquí, como he observado, nos guía solo en las oraciones del “Magrib y al icha” (la cuarta y quinta oración del día) o sea quiero decir que no hay Imán. Antes si hubo Imanes con mucha capacidad religiosa, ahora ya no, hay Imanes con mucho morro.

La alimentación Halal: Existen Ulema que afirman que en el caso de no encontrar carne Halal puede comprarla del Supe, aunque el animal este matado de manera no musulmana, pero con la condición de que antes de comérsela hay que decir “en nombre de Alá”. Los cristianos son gentes del libro y creen en la unicidad de Dios igual que nosotros, o sea se puede comer sus carnes. Igual que el

pan. ¿Dicen que lleva el código C114 o no sé qué, con lo cual lleva grasa de cerdo cómo en mi caso que no tengo mujer en casa para hacer el pan qué hago??

El asociacionismo sociocultural: No existe, porque la gente carece de cultura y de formación

La muerte como preocupación: De momento, claramente, no me preocupa porque espero que mi vida sea larga (risa). Alá solo sabe dónde nos va a pillar la muerte. Esto de esperar que te laven etc. no es garantizado. ¿Por ejemplo, el caso de los inmigrantes de las pateras, si la barca se hunde quien te va a lavar??

Los canales de televisión: Yo vivo solo, tengo un televisor y veo solamente los canales españoles, deporte, informativos, películas etc.

La percepción de la mujer: La mujer es muy importante en la sociedad y en la familia sobre todo en la sociedad occidental. Por ejemplo, si yo muriera o enfermara y dejo mi mujer sola con los hijos qué haría ella sola sin saber moverse y defenderse en la sociedad. O sea, la mujer debe de ser culta, abierta para poder vivir en la sociedad occidental.

El matrimonio mixto: Si Dios quiere cuando me case espero que mis hijos se casen con musulmanes.

La crisis económica: Si, nos afectó mucho sobre todo a la hora de buscar trabajo etc. Ahora sobrevivimos y está.

La relación con las Instituciones: Es impecable.

La relación con los vecinos: Francamente no he tenido nunca problemas con los vecinos.

(INF28): 37 años, secundaria, peón, 6 años de residencia en Extremadura

Mezquita: Estoy totalmente de acuerdo con lo que dijo Larbi al respecto.

Marabutismo: Estoy de acuerdo con Larbi.

Mawassim: No tengo nada que añadir al respecto.

Zawaya: Si, lo he visto en la tele, donde se cita a Dios

Los Ulema: Estoy de acuerdo con Larbi

La brujería: De acuerdo con lo que se dijo al respecto.

Satán: Existe, porque susurra en la oreja de la gente para provocar problemas. Por ejemplo, ahora que estamos sentados los 4, cuando se marche uno de nosotros el otro empieza a cotillear hablando mal de él. Es satán que le anima a hacer esto para montar conflictos. Son actos satánicos.

El mal del ojo: Existe, se dice “maldito aquel que lo señalan con el dedo, aunque para bien”, o sea hablando de una persona que tenga coche o dinero etc., esta persona acaba mal.

El Ar: No me suena.

La sexualidad: Yo también igual.

La alimentación Halal: Estoy de acuerdo con lo que ha dicho Rachid

La muerte como preocupación: Lo que pido a Dios que la muerte me pille en una tierra del islam y que nos enterraran conforme al rito musulmán.

Los canales de televisión: Yo, tengo un televisor único en casa para el niño y sus dibujos animados en castellano y nosotros el matrimonio usamos el teléfono que ya está de modo.

(INF29): 48 años, secundaria, Mecánico, 18 años de residencia en Extremadura

Mezquita: Es la casa de Dios como nos enseñaron en nuestra religión tanto aquí como en otros sitios del mundo. Como ellos, o sea como los otros colectivos tienen derecho a practicar sus religiones, nosotros también. Es un sitio donde se juntan los musulmanes del pueblo para que en lugar de rezar cada uno en su casa lo hagamos de manera colectiva.

Marabutismo: Es mitología todo, el santo del marabú es una persona muerta igual que todos los mortales, ya no pinta nada en la vida. Personalmente no creo en esto.

Mawassim: son costumbres, cultura etc. Es una ocasión para que la gente se encuentre y se conozca para poder intercambiar ideas, información etc.

Zawaya: si es un sitio donde la gente se reúne para citar repetitivamente el nombre de Dios me parece bien, y si se utiliza para divulgar la brujería etc. pues no.

Shorfa: A mi juicio cada persona es sherif (singular de shorfa) según su comportamiento. La persona se respeta por su formación, su conocimiento etc. y no por el estatus. Se dice que curan de la rabia de los perros etc. solo soplando en la mordedura del perro, pero creo que son engaños nada más. He visto shorfa que forman, beben alcohol, anda con las prostitutas, como se puede considerar a esta gente shorfa (descendientes del profeta).

Los Ulema: Cualquier Alim con un buen bagaje o conocimiento en la religión merece mi respeto porque resuelve las dudas de la gente al respecto.

La brujería: Si, existe. Por ejemplo, la historia del profeta Moisés cuando se enfrentó a los brujos de Faraón que arrojaron las cuerdas a moisés y el palo de éste absorbió dichas cuerdas. Existe también porque está citado en el Corán

Satán: (risa) este tema me ha mareado muchas veces. ¿Sabes dónde está o donde vive actualmente el satán? Está vivo todavía y existe porque viene citado en el Corán pese a que desconozco los versículos exactamente que lo acreditan. Dios lo creyó para castigar al ser humano en esta tierra y vivir con él hasta el día del juicio final. Últimamente he visualizado un video donde venía la bandera de Marruecos y de Israel con una palabra “satano” y me dije ya está, los marroquíes son también del partido de satán (risa).

El mal del ojo: Creo que existe porque su origen es la envidia y a veces podría ser el orgullo, enorgullirse de tu hijo le puede causar mal de ojo, aunque sin querer. Creo que el gran amor al hijo se convierte a lo contrario, a daño. Yo, tengo a un tío que tanto querer a los niños les besa, les abraza mucho, cuando se marche el niño se queda enfermo 3 o 4 días en la cama. Les hace daño hasta el punto de que mi familia se dio cuenta de la peligrosidad del ojo de mi tío y empezaron a esconder a los niños en la visita del tío.

El Ar: No creo en el Ar, aunque me acuerdo que mi madre cuando se divorció de mi padre volvió a casa a través del Ar matando un cordero en la casa de mi abuelo materno.

La sexualidad: Yo, siempre me purificaba o me limpiaba conforme al rito musulmán incluso antes de empezar a rezar. Me acuerdo cuando cometía un “picado” (hacer el sexo fuera del matrimonio) me limpiaba respetando al rito musulmán.

La figura del Imán en la Mezquita: No hay imanes en el sentido estricto de la palabra. He visto a imanes que fuman todavía. Cuando acaba de fumar pone el gorro y el chillaba y empieza a rezar con la gente. Para ser Imán hay que cumplir con muchos requisitos, por ejemplo, ser de buena conducta, conocedor del islam y la sariá etc.

La alimentación Halal: Contestando al Larbi, aunque trajeras la esposa de Marruecos vas a seguir comprando baguette porque ya la mayoría de las mujeres casadas aquí no preparan el pan casero.

El asociacionismo sociocultural: Casi no existe porque la mayoría del colectivo carece de conciencia cívica y asociativa. Los padres no les importa esto, solo esperan que los hijos sean adultos para poder trabajar y contribuir en la economía de la casa.

La muerte como preocupación: Si, yo personalmente me preocupa mucho este tema, lo vivo todos los días y casi cada hora sobre todo desde que empecé a practicar la religión, hasta el punto que he dejado un testimonio a mi familia que en caso de muerte en el extranjero que me entierren en un cementerio musulmán. En cuanto a lo que nos oculta el destino después de la muerte solo Alá lo sabrá.

Los canales de televisión: Para evitar este problema de la influencia de los medios de comunicación occidentales en mis hijos, además evitar el consumo de la carne de cerdo etc., he tomado una decisión radical, o sea llevarlos a Marruecos. He de reconocer que sufro porque después de hacer un gran sacrificio para dejar y abandonar a aquel país he vuelto a tomar esta decisión dolorosa por no perder a mis hijos.

La percepción de la mujer: Hemos de recordar que la mujer antes de la avenida del islam se consideraba como objeto. Pero con el islam su estatus ha cambiado, o sea lo ha dignificado.

El matrimonio mixto: La situación es muy complicada. En principio hemos hablado de los hijos con la tele y los dibujos animados. Creo que de ahí empieza la educación y la inculcación de los valores. Hay que velar sobre los hijos de niños y no esperar hasta que el hijo tenga 18 años ya con novia para preguntarle si su mujer extranjera es musulmana o sabe rezar etc., va a ser muy tarde y dale por perdido en esta sociedad. Yo espero que mi hijo o mi hija se casen con un verdadero musulmán, aunque fuera converso pero que sea un verdadero musulmán y no como es de moda ahora se firma un papel y cambia de nombre como un paso formal para casarse, no estoy de acuerdo.

La crisis económica: Si, claro la crisis nos afectó. El motivo de mi retorno a Marruecos era la crisis, porque mi proyecto migratorio no era quedarme aquí, sino trabajar, ahorrar y retornar. Cuando ya llego la crisis me he dado cuenta que ya no se podía ahorrar dinero, lo que ganaba me lo gastaba en cubrir las necesidades básicas. Entonces decidí volver a Marruecos porque no servía para nada sufrir para comer. En mi país los 35 millones de habitantes viven y comen también. O sea, ya no merece la pena todo este sacrificio, estar lejos de tus gentes, de tu tierra etc.

La relación con las Instituciones: Es perfecta, el defecto esta en nosotros. Somos un colectivo ensimismado y tiene un sentimiento de inferioridad ante el otro. Yo, personalmente diría que hay un 10% de discriminación porque lo he vivido en mi propia piel. Una vez un policía local me paro y me pidió el DNI físicamente, pero en caso de los españoles se conformaba diciéndole el número verbalmente. Esto me paso con el policía local y el centro de salud. Pero al fin y al cabo la culpa la tenemos nosotros que algunos de nosotros dan mala imagen lo que hace que ellos se portan con nosotros de esta manera.

La relación con los vecinos. Yo, he tenido problemas con vecinos de mi propio país, no le gusta que fueras su vecino, o verlo paseando o de compra con su esposa, es un complejo que trajeron consigo del país.

(INF30): 43 años, bachillerato, peón, 13 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: Tiene mucha importancia, se llama en árabe “Yamaa” para reunir a los fieles. El profeta después de haber emigrado de la Meca a la Medina lo primero que hizo era construir una Mezquita para reunir a los musulmanes.

El Marabutismo: Yo, creo en los marabús siendo tumbas de gente que eran en sus vidas piadosas, del bien etc. como lo es el caso de Muley Abdelakader Yilali que era erudito en el islam con lo cual Alá respondía siempre a sus demandas etc. Pero para que haga milagros como curar a enfermos o matar a un animal en el mausoleo etc. no.

Mawassim: Son fenómenos para asociar a Dios con otra cosa y con lo cual no estoy de acuerdo.

Zawaya: Era un lugar para unificar a los musulmanes, su fe era sólida, eran sufíes, pero últimamente se les han introducido elementos que no tienen nada que ver con el islam con las que no estoy de acuerdo.

Shorfa: Si, existen porque Mulaey Driss de los shorfa Idrisí se le acogieron las tribus bereberes en su refugio a Marruecos por su condición de sherif, o sea pariente de Mahoma.

Ar: Si, existe todavía en nuestra sociedad. Este modo de mediación tradicional sigue funcionando en Marruecos como valor.

Satán: Si existe. Hasta los que no creen dicen hay que insultar a satán. Existe como creencia tanto en los musulmanes como los cristianos. Existe el satán del ser humano y satán de los espíritus satánicos.

La sexualidad: la practicamos como el islam mando hacer. Cuando era soltero me limpiaba, después del acto sexual, solamente los viernes, o sea el día de la misa.

El Imán en la Mezquita: Si, el Imán se nombra para seguirle en la oración. En nuestro caso nuestro imán hace poco respecto al tema religioso, además de los conflictos con los fieles en temas banales. En cuanto a la educación de los hijos hace un esfuerzo agradecido.

La alimentación Halal: Si escucháramos a los Ulema como Ibn al Baz, Ibn Al Otaimin etc confirman que, si se puede consumir carne matada por un cristiano, pero como ahora ya casi todos los pueblos tienen carnicería Halal entonces hay que comprar carne Halal mejor.

El asociacionismo sociocultural: No existe

La muerte como preocupación: Si, me deseo es que me pille en una tierra del islam. Existen algunos Hadith (dichos de Mahoma) que confirman que cualquier musulmán que se entierre en una tierra no musulmana en el día del juicio final se resucitara con los infieles, pero yo no creo en este Hadith porque, aunque se entierre en una tierra cristiana cada uno se va a castigar el día del juicio final por sus actos.

Los canales de televisión: tengo un único televisor y me lo han quitado los niños para ver los dibujos animados, pero no tragan todo a ciegas, a veces me dice mi hijo que han dicho palabra brota. Yo me conformaba con ver los informativos ahora ya nada.

El matrimonio mixto: El Islam está muy claro al respecto. Cualquiera que sea la nacionalidad de la pareja del musulmán tiene que ser obligatoriamente musulmana también. Ser musulmán es una condición sine qua non para contraer matrimonio.

La crisis económica: Si, se notó mucho sobre todo en las grandes ciudades donde el obrero ganaba 2200€ o más. Yo, he vivido en Zaragoza y Gerona y ganaba 1400€, otros ganaban 2400€ tenían la vida resuelta. Cuando llego la crisis se quedaron sin trabajo, sin vivienda. Aquí en Extremadura se nota menos.

La relación con los vecinos: Es normal, no he tenido problema con los españoles. Hay buena convivencia. En cuanto a la Mezquita no tenemos problemas en absoluto con los vecinos.

(INF31): 35 años, secundaria, peón, 14 años de residencia en Extremadura.

La Mezquita: En la época de Mahoma la Mezquita era todo. Los juzgados, asesoría etc.

El Marabutismo: Si, algunos eran gente piadosa etc. pero hay otros que no sabemos si el entrado es un hombre o un burro.

Los Mawassim: Si, es un evento anual estacional para conocerse y ver al folklor etc. Ha conocido unas modificaciones por parte de las autoridades para convertirlo a festival.

Zawaya: Tiene un sentido profundo, la zawiya era un lugar donde se enseñaba el Corán y se reunían los pobres para darles a comer, le venía la gente de lejos para visitarlas y aprender el Corán etc. pero su papel últimamente ha cambiado haciendo prácticas como entregarla un sacrificio, o sea un animal matado “marfuda” etc.

Shorfa: Yo, personalmente no creo en este fenómeno. Hay shorfa que se descubrieron muy tarde. Actualmente este estatus se ha convertido a “bisness” o mejor dicho un medio de corrupción porque se les entregaron tarjetas con el título de sharif para poder mediar ante la Administración para resolver problemas o enchufar a la gente pagando. Existen algunos que son una minoría que descienden del profeta, pero se ha afectado por intrusos.

Los Ulema: Si, en la historia había Ulema que eran Sultanes, otros interesados y otros políticos etc. Los hay todavía, con buena formación, pero son desconocidos por falta de foco mediático. Merecen todo el respeto porque se consideran herederos del profeta.

Satán: Si, es algo metafísico, pero creo en satán porque está citado en el Corán y también porque existía como creencia antes del Corán. La gente o mejor dicho el imaginario popular exagera en darle un concepto de algo poderoso que pueda dominar al ser humano etc. sabiendo que incluso el Corán lo describía como algo débil. Al principio satán era de la familia de los ángeles y su esencia es de fuego y los ángeles de una materia de luces hasta que se rebeló contra Dios rechazando su orden de arrodillarse ante Adam con el argumento de que el satán presumía que era de fuego y Adam era de tierra y simbólicamente el fuego es más valioso que la tierra con lo cual no acepto aquella contradicción que tenía que ser al revés. Actualmente cuando un musulmán no respete las recomendaciones de Alá lo llamamos satánico.

La sexualidad: Como dijo mi hermano Abdelwahed, lo hacemos conforme al rito musulmán.

La alimentación Halal: Para empezar, cuando llegue a este pueblo he encontrado las carnicerías Halal, o sea no he tenido problemas al respecto. Hay gente musulmana que compra la carne del súper argumentando que los cristianos son también gente del libro. Otro lo rechazan basándose en otra interpretación del Corán. Creo al contrario de lo que dijo Larbi no se puede comer la carne del cristiano sino explícame porque hay supervisores musulmanes que son Imanes contratados por los mataderos. Dicho esto, no hay que fiar de toda la carne Halal porque manera y manera de matar al animal. Los hay que matan estrictamente conforme al rito musulmán y otros no, o sea matan lo primero al animal y ya luego lo degüellan. En cuanto al pan no creo que lleve algo de cerdo porque los ingredientes del pan son claros, sal, harina de trigo y levadura como bien viene escrito en la caja del pan. En cuanto a las bolsas de patatas etc. tienen códigos 442 etc. que indican que la bolsa lleva cerdo. Creo que lo ponen en forma de cifras o símbolos para la gente no se entere.

El asociacionismo sociocultural: Muy mediocre o muy flojo. Esto requiere cuadros o gente preparada

La muerte como preocupación: Yo, personalmente no me preocupa, o sea que me pille donde fuera y donde Alá quiera. Pero desde el punto de vista ético tengo que ser responsable hacia mi persona. O sea, dejar todo atado para que la muerte y los ritos que le acompañan sean conforme al islam, o sea el lavado, la sábana blanca, el entierro en mi país, al lado de mi familia y los míos etc., esto lo que me preocupa más que cuantos años voy a vivir.

Los canales de televisión: Tengo un solo televisor y me lo han quitado los niños para ver a los dibujos animados. Tengo también parabólica para poder influir en ellos a través de los canales árabes, pero no hay manera los canales infantiles en español tiran más, tienen mucha influencia. Ello es bueno por una parte para que los niños puedan comunicar con sus iguales en la calle o la escuela, esto o quita la orientación de los padres a la hora de hablarles de sus culturas, costumbres etc. No hay que privarles de la cultura de su entorno acompañándola con videos en el teléfono en árabe. Digo esto porque una vez la maestra me comento que los alumnos marroquíes no comunican con sus colegas españoles. Esto es verdad porque conozco a padre que tienen a los hijos totalmente aislados del mundo exterior. De todas las maneras, no hay forma de escaparse de la influencia de la televisión y los medios de comunicación tanto aquí como en otro país, aunque fuera lo nuestro.

La percepción de la mujer: La mujer en el islam se considera falta de razón y de religión porque su testimonio solo no es válido, además de que en Ramadán la regla le impide ayunar. La mujer es necesaria en la vida.

El matrimonio o noviazgo mixto: Si, hemos observado con nuestros hijos aquí se relacionan con chicas españolas sin preguntarse si es cristiana o musulmana. Mi responsabilidad como padre es abrirle los ojos y aconsejarle, pero la decisión última es la suya, que haga con su vida lo que le da la gana. Por ejemplo, le diría que va a tener problemas la hora de poner los nombres a los hijos, la religión, a la hora de casarse si lo hacen por lo civil o a través de los “adules” (los notarios musulmanes)

La crisis económica: Si, se notó mucho sobre todo a la hora de buscar trabajo.

La relación con las Instituciones. Es perfecta, pero creo que hay malentendimientos culturales porque la mayoría del colectivo es analfabeta, no saben leer ni escribir ni comunicar, aunque hay recursos para ello

La relación con los vecinos: Yo, personalmente no he tenido problemas con los vecinos españoles, con los rumanos alguna que otra pelea porque tienen otra cultura como poner la música fuerte sin respetar si el vecino tiene que levantar temprano a trabajar etc. Esta gente de Europa de Este es un poco salvaje. Los vecinos españoles al contrario, te preguntan si necesitas algo, te saluda etc. En cuanto a la Mezquita no tenemos problemas, hemos de celebrar puertas abiertas e invitar a los vecinos a compartir con nosotros momentos de convivencia etc. En este marco dije que hace falta personas con iniciativa.

ENTREVISTA GRUPAL ZALAMEA

Antes de empezar tenía que hacer una introducción para tranquilizar y aclarar al grupo el proceso de la entrevista. O sea, decirles que está entrevista es como fuera una charla normal en cualquier cafetería o mezquita tomando té hablando. Que cada cual puede contestar o no a la pregunta sin nerviosismo ni miedo.

(INF32): 43 años, secundaria y 28 años de residencia en Extremadura, llegué con 14 años y desde entonces empecé vender la alfombra, durmiendo en la calle, duchando en un coche abandonado y cambiaba mi ropa una vez al mes. La primera generación emigro con el único objetivo de ahorrar y retornar al país, por ello, han sufrido mucho y lo han pasado muy mal. A veces, me acuerdo todavía, a la hora de servir la comida y cuando no teníamos plato creábamos un hueco en el suelo, poníamos un trozo de plástico encima, vertíamos el guisado dentro y comíamos rápido para poder seguir trabajando. Por la tarde noche nos reuníamos y hablábamos de las ganancias de cada uno, aquel que ganaba menos lo llamaban “señora” como si no fuera capaz de ganarse la vida como los demás. Me acuerdo que el chofer del coche ante la falta de personas con carnet de conducir era Rey porque no se podía trabajar en los mercadillos sin coche. El chofer tenía tanto poder que nos le lavábamos hasta su ropa, si no, no te dejaba subir al coche, también le comprábamos las piezas de recambio y arreglarle cualquier tipo de avería. Me acuerdo que mi tío tuvo un coche Fiat 124 que le costó 80 mil pesetas y nos tocó pagarle 50 mil pesetas para cambiar los amortiguadores ja jajá (risa).

La mezquita: A mi juicio las mezquitas en toda Extremadura son todavía débiles, consisten solamente en la oración, les falta mucho por hacer como por ejemplo dar charlas sobre la religión, encuentros con Ulema(eruditos) en el islam. No estoy hablando de Zalamea porque su comunidad es muy pequeña, pero me refiero a Cáceres o Badajoz o Alemania y Bélgica etc. cuya población es numerosa y pueden organizar eventos de este tipo. No es lo mismo tener un oratorio pequeño para reunirnos y rezar que tener una mezquita en condiciones donde se puede desarrollar varias actividades de este tipo, o sea las fiestas religiosas y el ramadán etc. etc.

El Marabutismo: Ya no existen, esto ya es pasado. Además, esto de la visita de los mausoleos es prohibido en el islam, no se puede pedir o rogar a una tumba o un muerto. Si uno tiene que pedir algo que lo pida a Dios (Alá), el único es capaz de satisfacer tu demanda.

El Mawasim: (A la hora de preguntarles sobre los mawasim, empezaron a reírse indicando a Othman porque es un fan de ello)

Zawaya: Para mis varios tipos de zawaya (plural zawiya) es un lugar donde se enseña el Corán por ejemplo en mi aduar (pequeña agrupación rural) hay una zawiya de **Sidi Ali ben Brahim** a la cual van hasta más de mil africanos para aprender el Corán y la exégesis de la mano de profesores (Ulema) con buena formación. Existe un tipo de zawaya que tiene una función banal donde van las mujeres a practicar la magia y la brujería.

Shorfa: (los descendientes de Mahoma como los Alauitas) No creo tampoco en el fenómeno de los Shorfa. Yo creo en el honor (sharaf) de la persona si es noble, hombre del bien etc. En cuando al hecho de convertir a una persona a un ser sagrado no. Ahora cualquier persona te dice que un “sharif” para mí es mi padre y mi madre y no otra persona que desconozco.

Los Ulema: Yo creo en los “Ulema” pero aquellos que poseen diploma (tazkilla) otorgado por un tribunal de doctos reconocidos y prestigiosos, no aquellos con una formación superficial, aunque estamos observando actualmente algunos Ulema que meten la nariz en la política para defender a los regímenes políticos que les pagan por ello. Prueba de ello la declaración del “muftí” de Arabia Saudí respecto a la visita de Donald Trump al país. Se han convertido a unos lacayos de los regímenes corruptos para defender sus intereses etc.

Brujería: Si existe porque viene citada en el Corán. El profeta mismo, que Dios *ha sido víctima de la brujería echándole ingredientes venenosos en el carné de una vaca asada, estaba a punto de tragar el veneno si no fuera por el milagro de que la vaca asada hablo y le aviso que no tocara la carne.* Otro dato, actualmente que estamos en el siglo 21, nosotros mismos, el 80 % de los marroquíes practican la brujería para hacer daño a los demás.

Satán: Si, creo en el satanismo porque viene citado en el Corán, Ha sido Satán que soplo en la oreja de Adán para que comiera del árbol prohibido. Satán es un ser camaleónico, aparece en forma de animales o árbol etc.

El mal del ojo: Si, existe, te doy un ejemplo: El Profeta siempre cogía de la mano a sus hijos, Hassan y el Hussein, cuando quisieran salir a la calle les decía” que Alá os proteja del mal de ojo”. Otro ejemplo cuando Abraham, que tuvo 11 hijos, entre ellos el profeta José (Yussef) que era guapo y se lo llevaron las mujeres del faraón de Egipto para practicar el sexo, no quiso y le encarcelaron. Al recuperar su libertad José se ha convertido a vidente y auguro una buena cosecha a su pueblo el año siguiente. Dada la hambruna reinante entonces sus hermanos que no lo conocían fueron a pedirte cereales. Él les conoció y les confeso que era un hermano más. Al volver a casa con ellos el padre Abraham les aviso que entraran a casa cada uno por una puerta para evita el mal del ojo de los vecinos. Ahora mismo en marruecos, en mi pueblo hay un dicho muy famoso al respecto que dice que “la tercera parte del cementerio ha fallecido a causa del mal del ojo”. Mucha gente de los inmigrantes al volver al país con un buen coche, al pasar una semana le suele pasar algo grave como un accidente que le podría causar la muerte, todo esto por el mal del ojo. Otro ejemplo, me cuentan que mi tío tuvo ganado, tuvo un buen borrego que era el más llamativo de todo el ganado, hubo un hombre muy famoso por el daño que podía causar su ojo. Al ver al borrego dijo a mi tío qué bueno el borrego este, al pronunciar la frase el cordero murió en su sitio y empezó a salir de su cadáver gusano. Te lo digo para que veas que el mal del ojo es muy peligroso.

Sexualidad (Yimaa): La ablución aparte, la sexualidad a mi juicio tiene sus normas y sus reglas, es un ritual que viene bien explicado en el Corán. El acto sexual debe de ser con el pleno consentimiento y ganas de la mujer y no una violación para satisfacer los caprichos del esposo. El Corán dice “vuestras mujeres son como una tierra o un campo, podéis ararlo cuando queréis” pero no hay que interpretar el versículo de manera egoísta. En el islam el sexo está claro, tanto lo licita como lo ilícita.

La figura del Imán: El Imán es muy importante en la mezquita porque impone el respeto y el orden. Anima la gente a asistir a la oración y venir más veces a la mezquita. Por ejemplo, yo cuando el Imán ese solo en la mezquita vengo a acompañarle. Al contrario, en el caso si no hubiera Imán la gente no viene a la mezquita, se reza en casa.

Ojalá que tuviéramos Imanes formados en Marruecos no solo en las ciencias religiosas sino también en los idiomas según la lengua del país de destino.

La alimentación: Ahora consumimos la alimentación Halal, compramos de las carnicerías de Don Benito o Almendralejo porque aquí no la tenemos compramos vaca entre varias familias y la matamos en el matadero y luego se reparte el carné (wziaa). En caso de los borregos cada familia lo mata en su casa y esta. Los demás productos si se fijan en los ingredientes a la hora de comprar del supermercado sí que obviamente leo las bolsas antes de comprar. Más todavía tengo códigos en el teléfono de los productos que llevan mantequilla de cerdo por ejemplo E456 etc. En todos los países existen estos códigos para informar al musulmán si el producto contiene o no cerdo.

Asociacionismo sociocultural: Aquí en esta zona no existe ninguna actividad asociativa, tampoco hemos recibido invitación por parte de nadie. Si nos invitaran nos asistiéramos encantados.

La muerte: Si, existe esta preocupación, ya sé que el Consulado se encarga de los muertos, pero se tardan mucho en tramitar el expediente entre Marruecos y España sobre todo el Certificado de carecer de recursos económicos que hay que solicitar en Marruecos. (les explique las nuevas normativas vigentes ahora para facilitar la expatriación etc.). En cuanto al ritual aquí en España, respetamos el rito musulmán lavando “ghasl” del difunto en el tanatorio donde se queda unos días hasta su expatriación. Mientras la comunidad del pueblo hombre y mujeres acompañan a la familia en su casa. Nosotros desde el primer día a la hora de presentar el pésame solemos preguntar a la comunidad si están recaudando dinero no solo para el difunto sino también para cubrir los gastos para recibir a los asistentes (té y comida) porque el difunto suele tener allegados en otras zonas de España a los cuales hay que darles alojamiento completo algo que la familia por el duelo y la tristeza no puede hacer, entonces nos encargamos nosotros de todo. Es la misma tradición que el país de origen. Me da igual enterrarse aquí que en el país.

Los medios de comunicación: Al preguntarles sobre los canales que ven casa, si todos incluso los niños ven el mismo canal o los padres los canales árabes y los niños españoles, Aziz dice que en todas las casas de marroquíes hay al menos 2 o 3 televisores. El padre, para que vea algún programa en árabe tranquilamente, manda a los niños a otra habitación con otro televisor donde ponen los dibujos animados. Una vez que son adultos ya ven con nosotros los canales árabes o del islam. Como ha comentado Cherki casi todos los niños son religiosos, esto para nosotros es una garantía muy importante que no va haber problemas de integración cara al futuro. El niño al fin y al cabo es fruto de su entorno familiar, si la familia es religiosa el niño sale igual, en caso contrario ante la falta de implicación de los padres los niños se pierden.

Enseñanza de la religión: No se imparte religión en la escuela pública, en la mezquita si, hasta ahora tenemos a 22 alumnos de Zalamea y Quintana, se imparte clases todos los sábados y domingos durante 2h30 cada sesión. Yo personalmente que da las clases voluntariamente. Estamos dando buenos resultados los niños entienden y leen perfectamente el Corán.

La mujer: Todo lo que dice en la calle de que la mujer es falta de razón y de religión es falso porque no viene en el Corán. Hemos de leer bien el libro sagrado. Lo que dice el Corán es que las mujeres no son de fiar. Se basó en la historia del profeta José, era bello, cuando la mujer del emperador faraón se fascino y se enamoró de él intentando llevarle a la cama y no quiso. El emperador se enteró y le convoco al palacio para averiguar la veracidad del hecho. José le propuso atraer al bebe de la mujer que a pesar de su edad dijo al faraón que hay que ver a la camisa de José porque parte está rota. Si está rota de la parte de atrás esto quiere decir que ella que le tiro de la camisa para hacer el amor con él, en el caso contrario, o sea si está rota de la parte delantera esto significa que ha sido él que tomo la iniciativa. Efectivamente, al ver la camisa que estaba rota por detrás se convenció que su mujer que buscaba a José. En este contexto el Corán dijo que no son de fiar. La mujer no carece de razón, si no como podemos imaginar a una mujer pilotando el avión o presidente de un país etc. Creo que no hay que marginar a la mujer sino implicarla en todo sobre todo los asuntos familiares. Tenemos que aprender mucho del trato del profeta a sus mujeres, les respetaba mucho. Otro ejemplo: sabemos que en la época preislámica enterraban a los bebes hembras vivas, pero con el avenimiento del islam prohibieron esta práctica, ello quiere decir que el islam iguala entre ambos sexos. La herencia no era igual tampoco. Resumiendo: la mujer es parte del hombre y viceversa.

Peregrinaje: Si claro que quiero, pero soy todavía joven y estoy expuesto a cometer pecados en lo que me queda de vida sabiendo que el rito del peregrinaje significa el cierre de un ciclo de la vida. Dicho de otra manera, el peregrinaje significa “lavar los huesos de los pecados de la vida”, cerrar una página y empezar otra dedicando a la fe, la oración, hacer el bien para acercarse a Alá, o sea la muerte.

El matrimonio mixto de los hijos: Yo, puedo estar de acuerdo en caso si mi hijo o hija se casen con un cristiano/a se convierten al islam, pero que se convierten en serio no de aquella manera superficial. Así podemos matar dos pájaros con una sola piedra. Lo primero, el hijo va a tener un palacio en el paraíso, segundo vamos a convertir a un cristiano a la verdadera religión que la nuestra el islam. En respuesta al comentario de Othman, digo que la fe de este marroquí casado con la cristiana es muy floja, si a él mismo le falta todavía mucho para ser un bueno musulmán como se puede esperar de alguien así convencer a una persona cristiana a convertirse al islam.

La crisis económica: Si, por supuesto que se nota la crisis incluso para el extremeño que ya no gastaba como antes, aunque siguen ganando lo mismo, pero ahora andan con mucha prudencia. Antes te podías encontrar en la misma casa dos coches, una moto etc., ahora ya no, quien gana 1000€ se gasta 500€ y ahorra la otra mitad por miedo que vuelva la crisis otra vez. Entonces si la población extremeña está tocada por la crisis esto lógicamente tendrá repercusiones económicas en nuestros negocios también. Ahora estamos aguantando la crisis por la ayuda de Alá. Creo que la fe desempeña un papel muy importante a la hora de resistir a la crisis porque nuestra vida y nuestro futuro lo decida Alá, entonces si lo estás pasando mal o eres pobre es porque Alá quiere que así seas, no podemos nada contra la voluntad de Alá. Mira, cuantos ricos con mucho dinero en los países occidentales se suicidan porque no son felices, les falta la fe.

La relación con las Instituciones y autoridades: (Toda la vez tenemos una relación excelente con todo el mundo) Aziz añade: la gente nos respeta porque nosotros respetamos a la gente y nos educamos también a nuestros hijos que hagan lo mismo. Aquí somos un colectivo tranquilo, no conflictivo y gozamos de buena fama. Nos atienden muy bien en los hospitales, las administraciones etc. Por ejemplo, un guardia civil al ver a un marroquí del pueblo mira al otro lado, al contrario al español le pide la documentación.

La vecindad: Excelente, muy buena convivencia. Fíjate a la hora de cerrar unos días el Bazar todos los vecinos me preguntan si me ha pasado algo, o sea que se preocupan

(INF33): 43 años, venta ambulante, estudios secundarias y 19 años de residencia en Extremadura

La mezquita: Aquí en el pueblo y creo en toda España no hay problema para abrir una mezquita, existe un respeto total a la comunidad prueba de ello es que esta mezquita donde estamos ahora mismo es un local cedido por el Ayto. El papel de la mezquita en el extranjero es muy importante puesto que antes la gente no rezaba, ahora con la mezquita nos hemos convertido a hermanos, es un lugar en lo cual intercambiamos la información, rezamos, hablamos de la religión etc. En una palabra, con la mezquita la religión se consolido, casi la comunidad te obliga a ir a la mezquita, no como antes que Alá nos perdona no nos rezábamos ni nada.

El Marabutismo: No creo en esto, porque es prohibido en el islam. Nosotros respetamos a la persona enterrada en el mausoleo porque era gente piadosa y del bien, ahora bien, pedirle algún deseo no es posible porque así el musulmán asocia o iguala Dios con un ser humano y esto no se puede concebir... es una "bidaa".

Zawaya: A mi juicio la función de los zawaya consiste en enseñar la religión a los niños cuyos padres les llevan a la zawiya para estudiar el islam y el Corán como internos.

Sharaf: No creo tampoco en ello porque no los conozco. Este fenómeno existía en la época de nuestros antepasados, ahora ya no ha perdido el valor que tenía.

Los Ulema: Estoy totalmente de acuerdo con Aziz, un Alim no debería de obedecer a la autoridad sino solamente a Alá.

Brujería. Estoy totalmente de acuerdo con Aziz.

El Ar: (Es un valor que consiste, en la cultura tradicional marroquí sobre todo en el mundo rural, en el caso de conflictos o peleas entre tribus o familias en ROGAR a la víctima matando un cordero delante de su casa para que se derrame la sangre con toda la simbología que conlleva aquello o a veces solo con la intervención de personas de edad avanzada y con mucho prestigio y estatus en la tribu) yo conozco al "Ar", existe todavía pero cada vez menos. Porque ya la intervención de los mayores la está sustituyendo la autoridad. Aquí en el pueblo Zalamea si se dieran casos de conflicto entre marroquíes nos interviéramos los 3 o 4 personas con más peso para solucionar el problema.

satán: Si, existe, además de lo que dijo Aziz yo puedo añadir que está dentro de nosotros, a veces uno se queda distraído con la boca abierta, eso se explica por el efecto satánico. satán no le interesa la gente que está tomando una cerveza en el bar porque ya se identifica con él, sino busca al creyente para "sacarle del camino recto de Alá".

Sexualidad (yimaa): Respecto a este tema cada uno tiene que hablar desde su propia experiencia. Está claro que hemos de hacer la ablución a rajatabla después de cada acto sexual, no se puede salir de casa al practicar sexo sin purificarse conforme al rito musulmán. Nosotros aquí todavía respetamos los ritos del islam al respecto nos negamos a imitar rotundamente a los occidentales en esta práctica.

La figura del Imán: A mi juicio la figura del Imán es muy importante porque es una persona de atracción respecto al colectivo musulmán. La gente viene más a la mezquita no solo del pueblo sino, sobre todo en el caso si el Imán tiene buena reputación, de fuera del municipio para escucharle. En nuestro caso preferíamos tener un Imán con buena formación religiosa, si no es posible elegimos al quien entienda mejor el islam entre nosotros.

Su papel en el extranjero es mucho más importante todavía tanto para los niños como para los adultos. Me acuerdo por ejemplo que 1998 cuando no hubo ni mezquita ni Imán tuvimos una vida de

perros... sin sentido. Ahora con el asentimiento de las familias en el pueblo ya gracias a Dios tenemos mezquita. Igual que la carnicería Halal, antes no se podía abrir un local para 3 personas, o matar un borrego o una vaca para el mismo número de personas. Entonces comprábamos el carné del supermercado porque éramos solteros y no hubo ni casas ni neveras etc., éramos nómadas vivimos en el coche errando de un pueblo a otro, ahora ya no.

Alimentación: Respecto al carné confirmo lo que dijo Aziz. En cuanto al resto yo, no entiendo mucho el castellano, no sé leer, pero siempre me ayuda mis hijos para saber si los productos llevan cerdo o no. Si por error compraría un producto que contenga mantequilla de cerdo lo tiro a la basura.

La muerte: *(Al informarle que ya el Consulado expatria a los cadáveres de los marroquíes gratuitamente se quedó un poco perplejo y dijo aun así la administración marroquí es muy burocratizada y tardan mucho en la gestión del tema).* He sido testigo de casos de familias en Marruecos que tuvieron muertos en España, se tardaron 20 días o más para recibir el cadáver del familiar con todos los gastos que conlleva tener a jaimas (tiendas) montadas para alojar a la gente y los familiares que esperan el cadáver para acompañarle al entierro. Esta tardanza se achaca a tiempo que se tarda en recaudar los 4000€, el coste que pide la funeraria. A mí también, igual que Aziz enterrarme en el país, mientras que uno tiene familia en Marruecos no lo van a dejar tirado aquí, porque como es de costumbre la familia tiene que visitar a su tumba para leer el Corán echarle al Azahar etc., al contrario, si lo entierran aquí es condenarle al olvido. Creo que la tierra en general es la misma pero no es igual enterrarse al lado de tu familia que aquí.

Los medios de comunicación: En mi casa hay 2 televisores y hasta cuando tuvimos solamente uno venían al salón estábamos los padres y te exigían cambiar de canal, al español. Nosotros cedimos por la edad de los niños ¿qué va a hacer uno? Dice que, aunque lleguen a la madurez siguen sin dominar el idioma árabe, hay mucha influencia de la calle, la escuela y la sociedad en general. En mi casa hablan una mezcla de castellano y el dialecto marroquí, pero con más frecuencia el español, o sea que necesitamos echar más tiempo para enseñarles el árabe. Ahora bien, todos aprenden el Corán de memoria y rezan 5 veces al día que otros niños ni siquiera en Marruecos lo hacen. Aquí en el pueblo todos los niños mayores de 8 años hablan el árabe y aprenden el Corán, así como asisten los sábados y domingos a clases de la religión en la mezquita.

La enseñanza de la religión: Ojalá que se imparta en la escuela. Ante la falta de profesores formales Aziz ha tomado la iniciativa de impartir clases de religión en la mezquita. No tenemos más voluntarios porque dar clases de religión a niños es muy complicado, porque requiere primero un mínimo de formación y segundo la manera de enseñar porque los niños de aquí están acostumbrados a la libertad en la escuela, o sea en la relación con sus profesores. Al llevarlo a la mezquita hemos de respetar el ambiente de dicha escuela y no aplicar un trato y un método regido, porque ello les va a desanimar a asistir a clases de religión.

La mujer: Mi percepción hacia la mujer es normal, como hay hombres buenos y malos existen también mujeres buenas y malas. Está clarísimo que la mujer se ponga encima o superior al hombre porque el esposo debe de guardar siempre su estatus basado en el respeto. Pero hay que tratar a la mujer de la manera musulmana, o sea saber valorarla, porque a veces se puede encontrar a mujeres mejor que los hombres. La mujer debe de respetar a su esposo y llevar ropa decente tapada conforme al islam. No hay que despreciar a la mujer, tiene un papel muy importante a desempeñar en la familia. Yo, conozco aquí en el pueblo a muchos hombres marroquíes que antes de casarse estaba perdido, siempre en los bares cogiendo borracheras a diario., mal vestido etc. Cuando se casaron han cambiado totalmente a mejor gracias a la mujer.

El peregrinaje: si por supuesto, yo no puedo peregrinar ahora debido a mi edad que soy todavía joven y también porque tengo a mis padres todavía vivos, como bien sabes hay que hacerlo ellos lo primero y ya luego más tarde yo.

Matrimonio mixto: Creo que el marroquí si está viviendo con su pareja cristiana es que, porque su fe es todavía débil o floja, porque si fuera un musulmán en condiciones la hubiera convertido al islam. Todos conocemos a un caso de un marroquí ya no vive aquí, que bebía alcohol, comía jamón,

no rezaba etc., llego una vez que pidió a su pareja cristiana de convertirse al islam y ésta última le contesto que se convirtiera el primero al islam y ya luego ella (risa)

La crisis económica: Estoy de acuerdo con Aziz al respecto, pero no nos queda más remedios que aguantar y sobrevivir, la religión y la fe nos ayuda mucho en este aspecto porque uno deja el problema en manos de Alá, el único capaz de encontrarle una solución.

La relación con la administración: Estoy totalmente con lo que ha dicho Aziz. Una relación perfecta, no somos un colectivo conflictivo como el de Talayuela, Almendralejo que tienen mala fama, conozco a varios amigos que han cambiado de pueblo por el racismo y la fama. Nosotros aquí nuestros hijos no beben, no salen ni nada.

La vecindad: Muy buena, hay buena convivencia, entre nosotros los mayores y también entre los niños que juegan entre ellos, esto tiene ver con la educación que da uno a sus hijos, o sea portarse bien y no buscar peleas.

(INF34): 28 años, venta ambulante, estudios la Eso lleva residiendo 10 años en Extremadura.

No opina respecto a la mezquita ni al Marabutismo tampoco respecto al mal del ojo.

Los mawasim: Es un buen evento porque es una ocasión para que la gente vuelva a encontrarse sobre todo las familias. (Suelta algunas palabras en castellano) tiene su lado bueno y otro malo. Lo bueno te lo ha explicado y lo malo consiste en escenas que dan asco como beber el aguacaliente etc.

A la de preguntarle sobre lo comentado anteriormente contesto que no sabe nada de esto. No sé si por su edad o por timidez o por miedo. Los miembros de la entrevista lo defienden argumentando que ha pasado mucho tiempo en España por lo cual no sabe mucho de la cultura tradicional del país de origen.

Brujería: Si creo en ello porque he vivido experiencias en mi familia y aquí mismo en España también.

Alimentación. En mi casa tampoco se consume cerdo, mi padre es muy estricto al respecto. Hasta el dueño de la tienda lo sabe, al presentarme para comprar galletas o cruasanes me trae siempre las que no contienen cerdo. A veces con la atención de tomarme el pelo me dice el tiendero llévate esas galletas que llevan solo un poco de cerdo.

Asociacionismo: Si, algunos colegios organizan actividades en coordinación con Cruz Roja etc., pero yo, cuando era alumno, no he participado nunca en ello.

Los medios de comunicación: Reconoce que en su casa su padre manda mucho y no le dejaba la opción de elegir entre canales. El control del padre le ha afectado mucho, prueba de ello es que ahora no sale con jóvenes de su edad.

La mujer: Ni idea, mi padre me quiere casar, pero yo no quiero ja jajá

El matrimonio mixto: Yo conozco a varios marroquíes casados con españolas, pero sin convertirse al islam, a decir la verdad al pensar esto “me duele la cabeza”

(INF35): 38 años, peón agrícola, sin estudios y 15 años de residencia en Extremadura.

La mezquita: Tener una mezquita es muy bonito...

Zituni, es otro que se ha quedado calladito, no tenía capacidad para comentar las ideas como Aziz y Charki. Al preguntarle sobre la brujería dice que no tiene ni idea sobre el tema (¿todos empezaron a reírse comentando para qué le van a brujear por su belleza? Jojana (el pobre hombre es muy feo).

Suelta solo algunas palabras respecto al mal del ojo confirmando que cree en ello.

La alimentación: Al hablar del carné halal Zituni confiesa que es muy famoso en el pueblo por la compra de los borregos. Como trabaja en el campo y conoce a ganaderos siempre le dejan o guardan el borrego más grande y así deja a los demás sin carné (risa). En cuanto al cerdo, dice que come cerdo y dice que muchas veces el “jefe” o sea el ganadero le ofrecía un buen Jamón y lo rechaza, el dueño siempre le comenta que sabe lo está perdiendo.

La muerte: personalmente, no estoy de acuerdo sobre el tema del certificado de la falta de recursos económicos, no deberían pedirlo como requisito, todo debe de ser gratis.

La mujer: Su papel es importante en la cocina ja jajá

ENTREVISTA GRUPAL NAVALMORAL

(INF36): 56 años, peón agrícola, sin estudios, 23 años de residencia en Extremadura

Mezquita: Como marroquíes musulmanes hemos emigrado para buscarnos la vida, así hemos establecido en esta tierra, con lo cual surgió la necesidad de un Mezquita para cumplir con nuestro ritual o deber religioso. Como se sabe, históricamente comprobado, el islam no es nada extranjero a esta tierra. Diría más, si el islam hubiera seguido en esta tierra, la primera potencia científica no será EE. UU sino España. Nuestra religión nos enseña a convivir con los cristianos enseñando recíprocamente la esencia de cada religión a la otra. Nosotros hemos llegado con esta religión que practicábamos en el país y practicamos aquí, o sea rezar, hacer el ramadán, el peregrinaje etc. en un marco de respeto a los demás.

Marabutismo: Yo, personalmente no estoy de acuerdo con este fenómeno a pesar que he visitado a marabús y los visito todavía porque nuestros padres nos exigen llevarlos a tal o tal marabú. Éste es al fin y al cabo una tumba rodeada de piedras, no sabemos nada sobre el enterrado debajo en qué siglo vivió, si es judío, cristiano o musulmán o un animal etc. Por ejemplo, en nuestra región Oujda tenemos a un marabú Sidi Yahya, de lo cual no sabemos nada, pues mucha gente dice que es un judío. Además, no existen libros de la sunna que citan a esos personajes, porque si los hubiera diría que estoy equivocado. Esto no quita reconocer que hay una mayoría de marroquíes que creen en ello, como el caso mi madre que pedía el favor de llevarla a Sidi fulano o mengano, se la llevo y esta porque me decía que el marabú cura mejor que el médico. No incito a la gente que no lo haga tampoco que lo quemen. Por mi parte respeto total. Me acuerdo que la época de la colonización francesa a mi región hubo un colono médico francés al lado de un marabú a lo cual venia las mujeres entre ellas mi madre, a visitarle para pedirle que tuvieran hijos, qué echara a Francia del país etc. Él sabía el árabe, dejaba su consulta y se acercaba para escuchar lo que decía aquellas mujeres. Tenía finca donde trabajaba marroquíes quitando la hierba y que le robaban. Al escuchar a las mujeres pidiendo al marabú, él también les imitaba para que la “baraka” del marabú le ayudara a localizar a los ladrones. Un día las mujeres le pillaron destruyendo al marabú con un tractor, empezaron a protestar y le preguntaron porque lo hacía, les contesto que el marabú ha satisfecho todas las demandas tuyas, hijos, echar a Francia, menos sus demandas de localizar e identificar a los ladrones, con lo cual había que acabar con dicho marabú (risa).

Mawasim: Para mí, es un carnaval o festival que se celebra todos los veranos después de la recolección de la cosecha en el lugar del marabú de un santo. Se reúne caballería de las tribus contendientes al santo para competir, el mejor grupo llevaría un premio entregado por las altas autoridades de la región.

Zawaya: Cómo se puede creer en la zawya cuyo Jeque o líder te chantajea por entregarle dinero en plazos determinados para que intervenga ante Alá con el fin de satisfacer tus deseos como tener hijos o protegerte de los peligros de la vida, si no cumples hace lo contrario y te pide la esterilidad o la muerte etc. Esto se llama asociarse con Dios, es un error. Ahora ya ha cambiado la zawya, es como fuera un partido político más que ya existe también en otros sitios como Senegal, Somalia etc. Resumiendo, si saliéramos de la Sunna ya perdiéramos el camino de Alá.

Shorfa: Me acuerdo en mi infancia cuando acompañaba a mi padre se presentaba un hombre con su burro o mula y su turbante de color verde, como sherif. Se decía que no son de fiar porque al invitarle a casa te ponían los cuernos con la mujer. Lo sharaf no consiste en tener una tarjeta que lo acredite sino la conducta. En mi tribu “Beni Guil” presumen que son shorfa, pero siempre les digo que somos sunnís y que este título es para drogar al pueblo. Si consideramos que el sharaf está ligado a la descendencia del profeta como se puede acreditar que todos aquellos que lo presumen son shorfa de la genealogía de Mahoma.

Brujería: Yo, tengo un amigo, ingeniero, vive en Bélgica actualmente, me acuerdo que discutía con él sobre la existencia o no de la brujería o la magia. El amigo no creía en la brujería. Un día le

dije que me acompañara para que la viera con sus propios ojos. Efectivamente, me acompañó a la bruja, la vio haciéndola. Al final se convenció solo que sí, que existe la brujería. Ésta es un producto envenenado que se echa en la comida de la persona al que se quiere hacer daño. Los que se dedican a la brujería no son los Ulema o los religiosos sino más bien las mujeres. Conozco a un cura que me dijo que su brujería pierde de efecto a los 40 días, al contrario, la de la mujer es eterna, te puede convertirte a estéril por no tener hijos, te puede volver loco, te puede matar etc. Esto lo que hemos visto y vivido y no lo han contado.

Satán: Mis fuentes al respecto no proceden de los libros, pero a mi juicio, una persona que no rece, hipócrita, mentirosa, que hace el mal, crea conflictos entre familiares etc. es el satán mismo.

El mal del ojo: La persona que tenga el mal del ojo puede hacer daño no solo al ajeno sino también a su mujer, a su hijo etc. Por ello lo que tiene que hacer uno al ver un coche, un animal, una persona sana físicamente que diga qué Dios lo conserve. Me acuerdo en mi adolescencia que un día llevábamos un rebaño de 50 ovejas a pastorear al lado de un mercadillo semanal. Nada más paso un grupo de una tribu con fama del mal de ojo, echaron un vistazo a las ovejas, 30 se explotaron en el acto, para que veas. Desde entonces ya no sacábamos a ninguna oveja fuera el día del mercadillo. ¡Cuidado! El mal del ojo afecta absolutamente a todo.

Los alimentos Halal: Nosotros que hemos llegado los primeros no nos hemos encontrado ninguna carnicería Halal. Entonces comíamos carne comprada del sur mercado sabiendo que no era Halal, pero la consumíamos una vez cada semana o quincena para recuperar la fuerza porque nuestro trabajo en el tabaco era durísimo. Respecto a los ingredientes de los productos comprados del Súper mucha gente lo consume por ignorancia, o sea por no saber leer, me acuerdo que había marroquíes que consumían las latas de comida de los gatos, compraban patatas fritas con grasa de cerdo etc. Ahora mismo a pesar de que dicen que existe carne Halal que se mata en el Matadero de manera Halal, quién me garantiza que esto es verdad. Me contaron marroquíes que trabajaron en mataderos de Toledo, Madrid etc. que aquel de los trabajadores que les pedía carne Halal les expulsaban del trabajo. Ahora con tanta población musulmana que compra de los súper ya los empleados nos conocen y algunos, no todos, nos avisan de los productos que llevan cerdo.

Asociacionismo sociocultural: Personalmente tengo experiencia en este campo y te digo que hay poco o casi nada

Los canales de televisión: Tengo dos televisores y una parabólica. Yo, veo solo los canales árabes como al Jazeera etc. En cuanto a los hijos otro televisor en castellano para ver el fútbol y los dibujos animados, así como otros programas.

La religión en la escuela pública: España padece un retraso muy grande en comparación con otros países como Francia siendo país que conoció la civilización árabe musulmana durante siglos.

La percepción de la mujer: Cuando hablamos de la mujer nos referíamos a la esposa, la hija, la madre, la hermana etc. Creo que el islam dio todos los derechos de la mujer respecto a la herencia. El código de familia aprobado hace años por el parlamento y no por el pueblo ha modificado este derecho dando a la mujer no solo la tercera parte sino la mitad. ¿Tú crees que un Ministro que tenga 60 pisos a la hora de divorciarse va a ceder 30 pisos a su mujer?? Y en el caso de un pobre que no tiene nada y le obligan a pagarla no sé cuánto, le mandan directamente a la cárcel.

El peregrinaje: Si, espero cumplir con este pilar del islam, pero con la condición de establecer una ruptura con el pasado. O sea, no volver a cometer ningún pecado en la vida.

El matrimonio mixto: Si, la pareja de mi hija o mi hijo tiene que ser musulmana para que el día del juicio final Alá no nos castigue.

La crisis económica: Este tema requiere un debate a parte. Resumiendo, puede decir que el inmigrante sufre la crisis a más de un nivel, la vivienda, el trabajo, los papeles, la familia, el racismo etc. Hay niños que nacieron aquí con nacionalidad española, retornaron con sus padres y ahora viven en condiciones pésimas sin derechos, por ejemplo, en la escuela las normas son diferentes que en España por lo cual tiene problemas con los profesores y con sus compañeros que no están acostumbrados a llevar el bocadillo y se lo quitan, aquí el profe no le pegaba, en el país si etc.

La relación con las Instituciones: En esta relación hay tres actores implicados en el tema. Marruecos que no da ninguna importancia al inmigrante, España y el inmigrante

La relación con los vecinos: Llevo 20 años viviendo en Navalморal, he tenido altibajos en la vecindad. Solía pasar a veces que hubiera vecino que no me quería, pero se levantaba el otro bueno y le convencía que estaba equivocado en mi caso y está. Igual que en todo lado incluso mi país siempre suele haber conflictos entre vecinos.

La sexualidad: En mi adolescencia, en mi país nos practicábamos la sexualidad igual que los Nazarenos (cristianos) ni la purificación o la ablución se hacía conforme al rito musulmán. Ahora que ya practicamos el islam estrictamente lo hacemos a rajatabla (risa)

(INF37): 40 años, peón agrícola, Universitario, 5 años de residencia en Extremadura

Mezquita: A mi modesto juicio, la Mezquita es una Institución importante para conservar la identidad del inmigrante, aprender la religión en su versión moderada para evitar el extremismo inculcando los valores de la tolerancia, la pluralidad y la libertad religiosa, además de un marco de formación que enseña relacionarse con la sociedad civil y las autoridades

Marabutismo: No sé si la pregunta se refiere al punto de vista de sariá o de la cultura humana. Desde la cultura los marabús jugaron un papel importante en la historia de las naciones a través de los fusiles para conocer las etapas históricas aquí me refiero a la arqueología. En cuanto a la sariá había gente que no estaba de acuerdo con este fenómeno negando cualquier existencia de los marabús y empezaron a quemarlos y destruirlos para que la gente cortara con esta creencia y no asociar a Alá con la persona y mucho menos si está muerta. De ahí procede el fanatismo y el terrorismo. Esta cultura es totalmente extranjera a nosotros. El ser humano se respeta tanto en su vida como en su muerte. Puede ser que aquella persona del marabú era piadosa y llegó a niveles extremos de sabiduría y fe que han servido a sus naciones, que debemos vulnerar por supuesto, pero no convertirle a un Dios que es el único que puede satisfacer las demandas de sus servidores.

Mawasim: Hemos, en Marruecos, de pensar en los verdaderos problemas como los Hospitales, las escuelas etc. y no en cosas formales como los mawasim que son algo cultural pero complementario para el disfrute etc. Necesitamos antes de todo carretero y una buena infraestructura, hay que priorizar.

Zawaya: Es un asunto sufí. En este tema las gentes se han dividido en dos. La hay que ha dicho que el sufismo es sacrilegio, y otra que dice que es la verdad absoluta. Las zawaya desempeñaron en el pasado un papel importante en la educación y la formación de varias generaciones cuyos profesores eran Ulema (eruditos) sufís de gran reputación. Eran Instituciones para formar a Ulema, enseñar el Corán e identificarse espiritualmente con Dios etc. Esto al principio, luego con el tiempo se ha desviado a otro camino, lo que ha empujado a la gente a abandonarlas. El saber que se aprenda de los libros, o sea de Internet etc., no vale porque es superficial. De ahí viene el terrorismo y las interpretaciones fanáticas del islam. Si esta gente estuviera en zawaya hubieran salido con buena formación y buenos ciudadanos. De vez en cuando hay que hacer autocrítica respecto a nuestra conducta, no es malo equivocarse, sino seguir en el error. La zawaya es importante en llevar a uno al camino de Dios porque es una fuerza espiritual.

Sharaf: Si existe esta descendencia del profeta, pero el sharaf consiste realmente en el quehacer o la conducta de la persona porque si ésta no es buena tampoco lo es el título o el estatus. Hay una exageración al generalizar este estatus de nobleza porque no siempre está relacionado obligatoriamente, con el profeta porque existen parientes de Mahoma o de su descendencia y están en el infierno como "Abu Yahl", el hijo de Noé, el padre de Abraham también.

Los Ulema: Son la élite. En la historia del islam eran los consejeros de los jefes o Sultanes. En Marruecos su estatus está relacionado con el Consejo superior de los Ulema guiado por la escuela jurídica "Maliki" que garantiza la unicidad y la estabilidad del país.

Brujería: Si existe, pero la persona no debe de achacar cualquier mala suerte en la vida a la brujería, porque esto se convertiría a una enfermedad psicológica crónica.

Satán: A la hora de tratar el tema de Satán, hay que ver lo positivo y lo negativo en el asunto. Existe Satán satánico que es invisible, pero actúa en la oscuridad y el satán humano que es súper conocido.

El mal del ojo: Como he dicho respecto a la brujería, lo mismo digo respecto al mal del ojo. Es algo psicológico. Si una persona cree que es objeto fácil al mal del ojo vivirá obsesionada por los fantasmas, se acompleja y no va a tener una vida tranquila.

Alimentación Halal: Yo, gracias a Dios, cuando llegue ya había carnicerías Halal, o sea no hemos sufrido este problema.

La muerte como preocupación: Los hay que se repatrian recaudando dinero y otros a través del seguro.

Los canales de televisión: Nosotros, mi mujer y una hija pequeña, intentamos llegar a un acuerdo y vemos todos los canales tanto españoles como árabes y en otros idiomas porque el mundo es una aldea global.

La religión en la escuela: Es muy importante. Como dijo Mimoun Francia ha llegado no solamente a impartir clases de religión en la escuela sino a formar a Imanes que predicán una religión moderada pagados por el Estado.

La percepción de la mujer: No hay que hacer caso a las fuentes que quieren dar una imagen negativa del islam hacia la mujer. No hay que olvidar en este aspecto la historia. En la época preislámica no tenía derecho a la vida, la enterraban vivas. Cuando llegó el islam reconoció y estableció el derecho a la vida, del comercio, la herencia, la toma de decisión. Por ejemplo, hay países que no reconozcan el derecho de la mujer en la herencia si está casada con un extranjero a la tribu o la familia. El islam ha reconocido que la mujer herede de sus padres (la tercera parte) y de su marido. Más, hay casos en los cuales la mujer hereda y el hombre no. No tenemos tiempo para explicar estos casos excepcionales. El respeto a la mujer es más que acreditado en la historia del islam como el caso del profeta con su esposa *Umu salama*. Había también mujeres Ulema (eruditas en el islam). En cuando a que son faltas de religión se refiere al periodo de la regla cuando la mujer no puede rezar sin la condición de recuperar los rezos perdidos. Porque el islam obliga a la mujer que le acompañara un hombre en el viaje o la Meca, es por defenderla de los bandidos y piratas del desierto, o sea esto quiere decir que el islam valora mucho la mujer.

El peregrinaje: Si, tengo la intención de hacerlo, pero me falta el dinero y que mis padres lo hagan los primeros.

El matrimonio mixto: Si, se puede porque igual que la comida un musulmán puede casarse con una mujer del libro sea judía o cristiana.

La crisis económica: Si, tuvo repercusión clara en nuestra vida. Hay gente que han cambiado de país y otros incluso volvieron a Marruecos.

La relación con las Instituciones: Si, a pesar de que haya libertades en este país hay que exigir tus derechos, los derechos se arrancan y no se regalan. Esto se achaca a la ausencia de la sociedad civil que pueda servir como puente o lazo de unión entre el inmigrante y la Administración.

La relación con los vecinos: Yo, tengo buena relación con mis vecinos hasta el punto que una vez pedí a mi vecino marroquí que me prestara herramienta para arreglar algo, no me la dio y el vecino español sí.

La sexualidad: La cultura sexual es muy importante, hay Ulema (eruditos) que han escrito sobre el tema de manera brillante. El 80 o 90% de los problemas familiares su origen suele ser la sexualidad. El gozo sexual es muy importante porque cuando surgen los problemas no afectan para nada al matrimonio por esta razón.)

(INF38): 35 años, Imán, ha estudiado en la escuela coránica, 14 años de residencia en Extremadura

Mezquita: Estoy totalmente de acuerdo con Abdelkrim

Marabutismo: Creo que el marabú o “el wali” como se llama en marroquí era una persona piadosa y muy religiosa que llego a un grado muy alto de fe. Reconozco su obra en su vida como hombre del bien pero no creo en que pueda satisfacer las demandas de los visitantes que esperan de él milagros.

Mawassim: Nosotros en nuestra zona no tenemos mawassim.

Zawaya: Si, eran importantes en cuanto a la formación. Estoy de acuerdo con Abdelkrim respecto a lo que se aprende en zawaya por Ulema con buena formación, dice el refrán” Quien aprende sin Jeque le cegara la ignorancia”. Yo no tengo conocimiento exhaustivo sobre zawaya, pero tengo a un sobrino que es miembro de una zawya, para ser miembro le exigieron unos pasos o ritos estrictos como matar a un animal etc.

Los Ulema: Este campo está muy organizado en Marruecos, los que pueden o permiten discutir el asunto religioso son solamente los Ulema. No puede hacerlo cualquiera, tiene que ser autorizado por el Gobierno o el Ministerio competente.

Brujería: Si, existe

Asociacionismo sociocultural: No existe

La muerte como preocupación: Este papel corresponde al Imán, el que tiene lavarlo, envolverlo en la sábana blanca y rezar sobre el cadáver. Antes que existieran asociaciones nosotros recaudábamos dinero para la repatriar del fallecido. Esto de enterrarse aquí creo que hay poquísimos casos.

Los canales de televisión: Estoy casado, pero no tengo hijos. Nosotros como matrimonio nos vemos solamente la tele árabe pero mucho más en el teléfono que en el televisor.

La religión en la escuela pública: Lo veo más que necesario.

La percepción de la mujer: La consideramos como la considero el profeta, en pie de igualdad con el hombre, sabiendo antes de la muerte aconsejo a cuidar a las mujeres. Respecto a lo se dice que son faltas de razón y de religión quería decir que no pueden cumplir biológicamente hablando con las condiciones para practicar sus ritos religiosos como es el caso de la menstruación cuando la mujer no puede rezar ni hacer el ramadán.

El peregrinaje: Si, deseo cumplir con este pilar del islam, pero me falta recursos económicos.

El matrimonio mixto: Si, por supuesto, la pareja de mi hijo o hija tiene que convertirse al islam.

La crisis económica: En aquella fecha me acuerdo estuve en una situación irregular respecto a los papeles. Esto quiere decir que la he vivido más difícil todavía que los demás. No podía trabajar, no podía ir a Marruecos etc.

La relación con las Instituciones: Muy buena, hay democracia e igualdad. Si tienes derecho en algo te lo dan.

La relación con los vecinos: Depende de la suerte de cada uno, por ejemplo, a mí me tocó un vecino anciano no suporta lo mínimo de ruido. Qué no suba las escaleras haciendo ruido, qué no se escuche absolutamente nada. Pero la relación ha vuelto a normalizarse después que he discutido mucho con él. En cuanto a la mezquita anterior si tuvimos guerras con una señora, ahora hemos cambiado y no hay problemas.

La sexualidad: Si, por supuesto practicamos el sexo como nos aconseja la sharia, tanto durante el acto sexual como después, o sea el rito de limpiarse o lavarse que tiene que ser estrictamente conforme al rito musulmán si no valdría nada ni oración ni ayuno etc.

(INF39): 52 años, traductor-interprete, Bachillerato, 25 años de residencia en Extremadura.

Mezquita: Tiene un papel importante en el extranjero porque ayuda a conservar la cultura, la religión y la identidad del musulmán inmigrante que se siente cómodo en su propia cultura.

Marabutismo: Creo que este fenómeno es parte de la tradición de los marroquíes. En mi infancia vi a la gente visitar a los marabús, pero yo no creo en ello.

Mawasim: Es un fenómeno creado específicamente para la población rural. Yo, soy de una ciudad que es Tetuán no he visto nunca un mawsim.

Shorafa: Yo, personalmente no creo en este fenómeno porque introduce el racismo en la sociedad, puesto que los shorfa en su mayoría proceden de la ciudad y los del campo no lo son.

Los Ulema: Si por supuesto, tienen un papel muy importante en la sociedad musulmana. Pero por desgracia en la actualidad hay muchos Ulema falsos que no tienen capacidad religiosa para poder pronunciar las “Fatwas” etc.

Brujería: Si, existe, viene citado en el Corán, pero yo personalmente no lo he visto nunca. Creo que es producto de la ignorancia.

Satán: Si, existe porque está citado en el Corán. En nuestra sociedad el satán se disfraza en persona a través de sus actos nefastos o su mala conducta.

El mal del ojo: Existe en todas las religiones

Alimentación Halal: Nosotros que hemos llegado antes no tuvimos más remedio que comprar y consumir carne del Súper porque éramos solteros y no había carnicerías como ahora Halal. Actualmente la cosa ha cambiado mucho hay de todo gracias a Dios.

Asociacionismo sociocultural: Para que hubiera asociacionismo debería de haber formación y estudios porque el aspecto formativo y académico es muy importante, más la educación cívica de estos actores asociativos que requiere como mínimo 2 o 3 años de práctica para poder estar preparados a desarrollar actividades de integración etc., si no, no hay que esperar nada.

La muerte como preocupación: Si, existe esta preocupación dentro del colectivo marroquí para repatriar los cuerpos al país de origen y enterrarse en su ciudad y su barrio. Como desea retornar en vida a ver a la familia también desea que sea en la muerte.

Los canales de televisión: Tengo parabólica y un televisor. Veo lo primero los canales españoles para ver los informativos y sepa lo que está pasando en el país y la parabólica para seguir las noticias del país de origen. Para la niña ve a veces los dibujos animados tanto en castellano como en árabe.

La enseñanza de la religión en la escuela pública: Es necesario enseñar a los niños marroquíes la religión en la escuela, creo que se va a impartir a partir del próximo curso en Naval moral, aunque no sabemos nada de la didáctica ni el contenido, pero sea como fuera es interesante.

La percepción de la mujer: Hay que tratarla igual que el hombre. No falta de religión ni de razón como se dice. Tiene los mismos derechos que el hombre mientras ella trabaja en casa y el fuera hay que convivir en términos de igualdad.

El peregrinaje: El Corán dice lo puede cumplir aquel que pueda, o sea económicamente y que goce de buena salud.

El matrimonio mixto: Si, debe de convertirse al islam.

La crisis económica: Si, afecta a todo el mundo, pero en primer lugar al inmigrante que la sufrió desde 2007. Hay una categoría de inmigrantes marroquíes que volvió al país, otra que se quedó, pero han sufrido mucho económicamente.

La relación con las Instituciones: Creo que hay muchos empleados o funcionarios de la administración que no están acostumbrados a tratar al inmigrante, lo que produce casos de sentimiento de xenofobia etc. ¿Otro factor que es la barrera del idioma, lo hago como autocrítica, como se entiende que haya inmigrantes con DNI español y no habla castellano? Algo no está funcionando. Ello añadido a la falta de sociedad civil inmigrante que eduque y sensibiliza a la administración respecto a nuestras características culturales etc.

La relación con los vecinos: Respeto y trato dentro de lo normal.

La sexualidad: si, es necesario hacerlo conforme a la sariá.

(INF40): 48 años, supervisor en el Matadero, escuela coránica, 14 años de residencia en Extremadura.

Mezquita: La Mezquita es todo en el extranjero. El profeta dijo que la tierra o el pueblo que no tenga Mezquita como si fuera desierto abandonado. La Mezquita ilumina a los habitantes de la tierra como las estrellas iluminan a los del cielo. De ahí salía los Ulema (doctos) la gente del bien etc.

Marabutismo: Como te comenté una vez, no nos interesa la política sino la religión, o sea enseñar a la gente la buena conducta y creer en que Alá es único y que Mahoma es su mensajero. Hemos de dar ejemplo ara que los marroquíes se agarren a la religión en el extranjero. En cuanto a los marabús ya estamos ante otra generación que ya no cree en este fenómeno, la genta no visita a los marabús

como antes como lo hicieron nuestros padres o abuelos. Yo, llevo a mi familia al marabú, pero no la intención de pedirle algo o matar a un animal sino como una excursión familiar.

Mawasim: No tienen nada que ver con la religión. Son eventos que celebran las autoridades para drogar a la gente con el baile y las fiestas y dejar de tomar conciencia de sus verdaderos problemas como los derechos etc., ahora ya la gente se ha dado cuenta de la trampa y ya no asiste al mawasim.

Brujería: Si, existe, pero no afecta a la persona que reza, que hace el bien y sepa los versículos específicos que protejan de los efectos de la brujería. Además, que el Corán niega la Brujería cuando dice que “el brujo nunca alcanza su objetivo haga lo que haga”. Es algo psicológico, la persona que cree que está afectada por la brujería se enferma por el hecho de creer en ello.

El mal del ojo: Antes de todo hemos de saber que manda en el ojo es el corazón. Si tu corazón es sano, es buena gente, piadosa, religiosa etc. tu ojo no puede hacer daño a nadie, y viceversa. La persona que tiene un corazón malo o insano suele tener ojo malo, por ejemplo, al ver un coche nuevo o algo atractivo lo hace daño o le pasa algo grave rápido. La gente cree que es ojo, pero en el fondo es el corazón.

La alimentación Halal: Mira, si nosotros quisiéramos comer Hala lo comeríamos y si quisiéramos comer lo ilícito también. Fíjate que el otro día me compre una bolsa de patatas a mi hijo y a la hora de pagar en la caja la cajera me aviso que llevaba cerdo y me enseñó otra bola que no llevaba grasa de cerdo. O sea, hasta los cristianos conocen nuestra cultura y religión.

La muerte como preocupación: Actualmente, gracias a Dios, hay asociaciones, o sea cada tribu del país de origen formo su asociación para este fin. Yo, como Imán tengo experiencia en este tema de la muerte en el extranjero. Aquí tienen una norma consistente en que cuando uno muera le abren, tuve problemas con los responsables porque no quería firmar un papel porque he observado que a la hora de lavar el fallecido se notaba que su peso ha disminuido. Proteste al respecto, además que echan en el tanatorio un producto fuerte al cadáver que nos afecta como imanes encargados de lavar al fallecido. Luego le pinchan con una jeringuilla que es normal, pero sin tocarle el cuerpo para que no le anulen la ablución o el lavado. Este producto fuerte se queda en el cadáver una semana o más mientras el muerto está en la cámara. Entonces al sacarlo para lavarlo nosotros lo hacemos, pero nos da mucho asco por el olor. Nuestra propuesta consiste en que nos dejen lavarlo lo primero conforme al rito musulmán y ya luego le pueden echar el producto.

Los canales de televisión: Tengo dos televisores uno pequeños para los niños, los dibujos animados en árabe y con toda franqueza prefieren el castellano y otro grande para nosotros.

La religión en la escuela pública: No tenemos derecho al respecto. Me gustaría retomar el tema del asociacionismo sociocultural porque si tuviéramos asociaciones no religiosas sino socioculturales hubiéramos defendido este derecho aquí en Navalmoral. ¿Por qué nombraron a profesores de árabe en Talayuela durante 5 años y aquí no a pesar de que la solicitud se hizo en nuestro nombre?? ¿Quizá nosotros somos infieles?? Debería de haber un maestro de religión no solo en Talayuela sino también en Navalmoral, Casatejada etc., esto es indignante.

La percepción de la mujer: La mujer es todo en el hogar. Si la mujer es buena todo funcionario bien en casa, desde la comida hasta la educación de los niños etc. y viceversa.

El peregrinaje: Ruego a Alá que me ayude a cumplir con este pilar de los cinco del islam.

El matrimonio mixto: Si, es una condición obligatoria, ser musulmán o convertirse al islam.

La crisis económica: Si, es verdad que estamos aguantando, gracias a Dios sobrevivimos, pero el sueño de tener una casa en propiedad tanto aquí como en el país este objetivo no lo hemos alcanzado.

La relación con las Instituciones: Si, hay discriminación. Por ejemplo, en el empleo social del Ayto. dentro de los solicitantes colocan a 20 autóctonos y 2 extranjeros, pero la culpa no la tiene el Ayto. sino la falta de sociedad civil inmigrante que le corresponde reivindicar estos derechos. Yo, trabajo en el matadero, al verme con boli, papel y casco de color rojo siendo marroquí no guasta para nada, o sea no nos quieren en puestos iguales, solo en trabajos de carga descarga etc.

La relación con los vecinos: No me tratan bien, pero mientras que ellos me tratan mal yo hago lo contrario, les ayudo a subir el carro de la compra etc. Ahora llevan a mis hijos hasta su casa y les regalan ropa. Llevaba 4 años en run run, pero ya no les he ganado con mi política.

La sexualidad: Si, imprescindible hacerlo conforme a las normas de la sariá. Aquí me refiero a los fieles practicantes, en cuando a los demás que no son musulmanes practicantes les da igual hacerlo conforme al rito musulmán o ducharse solamente con gel.

(INF41): 65 de edad, primarias, comerciante

La mezquita: Muy importante porque se considera un lugar para rezar y un punto de encuentro para los musulmanes, es muy importante para nuestra vida aquí en el extranjero.

Marabutismo yo no creo en estas cosas y no lo he vivido en nuestro entorno

mawassim si me acuerdo en mi tribu Beni Meskin de Sidi Ali Bel Attar y también en la ciudad donde viví Rabat de mussem Akrash. Íbamos toda la familia a pasar unos días allí, nos llevaba **mi padre**.

Los Ulema: El Alim es aquel que sepa explicar la religión y el Corán, en cuanto al faquih es aquel que guía a los fieles en la oración etc., su conocimiento es muy limitado. pero no sabe explicar la sariá etc.

Sihir: Si existe porque viene citado en el Corán. Hasta el profeta ha sido víctima de la brujería que le echaron en un pozo. Aquí también me contaron que la gente utiliza la brujería. Un tal wald Hammadi que se dedicaba a esto venia de Galicia, tuvo un accidente en lo cual su coche se reparto en dos y a él no le paso nada. También, dormía solamente en el coche y nunca en el hotel. El coche con la mercancía no se abre a nadie, solo a él. A veces se dormía en su casa, pero al levantarse se encontraba en coche.

El Ar: Si existe para resolver conflictos y no llegar a pelearse ante los tribunales se soluciona a través del Ar.

Satanismo: Satán existe porque antes de todo viene citado en el Corán. Pero no lo hemos visto nunca.

El mal del ojo: Si existe, hasta los españoles y los portugueses se lo creen.

Sexualidad: Yo, antes de empezar el acto sexual voy al servicio para mear para que salga las primeras gotas de la esperma. Luego hago la ablución después del acto sexual conforme al rito musulmán siempre antes de rezar. Antes de quitarme la ropa para hacer el sexo siempre digo “en nombre de Dios el misericordioso” para que satán no vea mis órganos genitales.

El Imán: Creo que no cumple totalmente con su papel. Por ejemplo, a la hora de enseñar el árabe, yo he perdido a mis hijas en este aspecto porque no saben nada del árabe. En la oración a veces viene a la oración del alba y a veces no asiste a la oración de la tarde.

La alimentación Halal: Compramos de la carnicería musulmana o matamos un animal entre varios de la manera musulmana y lo repartimos entre nosotros “wzia”. No consumimos la carne del supermercado. Hasta el pan lo miramos si lleva cerdo o no. Antes, en el pasado, cuando no existieran las carnicerías Halal consumíamos carne del súper. Menos cerdo todo.

El asociacionismo sociocultural. No existe. Vamos a la Mezquita para rezar y esta. Llevo 40 años de residencia en Extremadura y no he conocido nunca ninguna asociación.

Los canales de televisión y medios de comunicación: En mi casa mis hijas ven solamente los canales españoles porque desconocen el árabe. Son las primeras que ven los dibujos animados antes de hacer los deberes, luego nosotros cambiamos de canal al árabe porque tenemos un solo televisor.

Las relaciones con las instituciones y los vecinos: Yo, en mi bloque no conozco a nadie sobre todo a las mujeres. Aunque me encuentro con un vecino en la calle no lo saludo porque no lo conozco.

Cuántas veces vas a la Mezquita: En el verano voy a la oración del alba y al magrib y los viernes y en el ramadán porque la Mezquita está lejos de mi casa, a 4 km.

El peregrinaje: Ya he cumplido con este pilar, pero me gustaría hacer la “omra”.

El casamiento o noviazgo mixto: Yo personalmente los futuros esposos de mis hijas tiene que ser musulmanes si o sí.

(INF42): 45 años de edad secundarias, empleado, 20 años de residencia

La mezquita abarca a varias nacionalidades, paquistanies, orientales, subsaharianos y marroquíes. La mezquita no desempeña el papel que debería desempeñar, nuestros hijos no aprenden el árabe ni la religión, creo que la culpa la tiene el Imán que es imán y presidente y hace lo que le da la gana. En comparación con la mezquita en Marruecos es diferente porque no tenemos muazzin ni minarete. La mezquita nos sirve de lugar de solidaridad y encuentro entre los hermanos e intercambiar de información y celebrar el funeral de los muertos etc.

Al Marabutismo me parece que es una falsedad porque un tipo de brujería **mawassim** si los conozco, pero he estado pocas veces.

Sihr: Se practica mucho en nuestra sociedad por ejemplo coser la boca de una, pero y enterrarlo en un pozo. Yo, de niño escuchaba por la brujería. He vivido un caso de mi hermano que tuvo una relación con una chica que no quería por el matrimonio, pero él se sentía como fuera obligado a hacerlo, lo que le ha obligado a buscar a los curas para que le hicieran algo para liberarse de ella. El cura le decía que era cierto que estaba brujeadado. Efectivamente con el tiempo llego a separarse de aquella mujer. Antes y todavía existe siempre hemos escuchado que la gente que se dedica a la venta ambulante iba a buscar a un brujo en Marruecos para que le preparara brujería para tener suerte en la venta. Es cierto el hecho que la brujería hace efecto. He escuchado que un vendedor llego a vender a una mujer por una gran cantidad de dinero. Cuando llego a su casa se peleó con su esposo por el gasto que hizo. La mujer le dijo que no se dio cuenta como el vendedor le vendió todo aquello. Fueron a buscarle para reprocharle el engaño, a la hora de hablar con él no sabían cómo se tranquilizaron y lo dejaron. Este Wald Hammadi utilizaba también la brujería; no se lavaba, tubo millones en el coche, pero nadie le robaba.

El Ar: Como si fuera una desgracia, un mal que te va a hacer daño, pero lingüísticamente ignoro su significado.

Satán: Si existe porque como dijo Miloudi venía en el Corán.

El mal del ojo: Si existe porque está citado en el Corán. El profeta Mahoma nos advirtió del mal del ojo diciendo, al enseñar un cementerio, que las dos terceras partes de estos muertos fallecieron a causa del mal del ojo. Yo conozco a una persona aquí que, aunque te diga que Dios te bendiga el coche, por ejemplo, seguro que te va a pasar algo malo, o bien un accidente o el coche se avería. Tiene un ojo muy malo.

Sexualidad: Yo, siempre antes de cualquier acto sexual lo que hago es recitar el hadith de “Yuma” (sexo) porque siempre en todos los actos sexuales el Satán está presente, lo que te puede llevar a cometer pecado en la cama. En el verano, en mi caso, siempre después de practicar el sexo hago la ablución pequeña y la mayor y me duermo tranquilamente. En cuanto al invierno me entra la pereza y me cuesta purificarme por el frio. Cuando me duermo sin hacer la ablución me siento mal y no protegido, porque la suciedad sexual (yanaba) es una enfermedad. En cuanto a la mujer tiene que hacer lo mismo o más.

El Imán: Hay mucha deferencia entre el Imán de aquí y el de Marruecos. En mi país el Imán cumple su papel a rajatabla. Al contrario, aquí se dedica más bien a la política que otra cosa. No asiste al rezo de la mañana y del medio día, solo a al magrib y al isha. Utiliza la mezquita como canal de contacto o comunicación entre él y los españoles más que con los musulmanes. No enseña el árabe, solo últimamente empiezo a dar algunas clases sin formación pedagógica sin nada. Esto debido a que el que elija los miembros de la junta directiva que no le llevan la contraria. Cómo puede un imán ser justo si es transparente en las cuentas de la Mezquita. Por desgracia aquí los fieles son analfabetos e indiferentes. No les preocupa la enseñanza del árabe a los niños, te dice que él tampoco sabe árabe. La enseñanza de la religión es muy importante para la educación de nuestros hijos. Por lo menos a la hora de escuchar y conocer el contenido de algunos versículos aprende el respecto, el pudor etc. Por ejemplo, si estuviésemos viendo una película juntos en casa y sale un acto de beso ellos mismos cambian de cadena rápidamente, eso es bueno Algo es algo.

La alimentación: Si compramos todo de la carnicería musulmana. No compramos tampoco los productos que llevan cerdo o vino etc.

La muerte como preocupación: Yo, llevo 17 años de residencia en Badajoz, he constatado que la mayoría de los marroquíes desean que sus muertos se entierren en Marruecos. Tampoco existe cementerio musulmán. Por ello, ante cualquier caso de fallecimiento recaudamos dinero para expatriar el cadáver al país. Ello siempre que intervenga la asociación de la Mezquita para poder lavar al cuerpo conforme al rito musulmán sino se queda en el hospital y luego lo expatrian al país en un ataúd sin lavar. Al llegar al país tampoco pueden abrir el ataúd para poder lavarlo por el estado del cadáver.

Los medios de comunicación: En mi casa he criado a mis hijos en ver los canales árabes para poder aprender el árabe, son obsesionados por las series turcas. Ello no impide que a veces vean los dibujos animados en castellano. Yo, veo solamente en los canales españoles los informativos. Los canales españoles no traen nada más que películas obscenas.

La relación con las Instituciones y los vecinos: Muy buena, yo, he llegado a tener relaciones de alto nivel gracias a las instituciones. En mi caso en la seguridad social, comisaria, delegación del gobierno etc. me tratan muy bien sobre todo cuando les digo que yo acompaño a la gente analfabeta para ayudarles, entonces ellos también te ayudan. En cuanto a los vecinos se limita en el saludo. Los vecinos de la Mezquita tenemos buena relación con ellos porque están ya acostumbrados a este ambiente, además que el Imán Adel suele celebrar la jornada de puertas abiertas para dejar el mensaje claro que somos un pueblo de paz y buena convivencia.

Cuántas veces vas a la Mezquita. Depende de las circunstancias de cada cual. Además, la Mezquita aquí no abre todas las horas de oración, solo al magrib y al isha por la falta de gente debido al trabajo. Voy también el viernes siempre.

El peregrinaje: Siempre ruego Dios que me ayude a realizar este deseo de visitar los lugares santos en compañía de mi madre, se lo ruego en cada oración. Además, es el deseo de todos los musulmanes.

El casamiento o noviazgo mixto: Yo también los esposos tienes que ser musulmanes, es una evidencia.

(INF43): 60 AÑOS DE EDAD, BACHILLIRATO, PARADO: 15 años de residencia

La mezquita es un lugar importante para rezar y encontrar a los hermanos musulmanes Marabutismo sé que existe, pero estoy muy alejado de este mundo, sobre todo en la región natal Dukkala y también en la ciudad donde me he criado Sale existe este fenómeno por ejemplo Sidi Ben Hassun donde se lleva a los enfermos mentales etc.

mawassim sí que existen y están todavía arraigados en la mentalidad colectiva del marroquí, sobre todo la caballería o la fantasía.

Los Ulema: El fakih es una persona que sabe el Corán de memoria sin entender el significado del contenido, o sea solamente recita, pero no tiene un conocimiento amplio del islam. En cuanto a los Ulema hay niveles y categorías. Un verdadero Alim es aquel que domina la sunna, la teología musulmana, el Hadith etc. que le permita debatir el islam, ello depende de la escuela de formación de cada cual. Pero a mi juicio son todos imitadores que repiten lo que han heredado de otros del siglo 7 de la Hegira, no hacen ningún esfuerzo para poder interpretar o aportar algo nuevo no.

Sihr: Hay que distinguir entre la magia y la brujería. Sihr es una ciencia muy profunda a la cual no puede llegar que una minoría con la ayuda del Satán. En cuanto a la brujería es un rito que no lleva a ningún lado. En cuanto a lo de brujear al profeta no lo puedo acreditar porque la gente dice que por su condición de profeta no se le puede brujear.

El Ar: Es un rito, por ejemplo, matar a un animal delante de tu casa a la hora de resolver conflictos etc. Existe todavía pero más bien en las zonas rurales que las urbanas sobre todo en las capas populares. La gente hace caso al Ar para evitar la reacción del hecho de hacerle caso.

Satán: Si existe. Satán es muy famoso por haber llevado la contraria a Dios, no le ha sido sumiso. Dios nos advirtió de ser muy prudentes ante el Satán. Es un enemigo a Dios y al ser humano.

El mal del ojo: Sí, existe, lo nos hemos enseñado de niños. El mal del ojo para decirlo de alguna manera, es una maldad que sale del corazón hacia una persona.

Sexualidad: Nosotros siempre decimos en nombre de Dios el misericordioso para protegernos de satán y estar protegidos. Lo mismo a la hora de practicar el sexo hay que purificarse sino te sientes con mal cuerpo.

La alimentación: Yo discrepo un poco con mis hermanos porque a veces compro carne del supermercado porque no encuentro carnicería Halal, es por necesidad. Dios nos permite como musulmanes consumir carne que no es halal en caso de necesidad.

El asociacionismo sociocultural: No existe aquí, esto es aplicable a toda Extremadura, o sea no hay asociaciones que se dedican a actividades etc. Ello debido a la ausencia de la cultura asociativa y participativa, además de las circunstancias laborales de la gente. La mayoría está preocupada por buscarse la vida. Se ha creado varias asociaciones, pero se ha quedado en los cajones. Una asociación con sede, actividades y permanencia no lo he visto jamás y llevo 15 años de resistencia en Extremadura. Solo las asociaciones de la Mezquitas que se limitan en gestionar los asuntos de la Mezquita.

La muerte como preocupación: Si existe esta preocupación, prueba de ello la contratación de seguros de expatriación por parte de gente.

Los medios de comunicación: En mi casa tenemos solo un televisor. Hay programas que veamos juntos y otros que los vea mi hija sola etc.

La relación con las Instituciones y los vecinos: Muy buena. Sea en el hospital, la comisaria etc. todo está bien organizado y el trato muy bueno. En cuanto a los vecinos la relación es muy limitada consiste en el saludo y esta. El vecino de la Mezquita tiene buena relación con la gente.

Cuántas veces vas a la Mezquita: Cuando estuve en Naval Moral, puesto que he sido presidente de la junta directiva iba 5 veces al día. En Cáceres no siempre, pero en la mayoría de los casos en la cuarta y quinta oración. En ramadán, las fiestas etc. Aquí en Badajoz menos.

El peregrinaje: Yo también lo deseo a pesar de las malas noticias que nos están llegando últimamente que te hacen pensarlo más de una vez. Aquí me refiero a las modificaciones que han hecho sobre los lugares santos de la Meca en esta época de Ben Salman. Detrás de esta maniobra esta la mano de los judíos.

El matrimonio y noviazgo mixto: Yo tengo dos hijos, un chico y una chica. En cuanto al varón puede encontrar una chica española y creo que la va a convertir al islam. Lo mismo digo respecto a la chica porque ya se han criado en una familia musulmana y saben muy bien lo que es el islam y lo que es el cristianismo. Además, sabemos que nosotros podemos casarnos con la gente del libro como los cristianos y los judíos porque ser gente del libro no es igual que asociar dios con otra cosa.

(INF44): 41 de edad secundarias, empleado

Mezquita. Yo digo lo mismo que los demás.

En cuanto al Marabutismo no contesta

En cuanto al mawassim nosotros no tenemos mawassim de este tipo, soy de la región de Souss Taroudant, ahí la gente lo celebra para el comercio y ganar dinero como si fuera mercadillo.

Cuántas veces vas a la Mezquita: Como trabajo hasta las 15h voy en la oración del magrib y al isha y los viernes si llego a tiempo.

TORREMEJIA (Entrevista grupal)

(INF45): 55 años, Bachillerato, venta ambulante, 29 años de residencia en Extremadura.

La Mezquita: Para mí la Mezquita es un pilar importante para consolidar nuestra identidad colectiva, nuestra lengua y nuestra religión. Como dijo Hamid es un lugar para socializar a nuestros niños quienes nacieron aquí y nuestras esposas también que son mayormente analfabetas. Antes el Ayto. nos cedió un aula para enseñar el árabe, pero nos es igual que la Mezquita. Fíjate que tenemos

a mujeres que nacieron aquí, se casaron y no saben el idioma árabe, ahora gracias a Dios ya manejan mejor la lengua. Hemos de destacar otro factor que consiste en la diferencia generacional, los que llegaron en los años 80 del siglo pasado no tienen nada que ver con los que llegaron en los 90. La diferencia es abismal puesto que la primera generación era analfabeta y la segunda que somos nosotros ya vinimos con buena formación igual que Hamid y yo, pero no hemos encontrado lo que nos esperábamos de este proyecto inmigratorio, por lo cual nuestra generación se ha quedado ensimismada y silenciada como reacción a la falta de proyección y futuro.

El Marabutismo: Yo personalmente nunca he creído en este fenómeno. El rechazo totalmente. Asiste en Marruecos a visitas que hace la gente a estos mausoleos. Me acuerdo una vez en una visita a **Mulay Buazza** en la región de Kenifra en el Atlas, pero como observador nada más. Observe que las personas que velaban sobre el mausoleo no tenían moralidad ni ética ninguna, eran putrefactos, corruptos y ladrones. Otro ejemplo de **Buabid Cherki**, me fui con la misma intención de observar, he encontrado a los responsables del mausoleo pidiendo limosna a los visitantes y les dije que aquel comportamiento hacía daño al lugar.

Mawassim: Si, en nuestra región en el Fkih Ben Saleh, siempre se celebraba el Moussem del “ahed” (compromiso), pero ya hacía años que desapareció para volver a celebrarse ahora. Hay gente aquí que guarda todavía este lazo espiritual con el Moussem, no aguantan más, cierran sus negocios o dejan el mercadillo y van a Marruecos para asistir al Moussem. Yo, personalmente montaba al caballo y participaba en la fantasía (grupos de caballería que corren jugando con las escopetas y luego tiran al aire) del Mussem. Era el más joven. Ello, lo hemos heredado de nuestros antepasados. Participar en la caballería tiene su rito especial, hay que purificarse (la ablución), rezar, recitar los versículos coránicos, antes de montar al caballo. Ahora ya no, todos que montaban al caballo suelen estar drogados.

Zawaya: Ya no existen o hay pocas.

Shorfa: No creo en este tipo de títulos. Pero sí que hay personas que tienen este don o poder mágico. Como en nuestro Aduar hay shorfa que beben el agua hirviendo y no le pasa absolutamente nada. Es gente que “tiene el trance”. Otra historia, en este contexto, hubo un sherif que pidió una gallina a una mujer, ésta se negó regalarle la gallina, el día siguiente ya no se quedó ninguna gallina viva. Yo, no creo en estas cosas como algo supranatural, sino algo que tiene que ver con el inconsciente.

Los Ulema: Estoy de acuerdo con lo que han adelantado los hermanos.

Brujería: Estoy de acuerdo con lo que dijo mi amigo al respecto. Yo, también he llegado a conocer en nuestro oficio a un “Dukkali” (de Dukkala zona suroeste de Casablanca) que llevaba con la brujería (talismán) durante 6 meses y no se duchaba hasta que se retornaba a Marruecos. Cuando visitaba al brujo que le preparaba el producto. No compartía comida con nadie, mataba un pollo y le comía el solo. Vivía en el coche. La brujería en sentido negativo como daño es al fin y al cabo un veneno que se lo prepara para dárselo a comer a la persona brujeadada. Este veneno consiste por ejemplo en el uso de la mano del muerto para preparar el cuscús que se da a la persona objeto de la brujería.

Al Ar: Este valor ya existía en la época de nuestros abuelos que eran analfabetos y creían mucho en este tipo de cosas. Eran tan crédulos e inocentes que, aunque se le robaban perdonaban al ladrón en nombre del “Ar”. Ahora ya no con nuestra generación ya con un nivel de consciencia elevado ya no se admite esto.

Satán: Estoy de acuerdo con todo lo que se ha dicho al respecto.

El Mal del ojo: Si existe. No solo para hacer daño al ajeno sino también uno mismo, a tus hijos etc. Para protegerse de este mal hay que decir siempre que Alá te proteja o te bendiga. Yo me acuerdo que el tío de Ridauí de Almendralejo mato a su vaca por el mal del ojo. Al ver a la vaca, ésta se reventó y murió. Científicamente no existe el mal del ojo. Es una creencia, es algo psicológico.

La sexualidad: No comento nada al respecto. Creo que ha sido por pudor.

El papel del Imán en la Mezquita: El Imán debe de tener buena formación, no como El Alim pero que conozca el Corán de memoria y sepa bastante sobre la sariá y los ritos del islam para poder

guiarnos en la oración etc. Debe de dominar un poco de gramática, de exégesis etc. para poder impartir charlas y participar en debates. En Marruecos nosotros los que vivimos en el Extranjero nos consideran como si no fuéramos marroquíes. No se puede acercarse o rezar en la primera fila, porque suele estar ocupada por la junta directiva y sus compañeros. Te miran, si eres un de ellos te dejan un hueco para colarse en la primera fila sino no te dejan ocupando más espacio. Por ello me cuelo en la última fila.

La alimentación Halal: Hay que distinguir entre dos etapas. La etapa de la primera generación cuando no había carnicería Halal la gente comía cualquier cosa sin tener en cuenta lo lícito o lo ilícito en sentido de la manera de matar al animal creyendo que la carne de vacuno o pollo que vendían los cristianos era válida en nuestra religión puesto que son “gente del libro” como nosotros, hasta que llego gente de Barcelona y nos dijo que no había que comer este tipo de carne porque era ilícita y que había alternativas como los huevos, el pescado o matar al animal por nuestras propias manos porque “la gente del libro” ya no existían.

El asociacionismo sociocultural: Ya hemos empezado a desarrollar algunas actividades como dar clases a los niños. Poquito a poco con el tiempo vamos a hacer más pero siempre como comunidad musulmana.

La muerte como preocupación: Si existe y está presente de manera permanente. Ojalá que toda la comunidad musulmana a nivel europeo o mundial se reúne para construir cementerios en el país de acogida. Es la solución que veo personalmente porque si muriera alguien de esta tribu o la otra la gente se pierde y encuentra dificultades en los trámites burocráticos porque el Consulado tarde mucho en los trámites además no ayuda en nada. Para ellos. Somos una mierda... el deber del Consulado consiste en ayudar a los ciudadanos marroquíes sobre todo en casos de repatriaciones de los difuntos porque sufrimos como familias, así como colectivo en general.

Los canales de televisión: En mi casa tenemos una programación, los niños a la hora de ver los dibujos animados, la mujer las películas y yo los informativos etc.

Clases de religión: A mi juicio sería mejor impartir las clases de religión en la Mezquita es que en la escuela, porque al asistir a la mezquita no aprende solamente la religión sino también el idioma y acostumbrarse a vivir el ambiente religioso.

La percepción de la mujer: Es igual que el hombre, nos recordamos que en el campo nuestras madres ayudaban a los padres en el trabajo duro del campo.

El Peregrinaje: Si, por supuesto, nos falta recursos económicos.

El matrimonio o noviazgo de los hijos: como han dicho los demás con la condición de convertirse al islam si no no.

Las relaciones con las Instituciones: Es perfecta, incluso puedo decir que la culpa la tenemos nosotros de no abrirse a ellos. Nos tachan, con razón, de cerrados. Si tengo que criticar algo al respecto es el tema social, o sea las ayudas sociales y el trabajo para las mujeres en el Ayto. etc. desde mi experiencia deja mucho que desear. Por ejemplo, el trabajo de la mujer, nos sentimos discriminados al respecto. Fui a hablar con el Ayto. en la época de las elecciones para preguntar por este tema y llegábamos a un acuerdo por lo cual iban a llamar por turno una por una, pero nada de esto se llevó a cabo.

Las relaciones con los vecinos de la mezquita y en el barrio: Es muy buena, no hay ningún problema.

(INF46): 54 años, venta ambulante, Licenciado en Biología, 16 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: Para nosotros, los adultos cada uno puede rezar en su casa tranquilamente sin necesidad de oratorio o desplazarse a **Almendralejo** que está a 8 Km del pueblo. La Mezquita la hemos abierto especialmente para los niños nacidos en España porque es difícil llevar a todos los niños a otro pueblo. Al contrario, aquí es más fácil que te acompañen a la Mezquita y poco a poco ir abriendo los ojos en este mundo de la religión por la finalidad de no perderles. Además, es un lugar de reciclaje en el tema de los ritos del islam, rezo, ablución etc., o sea nos entre ayudamos a aprender y profundizar

nuestro conocimiento de la religión. Tenemos un caso por ejemplo de un marroquí analfabeto cuyos hijos no saben el árabe, el Ramadán pasado asistieron todos a la Mezquita gracias a Alá. Si no fuera por la Mezquita estos chicos perderían el rumbo en la vida. No solo los varones sino también las mujeres con las niñas asisten en Ramadán a la Mezquita. ¿Has visto la ventaja de tener una Mezquita en el pueblo?? En caso contrario nos habrían desplazado los que tenemos coches, 4 o 5 personas a Almendralejo. Nuestra idea principal era enseñar también a los adultos nosotros a los hombres y mi mujer a las mujeres, porque como bien sabes, hay muchos que son totalmente analfabetos. ¿Pero la mentalidad de estos mayores no nos ayudó a llevar a cabo la idea porque nos dicen “para qué os sirvieron vuestros estudios? ¿O para qué les serviría a nuestros hijos aprender árabe que te va a dar a comer?“, ello desanima a los hijos a aprender. Me gustaría añadir una observación respecto al papel de la Mezquita, consistente que existe un colectivo en el pueblo, algunas personas, que no acuden a la Mezquitas y prefieren quedarse en los bares a tomar café u otra consumición. Pero al ver que la mayoría de los marroquíes ya van a la Mezquita en lugar de los bares se sienten aislados o viven al margen de la mayoría, Razón por la cual empiezan poco a poco a dirigirse a la Mezquita para unirse con los demás, porque siempre el grupo mayoritario influye en el minoritario.

El Marabutismo: Es algo que no se puede negar, pero el problema está en la naturaleza ritual de lo mismo. Una cosa es creer en la persona enterrada en el mausoleo como persona culta, religiosa y del bien y otra cosa las visitas que se le hacen a la tumba. Yo personalmente creo en el Marabutismo.

Zawaya: Si, jugaron un papel importante en la época de la colonización francesa como la zawiya Bouchichiya etc.

El Moussem: Si, me acuerdo que el moussem era una semana especial en la cual participaba la caballería, el teatro popular, las tiendas que se convierten en cafeterías para tomar el té y el churro etc. Teníamos que ahorrar todo el año para aquella ocasión. Ahora ya no, el moussem lo utilizan las autoridades para enseñar sus poderes, o sea ya se ha manipulado.

Shorfa:.....

Los Ulema: El respecto a los Ulema está encima de todo. Hay diferencia entre Alim y Fakih. El Fakih o Taleb es aquel que guía al fiel en la oración, conoce el Corán de memoria, enseñar a la gente como hacer la ablución o la oración, pero no puede hacer ninguna interpretación de la sariá como el Alim.

La Brujería: Si existe, se utiliza para hacer daño a la gente como separar a los matrimonios, crear conflictos entre los hermanaos etc. Tiene un efecto muy grave sobre la persona, se puede convertirse a histérica dando voces. No se cura fácilmente, habrá que someterle a un ritual por un Fakih recitando versículos del Corán. En este caso la medicina no puede hacer nada, porque una persona embrujada es alguien que lleva al diablo dentro de su cuerpo.

El Ar: Esta virtud ya no existe, Es un gesto en lo cual la persona que ha hecho daño a otra persona, un familiar, vecino o miembro de la tribu, se le ruega que le perdone suplicando su gracia invocando la sangre común que corra en las venas, o la sal, o sea la comida que han compartido juntos etc. Esto significa al “Ar”. Si la persona a quien se lo pidió perdón en nombre del Ar no hace caso al gesto seguro que le va a pasar algo grave en su vida como castigo según el imaginario colectivo.

Satán o el diablo: (risa y carcajadas largas y colectiva) Es el Satán que nos trajo hasta aquí, o sea era el que nos engañó para pensar en emigrar sin estar conscientes del sufrimiento que nos esperaba aquí. Yo, creo en la existencia de satán porque está citado en el Corán. Como bien sabes nosotros no podemos negar algo que dice Alá. Pero satán ya se vivió en una época, nos enseñó sus orientaciones y consejos y se marchó. Somos, con nuestros comportamientos malos, los herederos de Satán (risa colectiva).

El Mal del ojo: Si, existe. Se dice que el tercio de la humanidad murió por efecto del mal del ojo. Aquí los cristianos creen más que nosotros en la brujería y el mal del ojo. Si uno presume delante de los demás de su coche nuevo u ostentar con su ropa etc., seguro que va a tener el mal del ojo traducido en una muerte segura.

La Sexualidad: La sexualidad hay que hacerla como viene contemplada en nuestra religión, o sea hay que penetrar a la esposa por la vía normal vaginal y practicar el sexo dentro del respeto de las

normas del islam. También después de acabar el acto sexual hay que purificarse conforme al rito del islam, o sea lavarse por partes. La parte derecha y luego la izquierda. Si no, si uno no lo hace de esta manera no va a poder rezar, no se le aceptará nada ante Alá en el día del juicio final.

El papel del Imán en la mezquita: Es imprescindible. Se dice que cuando haya 3 fieles en una mezquita deberían de elegir a uno de ellos como Imán. A mi juicio, la persona adecuada para poder desempeñar este papel tiene que ser la más culta y que sepa más del islam que el resto.

La preocupación por la muerte: Lo bueno y positivo en el colectivo es que todo el mundo ante un caso de muerte se solidariza con el fallecido aportando 50 € 0 más. Quisiéramos montar una asociación solamente para repatriación de los difuntos con una cuota de 50 € a la familia, aunque aquí en el pueblo todavía no hemos tenido ningún caso de muerte. Pero tenemos claro que todos deseamos enterrarnos en nuestra tierra.

Los canales de televisión: Yo en mi casa tengo también dos televisores, uno arriba para los niños y nosotros abajo la televisión árabe o marroquí. Cuando eran niños vean con nosotros los canales árabes, les prohibimos ver la tele española pero ahora que son un poco mayores con la edad ven a los españoles. Yo no puedo elegir el canal que me guste, dejo a la mujer ver la película turca o árabe que quiera y este si no tenemos que comprar tres televisores (risa). Ahora es imposible controlar a los niños. Si te le apagas la tele coge el móvil.

Clases de religión: Si queremos que nuestros niños aprendan la religión en la escuela, ojalá que hubiera escuelas, aunque fueran privadas que las repartan. Estoy dispuesto a pagar por ello.

La percepción de la mujer: La mujer debe de vestirse de manera decente. Para mi es igual que el hombre. Si la mujer tiene formación le ayuda a integrarse rápidamente en la sociedad de acogida, mientras que la mujer analfabeta procedente del campo no sirve nada más que para la cocina. Yo, opto por el primer caso. Nosotros creo que tenemos un concepto moderno de la mujer, al contrario, si preguntas a la generación anterior te diría que la mujer esta para comer, vestirse y no salir de casa.

El peregrinaje a la Meca: Todos deseamos cumplir con este rito, ir a la Meca.

El matrimonio o noviazgo de los hijos. Sí, pero con la condición de convertirse al islam

La crisis económica: Si, pero como dijo Omar en los dos últimos años se nota mucho.

La relación con los vecinos de la mezquita y en el barrio: Muy buena sobre todo la actual generación.

(INF47): 41 años, empresario, Bachillerato, 23 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: No tengo nada que añadir a lo que han dicho los hermanos.

El Marabutismo: Yo tampoco creo en ello, porque es algo que no entra a la cabeza.

El Moussem.....No opina

Zawaya Ni idea

Shorfa: Yo me acuerdo que hubo un sheriff en nuestro Aduar, era como si fuera loco. Pedía dinero o limosna y en lugar de quedársela se la entregaba a otra persona más pobre que él. Me acuerdo que aquel sheriff tuvo un poder mágico o supranatural. Un día pidió a una persona para que le llevara en su coche al Hospital, el dueño del coche le rechazo este favor, el sherif pego el techo del coche con su puño y ya no arrancaba, he sido testigo de ello. ¡Los Shorfa tienen mucho poder espiritual y mágico Cuidado!

Los Ulema: El Alim es aquel que adquiere un conocimiento solido del islam y la sariá. No tengo nada que añadir al respecto.

Brujería: Yo, creo en la brujería en el sentido negativo, o sea para hacer daño a la gente, pero no como algo mágico que a través de lo cual se puede satisfacer las demandas y las esperanzas de la gente.

Al Ar: No tiene idea

Satanismo: Creo que el satán es el ser humano mismo, muchas veces hemos escuchado comentarios como en el caso de alguien que te diga “insulta al satán” en alusión al llamamiento de volver a la sensatez y le respondes que “el satán somos nosotros disfrazados en personas”.

El mal del ojo: Si cero en el efecto del mal del ojo. Me acuerdo que un día tuvimos a un invitado del pueblo que subió conmigo a la terraza de nuestra casa donde tuvimos conejos para hacer la ablución. ¡El invitado al ver los 40 o más conejos se quedó sorprendido y dijo “Joo, cuantos conejos!” el día siguiente ni un solo conejo, todos murieron por efecto del mal del ojo del invitado.

La sexualidad: No opina

El papel de Imán en la Mezquita. El Imán, en mi juicio, debe de tener buena formación, una persona culta. Yo, no pinto nada en esta historia porque no aspiro a guiar a nadie. Me cuelo en la última fila con los fieles, rezo y a mi casa.

La alimentación Halal: Siempre leo los ingredientes que lleva la bolsa. Si llevan grasa vegetal me la como, si llevan grasa animal no. En cuanto a la carne Halal, o bien mato yo personalmente al animal, como por ejemplo me trae un español de vez en cuando conejos, los matos yo y me los preparo el en situ, o compro de la carnicería musulmana.

La muerte como preocupación: He escuchado que el Consulado ya repatria a los cuerpos de manera gratuita

Los canales de televisión: Tengo dos televisores, pero veo solamente al futbol, la niña los dibujos animados en mi comercio, locutorio, en cuanto a la mujer no ve nada porque no tiene tiempo, trabaja en casa y conmigo en la tienda.

La percepción de la mujer: Hemos de pedir siempre perdón a las mujeres porque sufren más que el hombre. Por ejemplo, en ramadán tu llegas a casa cansado a las 14h y te duermes, ella al contrario sigue trabajando en casa preparando la comida y la cena y no descansa hasta muy tarde por la noche.

El Peregrinaje: Si quiero y lo voy a hacer

El matrimonio o noviazgo mixto de los hijos: Si, con la condición de convertirse al islam

La crisis económica: Se nota y está notando año peor que otro.

La relación de vecindad de la mezquita y el barrio: Perfecta

(INF48): 45 años, comercial, secundaria, 16 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: Hemos de reconocer una realidad que tiene que ver con el pasado. La mayoría de los marroquíes antes de la apertura de la Mezquita están perdidos, se dedicaban a la venta ambulante y las borracheras en los bares y la droga. Ahora se nota el cambio radical, para bien, en el comportamiento y la conducta de mucha gente. Ello debido a la Mezquita. Ahora gracias a Dios, ya la gente, aunque de manera gradual

empiezo a tomar consciencia de la importancia del papel religioso y social de la mezquita. La Mezquita nos permite como colectivo que vive en el extranjero a compartir nuestras alegrías como nuestras penas.

El Marabutismo: Hay que aclarar las cosas, no se puede admitir que haya mujeres que acuden al mausoleo de la persona fallecida y enterrada y le habla como si fuera viva pidiéndola que cumpliera sus deseos.

El Mousseem: Lo que me llamaba la atención y me gustaba en el Mousseem era la caballería, pero ya todo ha cambiado, ha perdido su originalidad tradicional, ahora participan los niños, las mujeres etc.

Zawaya: ni idea

Los Shorfa: Ya no existen, excepto los shorfa Alauitas no existe ningún sherif a mi juicio. Para mí un sherif es aquel que tenga un comportamiento y una conducta correcta que merece respeto.

Los Ulema: La gente tiene mucho respecto a los Ulema (eruditos en el islam) porque son portadores del libro sagrado. Nosotros también los respetamos. Vayas donde vayas en cualquier aduar de Marruecos el Alim es muy respetado. Le dan a comer y todo porque conoce el Corán de memoria. Hay diferencia entre el Alim y el Fakih, pero para la gente el Fakih es como si fuera Alim.

Brujería: Si, existe incluso aquí en Extremadura los Beni Meskin que se dedicaban a la venta ambulante lo utilizaban para ganar mucho dinero vendiendo mucho más. Lo que hacían era traer con ellos un talismán que lo llevaban encima, no se lavaban o se duchaban mientras llevaban esta brujería,

o sea durante 3 o 4 meses hasta que se retornaran a Marruecos otra vez. Me contaron que este producto o brujería era tan eficaz que, solo dando un palmo sobre el hombro del cliente, éste se le compraba el reloj sin darse cuenta, aunque en el principio no quería comprar nada. Fíjate, más todavía dos vendedores que llevaban la misma mercancía, uno que no llevaba brujería no vendía nada mientras que el otro que llevaba brujería encima la vende rápido. Han llegado en algunos casos a quitar el reloj de la mano del cliente y le ponían otro nuevo que lo quería vender y se lo cuela (risa).

Concluyendo, la brujería existe sin lugar a duda y la practican todos los marroquíes tanto en el país como en aquí.

Al Ar: No opina

Satanismo: Creo que el aburrimiento y la falta de ocupación que hace que la gente creía en el satanismo y la brujería. Mira aquí como están ocupados no piensan en este tipo de cosas. El Corán dice “he creado al ser humano y el satán ambos para obedecerme”. Mundo del satán y del ser humano son diferentes, cada uno tiene su propio mundo.

El mal del ojo: Existe desde la época del profeta. Viene citado en el Corán, pero hay remedios contra ello, por ejemplo, recitar versículos del Corán o repetir algunos dichos del profeta etc. Existe otro tipo de remedios, coger cualquier muestra del vaso por ejemplo de la persona que tú crees que tiene el mal del ojo y mezclarla con agua de la ducha y lávate. Así no te pasará nada.

La sexualidad: Es obligatorio después del acto sexual purificarse conforme a las normas del islam, lo primero la pequeña ablución y después la grande. Hay que hacerlo según lo había recomendado la esposa del profeta “Aicha” que Dios la bendiga. O sea, lo había bien explicado: pongamos por ejemplo un cubo de agua porque en aquella época había poca agua. Se empieza por la parte genital, acto siguiente hacer la pequeña ablución completa menos los pies. Luego lavar la cabeza 3 veces, el lado derecho completo, luego el lado izquierdo y así terminas. Esta fuente de Aicha es indiscutible porque nadie podía ver al profeta practicar este rito íntimo que su mujer.

El papel del Imán en la Mezquita: Aquí en la nuestra como somos pocos, no hace falta contratar un Imán oficial. Nuestro Imán es un voluntario que puede guiar a la gente en la oración y poco más. Somos tres lo que turnamos para desempeñar este papel. El Imán debe de ser una persona experimentada, un buen orador, tiene valentía de hablar delante de la gente sin ponerse nervioso etc. Aquí en el Extranjero hay que preparar a la gente para este papel. No igual que en Marruecos donde el Imán es nombrado por el Ministerio de asuntos religiosos con lo cual no hay manera de sustituirle, aunque suele haber gente con mejor formación que el Imán oficial. Los sitios o puestos los más respetados a la hora de rezar son los del Imán y su ayudante, el resto de los fieles deben tratarse por igual.

La alimentación Halal: Respecto a la carne que consumimos ya gracias a dios, tenemos carnicerías Halal donde se venden productos musulmanes. En cuanto a los ingredientes como el cruasán o las patatas fritas de bolsa todo el mundo está consciente que hay leer la bolsa para saber si lleva o no cerdo.

Las asociaciones socioculturales: En nuestro pueblo y creo que esto es general no más asociaciones que las de las Mezquitas, o sea religiosas. Tenemos previsto desarrollar actividades de este tipo cara al futuro, pero hemos de unir a la gente primariamente.

La preocupación por la muerte: Creo que, aunque tuviéramos cementerios aquí nadie va a enterrar a sus queridos en una tierra ajena. Aunque fuera un bebe de meses. Lo que quería decir Abde-rrahim es que hay que agilizar los trámites en la zona, o comprar una ambulancia para todo el colectivo musulmana en Extremadura para repatriar a los cadáveres.

Los canales de televisión: En mi caso tengo dos televisores, uno para los niños que suelen ver los dibujos animados (Clan etc.) y nosotros el matrimonio los canales árabes. Pero hay una cosa clara es que dejas al niño elegir entre la tele española y la árabe elegirá la española sin lugar a duda.

Clases de religión: Todos deseamos que el Gobierno nombre a maestros de religión en la escuela pública. Si estoy por la impartición de clases de la religión también en la mezquita, pero como algo complementario.

La percepción de la mujer: Para mí la mujer vale más que un hombre porque en mi caso hace su trabajo y lo mío. Quiero decir y reconocer que estoy injusto respecto a mi mujer porque ella trabaja en la tienda y en casa, yo no colaboro en nada en casa.

El Peregrinaje: Si, necesitamos un poco de ahorros para hacerlo.

El matrimonio o noviazgo mixto de los hijos: Si, con la condición imprescindible de convertirse al islam.

La crisis económica: Si nos afectó. Aquí en Extremadura no se notó hasta últimamente.

La relación con las instituciones: Muy buena, perfecta

La relación con los vecinos de la mezquita y el barrio: Muy buena, sin conflictos.

VILLANUEVA DE LA SERENA (ENTREVISTA GRUPAL)

(INF49): 42 años de edad, estudios universitarios, profesión técnica en agricultura, 15 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: Es un lugar donde se encuentran los musulmanes inmigrantes para hablar, intercambiar de información, ejercer sus religiosidades etc., igual que las cafeterías en nuestros países.

El Marabutismo: Nosotros que tenemos formación y un nivel de estudios alto, no creemos en estas mitologías. Si, la gente procedente de las zonas rurales o del campo que carece de cultura.

Zawaya: El papel de la zawiya ha sido para siempre enseñar el Corán. En la actualidad se ha politizado y se ha convertido a una entidad al servicio de los regímenes combatiendo a la religión musulmana autentica haciendo propaganda a una versión superficial del islam, o sea del escaparate.

Shorfa: Alá dijo que el sherif es aquel que tenga fe en él, el resto, o sea los títulos no les valen.

Los Ulema: Son aquellos que adquieren formación académica en la religión acreditada por universidades como al Azhar o al Karawiyin y no cualquiera que entienda en el islam. Es un grado muy superior que un Imán que tiene una formación limitada consistente en el aprendizaje del Corán de memoria y guiar a los fieles en la oración.

La Brujería: Está relacionada con el entorno social y cultural de cada país. Por ejemplo, prospera en países como Marruecos o Egipto donde hay mucha pobreza y retraso cultural. Al contrario de los países occidentales donde hay progreso y racionalidad no puedes encontrar mentalidades que creen en la brujería.

Satán: Si, existe, pero lo que hace es solamente engañar susurrando al ser humano y llevarlo a cometer actos malos como el robo etc.

La sexualidad: Si, claro que hay que hacer la ablución después del acto sexual, o sea seguir el rito de purificación conforme a las normas del islam si no el musulmán no podría rezar porque no le valdría la oración.

El mal del ojo: Mahoma dice que la causa de la muerte de la umma (comunidad) musulmana después del divino es el mal del ojo.

El Imán: Como dice el Hadith que el Imán es aquel que más conoce de memoria al Corán. En el Extranjero tenemos un problema consistente en la falta de recursos económicos para contratar a un Imán oficial, con lo cual tenemos solamente Imanes de bricolaje. Como si un mecánico que hace la tarea de técnico en electricidad. O sea un parche. A la hora de buscar en los 20 o 22 Mezquitas de Extremadura a un verdadero Imán se puede encontrar como mucho a dos Imanes oficiales en toda la región, estos tampoco hacen reciclaje o curso ninguno.

La muerte como preocupación: Tenemos además de lo que han adelantado los hermanos la falta de cementerio. Extremadura es una de las pocas regiones que no tiene cementerio. Por ejemplo, solo en Andalucía hay tres cementerios en Sevilla, Jerez etc.

La concepción de la mujer: El profeta en su último momento antes que muriera aconsejo a los musulmanes de tratar bien a las mujeres. La mujer es la mitad de la sociedad y pare a la otra mitad.

El peregrinaje a la Meca: Si, deseo hacerlo, pero ahora las circunstancias no ayudan. Nos falta dinero y también los susurros del satán que no nos dejan (risa colectiva)

La relación con las Instituciones: Muy buena, en Extremadura no hay racismo

La relación con los vecinos: Muy buena, es aquí donde se refleja el verdadero islam, o sea en el trato o no solo en hacer el ramadán y la oración.

(INF50): 57 años, estudios secundarios, no tiene oficio específico, 11 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: En primer lugar, no estoy de acuerdo con la palabra Masyid sino Yamaa que procede del verbo yamaa que significa unir. En mi caso, cuando llegue al pueblo había marroquíes que residían aquí, pero nos veamos solo en la calle o los Bares y nada más. Ahora con la construcción de la Mezquita ya nos hemos reunido, hemos tejido relaciones de amistad muy estrechas que ya abarca a las familias etc. O sea que la Mezquita ha aportado mucho al respecto.

El Marabutismo: Yo tampoco creo en el Marabutismo, conozco a varios marabús entre ellos uno que se llama "Sidi Ahmed Laghrib", su historia consiste en una persona que era religiosa y piadosa en la tribu. Cuando murió le enterraron allí porque no tenía a nadie, por ello le llamaron "Laghrib" (Extranjero) le construyeron un mausoleo convirtiéndose así a un santo.

Los Mawassim: Es un puro fenómeno económico igual que aquí en España cada pueblo tiene su romería. Cada Ayto. lo organiza de manera de beneficiar a la entidad económicamente porque la gente consume. En Marruecos igual los Mawassim se montan entorno a un marabú de un santo donde hay tiendas y fantasía y nada más, yo no veo ningún beneficio cultural.

Zawaya: Creo que los miembros de los zawaya son todos políticos, hay Ministros, altos cargos etc. He visto a Ministros aterrizando con sus helicópteros en la zawya, por ejemplo, la casilla "Butchichiya", también las fuerzas de seguridad que se dedican a la protección de la zawiya es un indicador más de la politización de la zawiya. Su función consiste en difundir la cultura sufí. No enseña nada, no es cercana a los pobres, es una zawiya de poderosos y pudientes. Había otra zawiya en los años 60 y 70 más famosa que esta, era la zawiya del "Jeque Habri" en la frontera argelino marroquí, mandaba a sus seguidores a recaudar dinero de las tribus vecinas, llegó un momento que se conformaba con el dinero sino le regalaban terrenos que después de su fallecimiento, del Jeque, los hijos los vendieron o los devolvieron a sus propietarios, lo que llevo la zawiya a la quiebra y la desaparición.

Shorfa: El sheriff es un estatus que tenía consideración en el pasado. Era quizás una persona distinguida por hacer el bien etc. Ahora ya no existen sabiendo que numero de la población musulmana se ha multiplicado en no sé cuánto. ¿Por qué no tenemos sherif en la actualidad? Esto quiere decir que era un estatus que existía en el pasado, era una persona que gozaba de prestigio económico, religioso y social en la sociedad de entonces y esta.

Los Ulema: El Alim (singular de ulema) es aquel que tenga un buen conocimiento de las ciencias religiosas acreditado por una universidad de gran reputación como el Azhar de Egipto o al karawiyin de Fes etc., hasta el punto que puede adivinar lo que va a pasar en el futuro.

La Brujería: Si, existe como fenómeno, pero tiene su cara y su cruz cuando se utiliza para engañar a la gente. Pero está en proceso de desaparición. Yo he vivido una experiencia al respecto. Tenía a un amigo que se dedicaba a la brujería. Estudiaba los libros sobre este tema y luego empezó a utilizarla, tenía una habitación llena de libros de brujería y nadie ni siquiera su madre entraba a aquella habitación porque cada vez que pisaba el sitio le salía cosas raras. Otra historia en la cual he sido testigo respecto a la misma persona, un día a las 19h entro en discusión con un Fakih (cura) del barrio desafiándole con que él podía hacer milagros algo que el cura a pesar de su conocimiento no podía hacer. El cura le preguntaba que milagros hacía, el brujo le decía que podía parar una mula que tiraba un carro al llegar donde estaba el. Efectivamente llego la mula del carro a sus pies y ya no pudo avanzar ni un paso más. El dueño de la mula empezó a empujar al animal dándolo con el palo, pero en vano, hasta que el brujo recito un versículo satánico y la mula empezó a andar.

Satán: Si, como existe el ser humano también existe satán. Hay también personas satánicas que mandan en satán mismo.

El mal del ojo: No tengo opinión al respecto.

La sexualidad: Antes, en la juventud no hacíamos nada de esto. Nos duchábamos y esta. Ahora ya no, lo hacemos a rajatabla.

El Imán: Para mí el Imán es toda persona que tenga formación en el islam, que sea amable y querida por los fieles y que guía a los musulmanes en la oración.

La muerte como preocupación: Si tenemos problemas al respecto, pero creo una tarea y responsabilidad del Estado que no tiene alternativas como por ejemplo un Banco musulmán que se encargue de la repatriación sin cobrar intereses.

Los canales de televisión: Yo, no tengo hijos, llevo tres años sin ver la tele española. Ahora con la copa mundial si la veo si no siempre veo a los canales árabes a través de la antena parabólica

La concepción de la mujer: aquí Igual que la Mezquita que une a los musulmanes también la mujer nos ayuda a conservar nuestras tradiciones. Si no fuera por la mujer estaríamos ahora en otra situación, balas perdidas.

El peregrinaje a la Meca: Si, hay que intentarlo de cualquier manera.

La crisis económica: Si, se notó más bien durante dos años hasta el punto que mucha gente estaba pensando en emigrar a otro país. Pero gracias a Dios paso ya sin grandes repercusiones.

La relación con las Instituciones: Muy buena

(INF51): 39 años, estudios secundarios, la agricultura, 14 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: Como ha dicho Mohamed la Mezquita ha tenido un papel muy importante en unirnos. Vayas donde vayas en cualquier sitio del mundo el inmigrante o el turista marroquí lo primero que hace es preguntar por la Mezquita. Otro ejemplo, tengo a un hermano que vive en Lérida, vino a examinarse en el idioma alemán en la escuela de idiomas de Don Benito. Nada más llegar fuimos a tomar un café me pregunto lo primero por la Mezquita y la carnicería donde se reúnen los marroquíes musulmanes.

El Marabutismo: Actualmente cuando mi madre me pide hacerla el favor de llevarla a visitar a algún marabú se la llevo, la acompaño hasta dentro porque es mi madre. El Santo del marabú suele ser una persona que en su vida hizo obras de caridad, era piadoso, religioso etc. que merece nuestro respeto hasta ahí. Pero llegar a pedirle o rogarle que te haga milagros, siendo un cadáver, no, no lo admito.

Los Mawassim: Relacionar los Mawassim como manifestación cultural con la inmigración marroquí es algo psicológico. Todo el mundo a la hora de celebrar el Mawsim en los meses de junio y julio todo el mundo quiere ir para asistir al Mawsim y aprovechando la fecha asistir a las bodas como son meses de casamientos, así como reunirse con la familia que se encuentra de vacaciones para compartir momentos agradables.

Shorfa: Era, a mi juicio, un medidor que mediaba en los conflictos entre las tribus de entonces por su estatus social. En otro contexto es una manera de dirigirse respetuosamente a una persona como aquí DON fulano etc.

Zawaya: Yo, personalmente resido al lado del lugar de la zawya “Buchichiya”, está a 4 km de mi casa y su líder “Jequ Hamza” es mi vecino. He vivido un hecho en lo cual uno de responsables de la zawiya cito al profeta en su intervención y nadie dijo ni siquiera que Al’lo conserve en su paraíso. Pero a la hora de citar al “Jequ Hamza” todo el mundo, o sea los asistentes lo alabaron.

La Brujería: Si, existe en el Corán, pero no lleva a ningún lado como solución porque Alá dice en el Corán que el brujo nunca tendrá éxito.

Satán: Si, existe porque está citado en el Corán con lo cual creemos en él, pero no lo seguimos o no lo hacemos caso.

(INF52): 38 años, Técnico, estudios universitarios, 16 años de residencia en Extremadura

La Mezquita: La Mezquita es una escuela islámica donde se enseña no solo la oración sino también el Corán y los fundamentos del islam y así se ha considerado desde la época de Mahoma y sus herederos. Con el paso del tiempo y la apertura de universidades de formación religiosa la función de la Mezquita se ha reducido para convertirse a un lugar solamente para el rezo.

El Marabutismo: Es una invención que existe solamente en los países árabes, prueba de ello es que no había ningún marabú en la época del profeta. Hubo totemismo que desapareció con la avenida del islam.

Los Mawassim: Los Mawassim y los marabús son invenciones para “superficializar” la conciencia de la gente. Como bien sabes que hay solamente un pilar intocable en el islam que es la unicidad de Alá, porque como dice en un versículo que no admita asociarlo a nadie. Pero con esta práctica de los rituales del Mawassim, los marabús etc. pidiéndoles satisfacer deseos o demandas, lo que hacen en la realidad es violar este principio de la unicidad. O sea, asociar a Dios a los santos que son personas, al fin y al cabo. Hemos de saber lo que está pasando en los marabús que se han convertido a bordelés donde se toma alcohol y se ejerce la prostitución lo mismo digo de la brujería que se ejerce con el consentimiento de las autoridades.

Zawaya: A mi juicio, las zawaya son un evento de los países que presumen ser musulmanes puesto que la zawiya existe en todos estos países. En Marruecos tiene un nombre y en otro país tendrá otro. Como he dicho es un evento de los gobernantes para drogar a los pueblos porque cuanto más esté drogado el pueblo más fácil será su dominación. Prueba de ello, en Marruecos, por ejemplo, el Mawssim de Mulay Driss Zarihun en Fes, observe que se gastaba muchísimo dinero en su celebración de manera que es imposible imaginar que aquel dinero sale de las aportaciones de los seguidores. Quiero decir con ello que detrás de las zawaya hay poderes políticos y económicos que tienen interés en el asunto. Otro ejemplo de la zawiya “Buchichiya” que se ha convertido a una gran zawiya de reputación internacional donde peregrina gente hasta de Israel. ¿Tú crees que los judíos van a desplazarse de Israel hasta Marruecos para participar en la celebración de dicho evento por amor a la religión musulmana?

Los Shorfa: Está relacionado con las zawaya, los marabús etc. Es una persona que roza la sacralidad por ser persona piadosa y del bien. Yo como he dicho antes lo achacaría a la política de los regímenes para drogar a los pueblos y desviarla de la verdadera religión para seguir y ocuparse de estas chorradas. ¿Qué significa entregar dinero a los shorfa y seguidores, matar un animal para el sheriff? Esto es para alejar a la gente de la religión.

Los Ulema: Son aquellos que tengan una dominación sólida de la sariá islámica, o sea el Corán y la exégesis que les permiten tener un conocimiento profundo y amplio de las ciencias religiosas, y, por tanto, buscar soluciones a los problemas de nuestros tiempos de las fuentes tradicionales del islam que es la Sunna. En Marruecos no tenemos a Ulema sino a Fukaha que son una escala menos que los primeros. En Egipto tampoco, porque lo que hace el Azhar es adoctrinar religiosamente a la gente de manera conforme a las orientaciones del poder político. O en Arabia Saudí con el nuevo príncipe Ben Salman que ha manipulado la religión apoyado por los Ulema en nombre de la moderación para permitir a los turistas por ejemplo a tomar alcohol en la tierra santa etc.

La Brujería: Si, existe porque está citado en el Corán. Es un producto del retraso cultural igual que los puntos que hemos abordado anteriormente por ejemplo lo utilizan las mujeres para brujear a sus maridos haciéndoles daño porque le pone veneno en la comida etc. con lo cual se enferma toda su vida, la mujer cree que ya el esposo ha cedido a sus deseos, se ha quedado sin poder. Lo que hacen estos brujos para que les salga la cosa bien es romper por ejemplo al Corán, o echarlo en la mierda etc., porque para que estos brujos dominen a los diablos o el satán para que les sirvieran en sus labores tenían que ensuciar la palabra sagrada de Alá que es el Corán

Satán: Si, existe, pero nosotros como personas musulmanas somos responsables de nuestros actos que achacamos a Satán mientras el verdadero motivo reside en el alejamiento de la religión.

El Imán: Hemos de reconocer que no tenemos escuelas o Institutos de formación de los Imanes ni dentro ni fuera de Marruecos, con lo cual no hay Imanes en el sentido estricto de la **palabra salvo las Mezquitas de las capitales.**

La alimentación: En general intentamos evitar los productos procesados como los dulces, el pan etc. para evitar caer en el error de comer la grasa o mantequilla de cerdo. En cuanto a la carne no hay problema porque tenemos a Ahmed (carnicero) gracias a Dios que tiene de todo.

El asociacionismo sociocultural: No se puede hablar de asociacionismo, aunque solamente existen asociaciones religiosas porque existen solo en el papel, pero no hacen ninguna actividad.

La muerte como preocupación: Si, nosotros todos y el resto de los musulmanes en general se entierran en el país de origen, hasta los que no tienen seguro se les recaudan dinero para repatriarles.

Los canales de tele: Para mi toda la canal tanto españoles como árabes son iguales, son basura, no difunden ni religión ni nada. Hemos de reconocer que todos los niños marroquíes ven y prefieren a los canales españoles.

La religión en la escuela pública: Si, es un deseo que se va a cumplir pronto ya que la Junta ha firmado un convenio con la comisión Islámica de España, aunque queda mucha tela por cortar.

La concepción de la mujer: La mujer tiene más valor que el hombre. Si éste trabaja solamente fuera del hogar, la mujer se dedica al trabajo en el hogar y se encarga de la educación de los hijos etc. con lo cual tiene un papel crucial en la familia porque si tenemos a hijos bien educados tendremos por la fuerza una sociedad educada.

El peregrinaje a la Meca: Mira no hay que hacer solo o cumplir solamente con este pilar porque los pilares del islam son cinco y por lo tanto hay que cumplir con los 5.

El matrimonio o noviazgo mixto: Una de las condiciones del islam es que se la pareja se convierte al islam, no importa su religión ni su nacionalidad.

La crisis económica: A mi juicio no afecta al colectivo musulmán porque éste se conforma con cualquier cosa y se adapta a todas las circunstancias porque cree en la sobriedad.

(53): 47 años, estudios primarios, carnicero, 17 años de residencia en Extremadura

Zawaya: Esta misma mañana en el coche he escuchado una charla sobre la religión y la política, luego lo relaciono con el tema de las sabayas. Sabemos que el profeta es nuestro ejemplo e icono como colectivo musulmán. Lo que hacía por lo tanto era dirigir al pueblo políticamente a través de la religión o basándose en ella, al contrario de nuestros gobernantes actuales que separan la política de la religión. En cuanto a las zawaya su papel consistía en enseñar al Corán y la religión etc. En la actualidad se ha convertido a una Meca en la cual le viene gente de todos los rincones del mundo, de Europa, de África etc.

Los Solfa: Son personas como ha dicho Hassan respetuosas y esta.

Los Ulema: El Alim es aquel que puede guiar a millones de personas en la oración al contrario del Imán que suele guiar a centenares como mucho. O sea que tiene mucho prestigio religioso.

Brujería: Si, existe porque viene citada en el Corán, pero hace mucho daño a la gente. Lo utilizaban los vendedores ambulantes también antes para ganar mucho dinero, o sea se duchaban con sus orinas durante 3 meses para el satán les ayudara en ello. ¡Son actos satánicos de los brujos!

Satán: Cada vez que el ser humano se aleje de la religión cae en las trampas de satán.

El mal del ojo: Si, creo en el mal del ojo porque como se dice los dos tercios de los fallecidos mueren a causa del mal del ojo.

La sexualidad: Hay que distinguir entre ducharse y purificarse a través de la ablución después del acto sexual. Creo que actualmente todos los musulmanes lo hacen conforme al ritual musulmán salvo los que no saben hacerlo.

El Imán en la mezquita en el contexto migratorio: Digamos es una persona que tiene formación en el Corán mejor que una persona o musulmán normal, nos enseña los dichos de Mahoma (hadith), nos asesora en temas como la ablución, los diferentes ritos del islam purificarse después del acto

sexual (ghasl) y el lavado del muerto etc. O sea, tiene que dominar todo esto. La falta de Imanes en condiciones en el Extranjero se achaca a los políticos y al Estado que nos ayuden para poder educar a nuestros hijos y enseñarles el árabe y el islam. Tenemos a hijos con 20 años de edad nacidos aquí pero no sabe ni siquiera un versículo del Corán o como rezar. Además, el Imán carece de protección porque no posee ningún documento que lo acredite ante las autoridades. Tiene que responder ante la guardia civil y la policía nacional etc.

Asociacionismo sociocultural: Consisten en personas de la junta directiva que se dedican a convencer a los fieles a aportar al fondo de la Mezquita para poder seguir con ésta adelante.

La muerte como preocupación: Si, nos preocupa como musulmanes a nivel europeo. En el caso del fallecimiento de un hermano, las asociaciones del entorno que se encargan de la recaudación del dinero para pagar al tanatorio y a la empresa de la ambulancia que lo va a llevar hasta el país. Hay caso de fallecidos que ni siquiera llegan a lavarse. Hace falta una federación o asociación musulmana en la región que pueda gestionar este tema como tener su propio tanatorio etc.

Los canales de televisión: Nosotros que llevamos mucho tiempo aquí es necesario para nosotros ver los informativos en la tele española para poder estar al día de lo que está pasando en el país y luego se cambia a otro canal de dibujos animados para los niños y otros canales árabes.

La escuela pública y religión: Si queremos que se imparta en la escuela, pero no es posible.

La concepción de la mujer: Para nosotros que vivimos en los países europeos la mujer es igual que el hombre. Respetamos a la mujer como lo hacía también el profeta.

El peregrinaje a la Meca: Si, yo no tengo problema de dinero, pero la persona que desea hacerlo tiene, cuando vuelva de la Meca, hacer borrón y cuenta nueva, o sea empezar nueva vida sin picados.

El matrimonio o el noviazgo mixto: Si, si la pareja se convierte al islam no habrá problema.

La crisis económica: Si, la hemos sufrido, había gente que retorno a Marruecos, otra emigro a otro país

La relación con los vecinos de la Mezquita y en el barrio: Muy buena, sin ningún problema.

ENTREVISTAS A IMANES

Imam nº 1

Edad: 41 años

País de origen: Marruecos de una zona semirural (Fkih Ben Saleh)

Profesión: La construcción, hostelería y comercio

Nacionalidad: Doble nacionalidad

¿Durante su trayectoria migratoria por qué países y ciudades ha pasado? Ex. URSS y España 2001

¿En qué año al pueblo o la ciudad donde reside actualmente? 2001

Nivel de estudios: Bachillerato +4 (superiores en Odontología)

En qué países ha estudiado: Marruecos, Ex URSS y España

Tiene formación religiosa: no, lo normal (soy autodidacta)

¿En caso de que la tenga, ¿En qué país lo ha desarrollado, en qué año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo? solamente en Don Benito

¿Ejerce la imama como profesional o como voluntario? Voluntario

¿En el caso en que no haya un Imán oficial, a que achacaría que no lo haya?

A la falta de recursos económicos

La junta directiva de la Mezquita

La falta de implicación de la comisión Islámica de España

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

a varios motivos. Para empezar, no culpo a las autoridades marroquíes porque es muy difícil que subvencione a todas las mezquitas en el mundo. Yo, lo achacaría esencialmente al poder adquisitivo de la comunidad que muchas veces nos les casi obligaremos para contratar a un Imán que ya a su vez pide un sueldo un poco alto por falta de imanes en España. En las ciudades grandes en las cuales existen recursos económicos no tienen este problema, al contrario, en los pueblos se plantea esta dificultad. Pedir una cotización de 20 o 30 € por persona mensualmente estando en crisis no es fácil conseguirlo. Otro factor también es la falta de implicación de Comisión Islámica Española que debería a mi juicio, coordinar con el Ministerio de Justicia para formar a Imanes y nombrarles en las mezquitas oficialmente. Éstos, de esta manera, predicán un discurso Islámico moderado y así evitamos a las interpretaciones fanáticas o radicales (yihadistas) de otros.

¿En caso de que sea profesional, se puede decir cuánto cobra de la comunidad? Si, lo hemos explicado anteriormente También Si, esto está claro. Lo hemos explicado arriba también No, no creo. Lo hemos explicado anteriormente

¿Si no cobra, cuanto cree que debería cobrar como profesional? Entre los 700€ y 800€. En el mes de Ramadán sube el precio porque es muy difícil casi inaceptable pasar el mes de ramadán sin Imán que tienes que traer de fuera. Es vergonzoso regatear los precios en ramadán. Es como si fuera una subasta o bolsa de valores cada Imán pide un precio. Últimamente han llegado a pedir 1500€ o más. 700€ más la seguridad social Resumiendo: a los marroquíes no se conforman, aunque el Imán fuera Omar Ibn Al Jattab (uno de los importantes compañeros de Mahoma).

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

Conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

La obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la Mezquita

No hay interés en general y el nivel de estudios no ayuda, prueba de ello es que el Imán prepara bien el sermón de la misa del viernes, pero pocos son quienes entienden el mensaje o el contenido, otros asisten a la misa para aparentar en el escaparate como buen musulmán. Otro problema a la hora de dirigirse a la comunidad en un sermón del viernes, aconsejando a la gente para que evitara el tabaco o el alcohol o tratar el tema del trato de los padres (los malditos) algunos se enfadan considerando

que el mensaje está dirigido a ellos como aludidos. Ello no te anima a subir más al "Mihrab" la tribuna otra vez para evitar problemas.

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o con los veteranos? Sí, claro que siempre ha existido sobre todo en la elección de la Junta directiva de la mezquita. Este factor juega un papel importante a la hora de elegir a los miembros porque cada uno cuenta con clan o tribu del país de origen. Aquí tenemos dos regiones que dominan el escenario, los procedentes de Uxda y los del Fkih Ben Saleh. (Beni Meskin). Prueba de ello es que en las últimas elecciones hemos formado una Junta directiva compuesta de las dos tribus por igual para que no hubiera problema. Si, lo hemos explicado en la pregunta anterior. Nosotros nos hemos intentado que no influya este factor mucho dando protagonismo al Imán. Más bien con los veteranos, en cuanto a los jóvenes no tenemos problema.

¿Cual sería su papel ideal como Imán? En general que haya o que no haya problemas esto corresponde a la figura y el carisma del Imán que debe controlar, dirigir e imponer las reglas dentro de la mezquita para evitar este tipo de regionalismos o el desorden, debe de dejar la barba y llevar ropa tradicional porque a mi juicio nosotros los marroquíes somos todavía "beduinos" o tradicionales en nuestro comportamiento. Lo he dicho antes, respeto, control carisma y habilidad de intervención en caso de conflictos. Me acuerdo que tuvimos hace años a 2 Imanes un tal Said de Alicante y otro Chaarawi de Kenitra, eran ejemplares como Imanes. Nos ayudado a recaudar bastante dinero en la zona para comprar el terreno de la mezquita debido a su carisma y sus buen hacer. Mientras que otros se desplazaron hasta Alicante con 4 coches para recaudar solamente 800 €

¿Cree que lo está cumpliendo? creo que si

¿Reside en la Mezquita o tiene vivienda propia? vivienda propia

Tiene alguna relación con:

La sociedad local en general

Los vecinos no musulmanes

Las autoridades e instituciones

La sociedad civil

En qué consiste ¿Detallar un poco esas relaciones

Yo. si. En general si, aunque hemos detectado que había Imanes que pasaron por aquí que se quedaban en la mezquita ensimismados. Si, en varias ocasiones. Ahora en ramadán por ejemplo invitamos a los vecinos en coordinación con la Iglesia católica a organizar un ayuno en ramadán en la calle, precisamente en la puerta de la Iglesia.

¿Cuál es su relación con las otras confesiones? Sí, pero esto más bien es el papel de la Junta directiva de la mezquita

¿Cuál es su relación con las otras confesiones? Anotar detalles para cada una

Católica si

Evangélica si

C-judía no

D-Otras

Un poco Actividades culturales y religiosas como las puertas abiertas, jornadas sobre el diálogo interreligioso etc. Con todas menos la judía que no existe en el pueblo.

Se siente integrado en el entorno cristiano Si, si por supuesto

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida? Creo desde mi experiencia que casi todos los Imanes están contentos y cómodos en esta sociedad, prueba de ello cada vez hay más Imanes que están emigrando de Marruecos a España por motivos de bien estar, Educación, Sanidad etc.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

En otras mezquitas de la zona sí. En la nuestra intentamos siempre que no haya esto tipo de influencias por parte de estas personas. Pera nosotros el Imán es la columna vertebral de la mezquita, o sea el que manda.

¿Cuál es tu nivel del castellano?

a-No Lo entiendo

b- Lo entiendo

Lo entiendo y lo hablo

D- Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

Mediocre como casi todos los Imanes de la región salvo alguna excepción.

¿Ha hecho algún curso de castellano?

Yo, me acuerdo que el único Imán que hizo cursos era Said, los demás nada. Por falta de tiempo.

¿En caso de que no haya hecho curso por qué?

Trabajar dentro de la mezquita y fuera es mucho.

¿Ante la falta de dominio de la lengua, como se comunica, si se diera el caso, con otras minorías musulmanas como los asiáticos, los africanos subsaharianos, sobre todo en el sermón del viernes, ¿el Ramadán, y las fiestas?

SI, existe este problema, en este caso nos tiramos de alguien que sepa castellano para traducir. Esta ayuda del traductor se considera un hándicap para que el Imán no haga ningún esfuerzo para aprender el español. Yo, lo achacaría a las comunidades Islámicas y a la Comisión Islámica de España

¿Que tal su relación con los musulmanes practicantes?

Casi nula debido al sistema de valores en el islam. Si la mujer tiene que comentar algo al Imán lo suele hacer a través de su esposo o su hermano etc. porque quedarse a solas con la mujer es mal visto

¿Cómo explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, Navalmoral, Almendralejo, Villanueva de la Serena y otros son propiedad de la comunidad?

Si, este fenómeno está más que claro no solo en Extremadura sino en todo el mundo. Siempre cuando haya un asentamiento de aproximadamente 10 familias se abre una mezquita porque, gracias a Dios, el musulmán siempre se agarra a su identidad religiosa y nacional vaya donde vaya. Rezar 5 veces al día, el ramadán, las fiestas, enseñar la religión a los niños son obligaciones inevitables para el musulmán. Marroquí. Al abrir una mezquita en un pueblo grande anima a l colectivo que reside en el pueblo del entorno de la mezquita a emigrar a la localidad de la ubicación de la mezquita. Una vez que son muchas familias se empieza a pensar en la compra del local.

¿LE HAN AFECTADO PERSONALMENTE EN ALGUN MOMENTO LOS ATENTADOS TERRORISTAS Y LA PERCEPCION QUE TIENE TANTO LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN COMO EL ESPAÑOL MEDIO DEL islam?

No se puede generalizar, se puede hablar de una minoría. Creo, gracias a Dios, que el pueblo español después de los actos terroristas de Barcelona se dio cuenta que estos individuos no tienes nada que ver con el islam y los musulmanes de aquí. Nosotros en Don Benito hemos sido los primeros en salir en manifestarse contra los actos terroristas de Paris con la autoridad ante el Ayuntamiento. Gracias a Dios, ya los españoles distinguen entre l terrorista y el vecino musulmán pacifico que trabaja de sol a sol. Los españoles ya no hacen caso a los medios de comunicación dañinas que manipulan a la gente. A pesar de los golpes terroristas el pueblo se portó o reacciono de manera civilizada.

Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación ¿

No, lo he explicado arriba

Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos ¿

No, en absoluto, al revés, la gente se ha solidarizado con nosotros, muchos vecinos se acercaron a la mezquita para preocuparse por nosotros. De nuestra parte hemos intentado explicar a la opinión pública que estos tipos no nos representan y que no tienen nada que ver con el islam

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

Si, hubo cosas de este tipo sobre todo en los ataques de Charles Hedo en Paris pintadas en algunas paredes "moros fuera" y otra vez intentaron quemar la mezquita encendiendo fuego en las bolsas de plástico y cartón, pero no causo ningún daño. Yo, lo que a mí me gusto y aprecio es que se presentaron las autoridades, Policía y Alcalde, que borraron las pintadas y nos pidieron perdón. Lo del fuego creo que han sido adolescentes niñatos, también en aquella ocasión se presentó el Alcalde

y la Policía y los medios de comunicación a los cuales expresábamos a pesar de nuestro malestar, que ha sido un hecho aislado sin importancia y que nosotros como colectivo tolerante porque nuestra religión insiste en la tolerancia y el perdón etc. Efectivamente nos hemos olvidado estos momentos dolorosos y la convivencia sigue igual.

¿HA TENIDO ALGUNA VEZ PROBLEMAS CON LA POLICIA POR CAUSA DE OTROS MUSULMANES DE SU COMUNIDAD?

Sí, a veces nos interviengamos como mediadores para resolver alguno que otro conflicto. Normalmente el presidente de la Comunidad que suele intervenir en estos casos.

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No, No ¿en Don Benito? En absoluto

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Sí, siempre sobre todo después de los actos terroristas hablamos con el colectivo sobre el tema enseñándoles como tienen que charlar con los españoles sobre la tela y saber explicar en qué consiste la esencia del islam, además de evitando que hubiera algún tipo de "contaminación" al respecto. Esto lo hago en el Sermón de la misa del viernes recordando a la gente los valores de tolerancia, paz y justicia del islam además de la tradición, o sea los dichos y hechos del Profeta.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

No

Imam nº 2

País de origen 38 años Zona rural de la provincia de Settat

Profesiones Marruecos no trabajaba, aquí he trabajado en la construcción, comercio, telecomunicación etc.

Nacionalidad: Nacionalizado marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria por qué países y ciudades ha pasado? Ucrania, Polonia, Alemania y España

¿En qué año llegó a Extremadura? 2009

¿En qué año llegó al pueblo o la ciudad donde reside actualmente? 2009

¿Nivel de estudios? ¿Bachillerato en qué país de origen, en España u otros países? En Marruecos

¿Tiene formación religiosa? Sí, pero como autodidacta

¿En caso que la tenga en qué país lo ha desarrollado, en qué año y cuánto año duro la formación y con qué objetivo? No

¿En qué otras ciudades o países ha ejercido de Imán? Solamente en Admendrajejo

¿Ejerce la Imama como profesional o como voluntario? Voluntario

¿En caso que no haya un Imán oficial aquí achacaría que no lo haya?

A la falta de recursos económicos

La junta directiva de la Mezquita

La falta de implicación de la Comisión Islámica en España

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

Aquí en España todas las mezquitas funcionan gracias a los voluntarios. No se puede hablar de una mezquita bien estructurada con Imán Oficial etc. Se puede hablar de solamente el 10% de los Imanes que están dados de alta en la Seguridad Social. Ello debido a los escasos recursos económicos de los fondos de las mezquitas. Si hubiera fondos ningún Imán rechazaría una remuneración.

SI, como he explicado anteriormente Si, a mi juicio ello debido a la falta de consciencia de la Junta directiva de que el Imán también tiene derechos entre ellos el derecho a la informatización de su situación laboral. Esto es aplicable a todas las mezquitas de España

¿En caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad? No

No No lo soy Un Imán debería de cobrar unos 800€ más la seguridad Social y la

vivienda. Así cualquier Imán estaría contento y satisfecho a la hora de ejercer su función. Depende de cada mezquita.

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

a-Conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

b-la obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Para evitar problemas antes de todo el Imán debe de ser de fuera. O sea que no pertenezca al mismo pueblo de la comunidad porque va a perder el respeto por parte de la comunidad. Como se dice en mi país "el cura, del pueblo no se le besa la mano". Si el Imán pertenece a una zona fuera de la zona de origen de la comunidad o si fuera extranjero de otra nacionalidad sería mejor para el orden y el respeto. Otro factor también consistente en la formación del Imán. Si éste carece de buena formación religiosa, o sea la dominación del Corán y las ciencias islámicas, pierde el respeto de la comunidad por ejemplo a la hora de dirigirle una pregunta sobre un asunto religioso delante de los fieles y no sabe responder pierde el respeto y el prestigio que tiene.

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o con los veteranos? En mi caso y en el caso de Almendralejo no. Esto depende de la composición tribal y regional de cada mezquita. La mayoría de los fieles aquí son o bien de Uxda o de la zona de Tadla. Como yo soy de Settat o sea de una zona neutral no encontrado problema ninguna. Si, a veces te encontrar a dos o tres elementos que molestan o querrán humillar al imán con preguntas incómodas por aparentar, pero como te dije si el Imán tiene confianza en sí mismo, personalidad y carisma supera sin dificultad este tipo de problemas.

¿Cuál sería su papel ideal como Imán? Si, por supuesto la gente que aporta más dinero al fondo de la mezquita influye, pero no en la persona del Imán o su programa o trabajo en general sino en la dirección y a la hora de tomar decisiones respecto a la gestión de la mezquita. Con los veteranos por supuesto, los cincuentones y más. En cuanto a la juventud no existe salvo casos que asisten muy de vez en cuando a la oración de la misa del viernes. Para que el Imán desempeñe su papel de manera ejemplar, te lo digo en conocimiento de causa yo que he visitado a muchas mezquitas en España, lo primero debe de tener buena formación teológica en escuelas o universidades, buen sueldo y carisma. Son las tres condiciones imprescindibles para que un Imán hiciera su trabajo bien. A decir verdad, en nuestra zona no se da esta realidad, la mayoría de los Imanes son voluntarios con escasa o nula formación teológica. Por ello, considero que la situación de las mezquitas es anárquica y desastrosa. El papel de Imán no consiste solamente en guiar a la comunidad en la oración sino es el maestro, el sabio, el guía el curandero etc.

¿Cree que lo está cumpliendo? Sí, pero tengo que confesar que no me dejaron hacerla como debe ser. Me refiero a los criticones que te echan en cara tu escasa formación o tus orígenes sociales o tu pasada etc. **¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?** Vivienda propia

Tiene alguna relación con:

a-La sociedad local en general

b-Los vecinos no musulmanes

c-Las autoridades e instituciones

La sociedad civil

En que consiste ¿detallar un poco esas relaciones

Sí, Hay una perfecta relación y convivencia. El Imán debe de gozar de una ética y moralidad ejemplar, porque el profeta dice "he venido para perfeccionar las virtudes de mi comunidad" o sea el buen trato y respeto de los demás. El islam aconseja tratar a los cristianos mejor que los musulmanes. Por parte de las autoridades si hay molestias o presión, pero a la hora de compararla con el trato de las autoridades de Marruecos es mucho mejor (risa). En cuanto a las Instituciones, hemos llegado a lograr algunos acuerdos como por ejemplo que el autobús que va a Algeciras pase por Almendralejo antes de seguir su camino a Mérida porque en las vacaciones muchas familias tienes que desplazarse hasta Mérida para coger el autobús. Si En un tiempo tuve un programa para firmar convenios con fundaciones, asociaciones y casa de cultura con el objetivo de desarrollar

actividades colectivas pero la oposición de la Junta directiva por envidia no me dejó llegar a mi meta. Con el Ayuntamiento y otras administraciones también la atención y la colaboración es perfecta.

¿Cuál es su relación con las otras confesiones? Anotar detalles para cada una

a-católica

b-Evangélica

c-judía

d-Otras

Con ninguna porque no hay iniciativas en este sentido como lo es el caso de Don Benito, por ejemplo.

No No No No

¿Se siente bien integrado en el entorno cristiano?

Totalmente, porque nos respetan, todos los musulmanes tenemos nuestros derechos en abrir mezquitas, practicar nuestra religión con toda libertad, tenemos nuestras tiendas y carnicerías más las ayudas, ¿qué más quiere uno? Aquí todo está bien claro, lo ilícito y lo lícito, o sea el bar y la mezquita. Este país nos dio lo que no nos dio nuestro país, no seamos hipócritas.

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

Es muy buena como te he explicado antes. Salvo escasos casos de racismo en general hay buena convivencia. Hasta aquel racista no hay que echarle la culpa porque ignora todo sobre tu persona y tu religión que es una religión de paz. Es una persona al fin y al cabo manipulado. Hasta en Marruecos podemos encontrar a gente racista debido a la inmigración masiva de subsaharianos a nuestro país.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

Yo, como Imán no he sufrido nunca alguna tipa de presión porque no meto la nariz en temas relacionados con la gestión económica o material de la mezquita.

¿Cuál es tu nivel de perfeccionamiento del castellano?

a-No lo entiendo

b-Lo entiendo

c-Lo entiendo y lo hablo

d-Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

regular. Todos los días aprendo algo

¿En caso de que no haya hecho cursos por qué?

SI, en los sindicatos como UGT, CC. OO etc.

¿Ante la falta de dominio de la lengua, como se comunica o se comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos, y los africanos subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes, el ramadán y la fiesta?

Aquí en Almendralejo no existe minorías musulmanas como los asiáticos o subsahariano, pero a pesar de esto digo que un Imán debería de dominar el castellano si o sí. Por ejemplo, he estado de visita a la mezquita Jaén y había en la mezquita 300 personas 100 asiáticos, 100 subsaharianos y 100 marroquíes con lo cual el Imán en este caso debe de saber el castellano.

¿Qué tal su relación con las musulmanas practicantes?

Como bien sabes todas las mezquitas están separadas, zona de hombre y otra de mujeres. En ramadán por ejemplo es cuando asisten más las mujeres la conexión pasa por los altavoces o a través de preguntas anónimas dirigidas al Imán en papel. Esta última contesta de manera general sin nombrar, así el mensaje llega a la mujer interesante.

¿Como se explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, Navalmodal, Almendralejo, Villanueva etc. son propiedad de la comunidad?

Es una pregunta pertinente, porque mucha gente en Europa los marroquíes se dedican mucho a comprar locales para abrir mezquitas, o en España se preguntan porque los musulmanes marroquíes abren o compran muchas mezquitas y podría pasar por sus cabezas, el imaginario histórico ayuda, que estamos preparando la recuperación del Andaluz. Como bien sabes el Corán dice que "aquel que construya una mezquita en la tierra, Alá le compensará con un palacio en el paraíso", también El profeta cuando emigro de la Meca a Medina lo primero que hizo ha sido construir una mezquita. Todo musulmán, creo, con un proyecto de asentamiento en España participa en construir una mezquita antes de pensar construir su casa. La mezquita

es el signo de estabilidad del colectivo. El musulmán, vaya donde vaya, en el extranjero lo primero que hace es preguntar por la mezquita, porque es el punto donde va a encontrar a sus hermanos, informarse, rezar y se siente en paz y seguridad. La mezquita es la seña de identidad del musulmán por ello todos los musulmanes no ahorran esfuerzo para construir o abrir las mezquitas, hasta aquel que no practicante aporta dinero por este objetivo. Otro motivo que explica la compra de las mezquitas es el hecho de garantizar la permanencia de la mezquita porque el alquiler no es una garantía, te sientes siempre amenazado por el dueño o en caso de impago de las cotas de los fieles expone la mezquita al cierre. En Francia la mayoría de las mezquitas están compradas, en España más de 700 mezquitas están en la misma situación

¿Le han afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Muchas veces entro en conversación con ciudadanos españoles sobre el tema no como Imán, pero como árabe musulmán para averiguar lo que ocultan casi todos me dicen que todo esto es política, ellos saben que el verdadero islam no tiene nada que ver con el terrorismo. Me acuerdo que solo una persona que dijo que si un día Franco se levantará cabeza y os echaría porque habéis venido a destruir nuestro país.

¿Has percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No, en absoluto porque nos conocemos y sabemos que lo que se difunde es totalmente falso y manipulado, ahora todo el mundo sabe que todo esto es un montaje

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No en absoluto Aquí en Almendralejo no. En Don Benito sí. Me acuerdo que ante cualquier ataque terrorista la policía no para de patrullar ante la mezquita preguntando por nosotros.

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

No, no me ha ocurrido nunca

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No, como te he explicado antes

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Si por supuesto, lo primero que hacia ante un hecho como este es hablar a la gente en el Sermón del viernes, diciendo que el islam no cree en el terrorismo "la irhaba fi al islam" etc., o sea sensibilizar a los fieles y curar en salud antes que pase algo semejante.

¿LA HAN PLANTEADO ALGUNA VEZ PROBLEMAS QUE NO HAYA SABIDO COMO RESOLVER OTROS MUSULMANES COMPROMETIDOS CON LA Yihad?

No

Imam nº 3

Edad: 39 años

País de origen y procedencia (urbana o rural): Urbano (Marrakech) Hostería,

Profesión: ¿Cuales son las profesiones que ha ejercido en su vida dónde fue?: Aeropuerto, Laboratorio de medicamentos, comercio etc.

Nacionalidad: marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria por qué países o ciudades ha pasado?: España

¿En qué año llego a Extremadura?: 2009

¿En qué año llego al pueblo o la ciudad donde reside actualmente?: 2009

Nivel de estudios: Licenciado

¿En qué países ha estudiado? ¿En el país de origen, en España u otro país?: Marruecos y España

¿Tiene formación religiosa?: Si,

¿En caso que la tenga en qué país lo ha desarrollado, en qué año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?: en la Universidad Marroquí 2 años porque eran parte del plan de estudio

¿En qué país o ciudades ha ejercido de Imán? Algunos pueblos de Marruecos y España

¿Ejerce la Imama como profesional o como voluntario?: Voluntario

¿En caso que no haya imán oficial a qué achacaría que no lo haya?

a-la falta de recursos económicos

b-la junta directiva de la mezquita

c-la falta de implicación de la Comisión Islámica de España

d-La falta de implicación de las autoridades marroquíes

Por falta de recursos económicos, y la poca población musulmana con un poder adquisitivo muy bajo. Si La falta de formación y conciencia cívica de los miembros de la Junta directiva de la mezquita La Comisión Islámica lo que hace es nombrar a un Imán solamente durante el mes de Ramadán, con las condiciones que la comunidad garantice a dicho Imán alojamiento y una paga al fin del mes .

¿En caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

a-Menos de 400€

b-Entre 400 y 600€

c-Entre 600 y 800€

d-Más de 800€

¿Si no cobra cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Si, colabora, pero de manera provisionalLo que viene contemplado en la legislación española, o sea entre 784€ hasta 1000 y pico

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?:

a-conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

b-La obsesión por el protagonismo de algunos

c-La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Mira, la falta de formalidad e irracionalidad en la organización y la gestión de la mezquita lleva a problemas y mal entendimientos entre el Imán y la comunidad, por ejemplo, la falta de contrato, la falta de un estatuto interno, añadido a la injerencia de miembros de la comunidad en los asuntos que corresponden al Imán etc. Si, por supuesto este factor tiene una gran relevancia y se nota mucho como hándicap en la gestión de la mezquita. Esto se aplica no solo a Cáceres sino a todas las mezquitas de Extremadura.

Si, existe, ello debido a que haya gente que no distingue entre el interés general y particular. O sea, son egoístas y dan prioridad a lo particular. Si, por supuesto. Esto no es de ahora sino desde la época del profeta Mahoma la gente con poder económico mandaba mucho por ejemplo el compañero Otomán y Abderrahman Ibn Awf gozaban de mucho poder por el dinero. Si volviéramos a la historia del islam encontraríamos que después del fallecimiento de Mahoma la dinastía Omeya que gobernaba por el poder económicos

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o los veteranos?

Con los veteranos evidentemente

¿Cuál sería su papel ideal como Imán?

Debe de reunir varias funciones, maestro de lengua árabe, profesor de religión si tuviera buena formación, un papel social etc. Como profesor de árabe sí, pero como Fakih (docto en el islam) no porque ello requiere una buena formación en las ciencias de la Sharia y el Fikh por lo cual no me atrevo.)

Cree que lo está cumpliendo, si, en la medida de lo posible

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

vivienda propia

Tiene alguna relación con:

La sociedad local en general

B-Los vecinos no musulmanes

-Las autoridades e Instituciones

D- La sociedad civil

Si,

¿En qué consiste? Detallar un poco esas relaciones

una relación normal y normalizada basada en el respeto en general, hay que intentar guardar la distancia con la gente y evitar entrar en los detalles sino vamos a tener problemas. Si, por ejemplo, en mi caso como domino el castellano no tengo problemas en comunicarme con los demás, porque la falta de idioma te condena al aislamiento.

Sí, hay buena relación con el Imán por su condición de representante de la comunidad musulmana, le atienden mejor, con alguna que otra ventaja. No existe ninguna colaboración por falta, como he adelantado arriba, de conciencia cívica en la comunidad.

Cuál es su relación con las otras confesiones ¿anotar detalles para cada una

La católica

Evangélica

C-judía

Otras

Si, existe una buena relación de colaboración, participamos en alguna que otra actividad por ejemplo la marcha de la paz, además tenemos un encuentro interreligioso donde tienen presentación todas las religiones, la católica, budista, anglicana, evangélica etc., nos reunimos una vez cada 6 meses para intercambiar opiniones y acercar posicionamientos.No

¿Se siente integrado en el entorno cristiano?

Creo que sí, porque nuestra relación está basada en el respeto mutuo.

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

Siendo persona procedente de una cultura diferente de la sociedad de acogida, me choca varios aspectos, aunque estoy acostumbrado a ver en mi país a fenómenos como el alcohol y la manera un poco indecente de vestir, pero hay cosas que no he llegado admitir como lo es el Lesbianismo, por ejemplo.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la mezquita?

Sí, claro porque hay tres tipos de fieles, aquellos que aportan al fondo de la mezquita, otros no aportan nada y un tercer tipo que no paga, pero molesta pisando el territorio del Imán. En este caso el Imán debe de tener carisma y habilidad de guardar distancia de todos, sino va a sufrir sin duda presiones por todo lado y así no va a hacer su trabajo como debe ser.

¿Cuál es tu nivel de perfeccionamiento del castellano?

a-No lo entiende

b-Lo entiendo

c-Lo entiendo y lo hablo

d-Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

Bueno Si,

¿Has hecho algún curso de lengua española?

En la universidad popular, Uned y Escuela de idiomas.

¿Ante la falta de dominio de la lengua como se comunica o se comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos, los subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes, el ramadán y las fiestas?

Si, este problema es presente siempre. A veces, aunque quisieras pronunciar el discurso o el sermón en castellano nunca vas a llegar a lo mismo como el árabe porque no tenemos un nivel altísimo de formación lingüística. A veces nos apoyamos en los diccionarios para buscar conceptos o terminología específica, pero no es suficiente. Una de las soluciones que ofrecemos por ejemplo como el sermón de la misa del viernes consiste en dos discursos, lo primero se da en árabe y el segundo en castellano con el mismo contenido que la primera parte. Hay casos en otras mezquitas, Madrid, por ejemplo, en las cuales el un Imán lo hace en árabe y le sigue otro después en castellano.

¿Qué tal su relación con las musulmanas practicantes?

Es una relación normal basada en el respeto y la vulneración y la superficialidad. A la hora de comunicarse con el Imán la mujer lo hace o bien a través de un niño o su esposo, en caso de urgencia manda a alguien de su entorno para que saliera el Imán a la puerta de la mezquita para comentarle lo que sea, sobre todo las cuestiones delicadas e incómodas.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que la mezquita de Talayuela, Naval Moral, Almendralejo, Villanueva y otros más son propiedad de la comunidad?

A mi juicio, esto se explica por la estabilidad de las familias en los pueblos. Anteriormente, la gente viene a trabajar en la agricultura o en la venta ambulante de manera temporal, o sea trabajaba 3 o 4 meses y se marchaba al país para ver a la familia. Ahora ya no con la reagrupación familiar etc. las familias se inclinan cada vez más al asentamiento duradero sino permanente. Esto es un factor que explica este fenómeno de la apertura de mezquitas para celebrar el rito de la "Kika" (bautizo) o la oración 5 veces al día o el fallecimiento etc. Hemos destacar que la población no ha aumentado pero el número de mezquitas sí. Esto se explica por la estabilidad de la comunidad en Extremadura.

¿Le han afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Si, por supuesto. Ser imán O UN FIEL MUSULMÁN MÁS EL DIA SIGUIENTE DE LOS ATAQUES TERRORISTAS TE EMPIEZAN A BOMBARDEAR POR LAS PREGUNTAS incomodas por ejemplo por qué tu paisano actuó de esta manera. Te preguntan sobre el hecho no como caso aislado sino como si el terrorismo es parte del ADN o la génesis del islam. Yo, como Imán intento convencer a la persona que son personas criminales prueba de ello que casi todos tienes antecedentes penales etc. No sé si mi argumento ha sido convincente o no.

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Hemos distinguir entre los canales de televisión. Hay tres tipos: canales como tele economía o TV13 tienen un discurso implícito, terrorismo aparte, anti islam dando gran propaganda a los hechos terroristas intentando manipular y rabiarse la opinión pública contra los musulmanes. Otros canales como la primera que todos los domingos por la mañana difunde documentos sobre el islam o la civilización árabe, lo mismo puedo decir respecto al canal de Extremadura son menos agresivos y relativamente neutrales. Otros como 24 horas son canales informativos normales. **¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?**

Si, normal sobre todo al andar por la ciudad con traje típico (chilaba y gorro) llamas la atención de la gente porque ya el imaginario colectivo ha construido una imagen, aunque falsa, pero está ahí. Ello por ser musulmán, porque al Indo o el africano subsahariano llevando la misma ropa o traje típico de su país no llamaría tanto la atención como nuestro caso.

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No, en la mezquita de Cáceres no hemos observado nada de esto. Si, en los periódicos suelen salir comentario agresivo islamofobia.

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

Aquí no. La intervención del Imán no pasa del entorno de la mezquita por ejemplo resolver conflictos entre dos hermanos o matrimonios, pero de manera muy tímida. En otras zonas si existe

¿Has tenido problemas o conflictos con los españoles con ocasión de actos terroristas?

No No en absoluto

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Si, en los sermones de la misa del viernes. Pero si te refieres a conferencias académicas no, nunca.

¿Le han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la Yihad?

NO

Imam nº 4

Edad: 43 años

País de origen y procedencia (urbana o rural, si es de Marruecos especificar región): Rural (Beni Meskin) Provincia de Settat

Profesión: ¿cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue? Solo el Comercio

Nacionalidad: Si, doble nacionalidad

¿Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado? Solamente España, primero a Málaga capital (un año), provincia de Cáceres, Toledo, Madrid, Sevilla y luego Zalamea

¿En qué año llego a Extremadura? 1992

¿En qué año llego al pueblo o ciudad donde reside actualmente? 2002

Nivel de estudios: Secundaria

¿En que países has estudiado, en el país de origen, en España u otro país? En Marruecos

¿Tiene formación religiosa? No, lo que enseñaron en la escuela coránica y la oficial

¿En caso de que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

¿En que otras ciudades o países ha ejercido de Imán? Solamente en Zalamea de la Serena

¿Ejerce la imana como profesional o voluntario? Voluntario

¿En caso en que no haya un Imán oficial a que achacaría que no lo haya?

a-a la falta de recursos económicos

b-la junta directiva de la mezquita

c-la falta de implicación de la Comisión Islámica de España

d-la falta de implicación de las autoridades marroquíes

Lo achaco al número reducido de la comunidad, la falta de recursos económicos porque contratar a un Imán es costoso, unos casi 700 o 800 € al mes. En Zalamea somos unas 10 familias, no podemos exigir a cada familia 70 o 80 € al mes, es pedir mucho. lo hemos explicado arriba

Si, por supuesto, a la Comisión Islámica de nombrar a los Imanes de las mezquitas, además dicha Comisión no aporta absolutamente nada ninguna ayuda ni Imanes ni ayudas para el alquiler

¿En caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

a-menos de 400€

b-400/600€

600/800

Más de 800€

Soy voluntario

¿Si no cobra cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Menos de 400€

400/600

600/800

Más de 800€

Por lo menos 700€ más el alta en la SS, más la vivienda etc. Recontratar a un Más requiere una población muy numerosa.

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

Conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

B-la obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Sí, siempre el Imán suele tener problemas con los marroquíes. Con los musulmanes de otra nacionalidad no, los marroquíes meten mucho la nariz en cuestiones que no les importan. Son exigentes respecto al Imán, prueba de ello que los Imanes no duran mucho en las mezquitas porque todo lo malo o los errores les achacan al Imán. Así que éste debe de tener mucha paciencia, tiene que aguantar las críticas de los fieles si no no duraría mucho tiempo. Me refiero las mezquitas de aquí como las de Marruecos. Si, esta observación se da en casi todas las mezquitas de la región, en Almendralejo, Don Benito, Badajoz Villanueva de la Serena, siempre existe esta guerra tribal sobre todo en la Junta directiva. Nosotros no la sufrimos porque somos pocos.

Si, este el peor defecto que viven las mezquitas. aquel QUE APORTA MÁS SE CONSIDERA COMO SI FUERA Dios. Quiere ser el referente o el patriarca que dirige todo. Es algo corriente tanto aquí como en

Marruecos. Respecto a nuestro caso no tenemos este problema, cuando llega el fin del mes cada uno participa con 10 € y esta.

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o con los veteranos?

Más bien con los jóvenes, debido a la influencia de las nuevas tecnologías, o sea Internet. Los jóvenes se informan en Internet sobre las escuelas jurídicas en el islam o la tradición o las interpretaciones de los versículos del Corán etc. Al venir a la mezquita empiezan a preguntar y entrar en debates o "controversias" con el Imán que no domina Internet y que ha bebido de las fuentes tradicionales, o sea los libros, el Corán y poco más.

¿Cuál sería su papel ideal como Imán?

El buen Imán es el mediador espiritual entre el fiel y Alá. El buen Imán es aquel que goza de mucha fe, cuando contesta a una pregunta lo debe hacer con argumentos sólidos de la Sharia, es aquel que convence, es aquel que difunde el mensaje de Alá dentro y fuera de la mezquita.

¿Cree que lo está cumpliendo?

Claro, si no no hacemos nada

**¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?
vivienda propia**

Tiene alguna relación con:

a-la sociedad local en general

b-los vecinos no musulmanes

c-las autoridades e Instituciones

d-la sociedad civil

Si, como llevo mucho tiempo en el pueblo tengo, gracias a Alá, buena reputación y relación con la gente Es lo mismo, yo, no distingo entre el musulmán y el cristiano. Para mí son todos iguales

Si, con todos, Alcalde, Guardia civil etc.

En que consiste detallar un poco esas relaciones

No, pero estamos pensando hacer alguna actividad como las puertas abiertas etc. lo hemos comentado arriba

Cuál es su relación con otras confesiones anotar detalles para cada una

Católica

Evangélica

Judía

Otras

No tenemos relación ninguna, cada uno su religión. Como dice el Corán dirigiéndose a las otras confesiones "a cada uno su fe, a cada cual su religión."

¿Se siente bien integrado en el entorno cristiano?

Sí, me considero bien integrado porque no tengo problemas con nadie

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

lo veo normal. Nada me choca aquí, por ejemplo, el modo de vestir, el alcohol etc. lo hemos visto en Marruecos y esta al día actualmente en mi país. El robo, el crimen, o sea todo y fíjate estamos hablando de un país musulmán.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

Si, por supuesto siempre por parte del Presidente o el vicepresidente de la Junta Directiva. Tienes que hacer esto o el otro, no alargues la oración y demás criticas etc.

¿Cuál es tu nivel de perfeccionamiento del castellano?

No lo entiendo

Lo entiendo

Lo entiendo y lo hablo

Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

Bueno lo entiendo y lo hablo

¿HA HECHO ALGUN CURSODE LENGUA ESPAÑOLA?

No. Nunca

¿En caso que no haya hecho curso por qué?

Por falta de tiempo y como hemos llegado a España para ganarse la vida en la venta ambulante. Todo el bagaje lingüístico que hemos aprendido ha sido en los mercadillos, no hemos notado nunca que necesitamos mejorar nuestro castellano porque era suficiente.

¿Ante la falta de dominio de la lengua como se comunica o se comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos y los subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes, el ramadán y las fiestas?

Si, muy complicado. Nosotros tenemos solamente a un español converso, lo que hacemos por ejemplo en el Sermón de la misa del viernes es traducir el discurso a través de Google y pronunciar la "Jutba" sermón en árabe y luego leer un resumen en castellano para que tuviera una idea el converso.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

Buena relación. La mujer en nuestro caso no asiste a la mezquita porque no tenemos espacio suficiente ni separador. Cualquiera pregunta o consulta que quiere hacer al Imán se hace a través de su esposo.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que la mezquita de Talayuela Naval Moral, Almendralejo y otras más son propiedad de la comunidad?

Si, correcto. Esto quiere decir y es un signo flagrante que el islam gracias a Alá se expande cada vez más en la región. Ello, lo explicaría por la toma de consciencia del colectivo de la importancia y la necesidad de las prácticas religiosas en la mezquita. Ahora en los pueblos cada vez que se reúne 10 o 12 familias en una localidad lo primero que hacen es abrir un oratorio.

¿Le han afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Aquí no porque todo el mundo me conoce desde hace años. Esto se da en las capitales donde el Imán es desconocido sobre todo si anda o lleva vestido musulmán y barba larga, la gente se fija mucho en él y se convierte a una persona sospechosa.

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Claro que sí, porque tocan tu amor propio humillando al islam.

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No. imposible

¿Ha detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No, en absoluto

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

Si, una vez en caso de un joven.

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

NO

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Si, por supuesto. Nosotros normalmente, de costumbre solemos sensibilizar a la gente no solo en temas del terrorismo sino en cual tema que está al día. Todo lo que pasa en la sociedad durante la semana, crímenes, violaciones, robos, terrorismo etc. lo trataremos en el sermón del viernes siguiente.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la Yihad?

No

Imam nº 5

Edad: 39 años

País de origen y procedencia (urbana o rural si es de Marruecos especificar región)

Marruecos ciudad de Tánger (urbana)

Profesión: ¿Cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

Chófer, Supermercado, autónomo etc.

Nacionalidad: marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria por qué países y ciudades ha pasado?

Madrid, Barcelona, Málaga y Montijo

¿En qué año llego a Extremadura?

2000

¿En qué año llego al pueblo o la ciudad donde reside actualmente?

2013

Nivela de estudios: Bachillerato

¿En que país ha estudiado, en el país de origen, en España o en otro país?

En Marruecos

¿Tiene formación religiosa?

Creo que sí,

¿En caso de que la tenga en que país lo ha desarrollado, en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

además de lo que he estudiado en los manuales de la enseñanza en Marruecos, he estudiado por mi cuenta.

¿En que otras ciudades o países ha ejercido de Imán?

Solo en Montijo

¿Ejerce la imama como profesional o voluntario?

Voluntario

¿En caso que no haya un Imán oficial a que lo achacaría que no lo haya?

a-la falta de recursos económicos

b-la junta directiva de la mezquita

c-la falta de implicación de la comisión islámica de España

d-la falta de implicación de las autoridades marroquíes

Somos pocos, 20 familias y no tenemos recursos para poder contratar a un Imán si Si, debería intervenir en este asunto para hacer algo al respecto No contamos con ellos, porque no suelen hacer nada

¿En caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

Menos de 400

400/600

600/800

Más de 800

Soy voluntario

¿Si no cobra cuanto cree que debería cobrar como profesional?

unos 700€

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

-Conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

-La obsesión por protagonismo de algunos

-La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

En Montijo somos todos marroquíes. En cuanto a los problemas son los mismos típicos en todas las mezquitas: injerencias en la labor del Imán, los desencuentros por motivo tribal etc. Sí, Claro A veces, pero no siempre No, no tenemos este problema igual que Almendralejo.

Aquí cada uno aporta su cota mensual por igual.

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o con los veteranos?

Nosotros no tenemos jóvenes, solo veteranos adultos

¿Cuál sería su papel ideal como Imán?

El Imán es el guía de la comunidad, debe de ser el ejemplo, con formación en la Sharia para poder hacer su papel mejor y contestar a las demandas y preguntas de los fieles, conciliador, una persona de mucha fe y menos codicia. Que piensa en lo espiritual más que en lo económico etc.

¿Cree que lo está cumpliendo?

Si, en la medida de lo posible

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

En vivienda propia

Tiene relación con:

A-la sociedad civil

B-los vecinos no musulmanes

C-las autoridades e instituciones

D-la sociedad civil

¿En que consiste detallar un poco esas relaciones?

La normal, Normal, me acuerdo que mi estancia en Madrid o Barcelona tenia mejor relación con los vecinos, nos juntábamos, jugábamos el fútbol etc.

¿Cuál es su relación con las otras confesiones anotar detalles para cada una?

Católica normal

Evangélica Ninguna

Judía Ninguna

Otros Ninguna

¿Se siente integrado en el entorno cristiano?

Yo, si por supuesto

¿Cual su percepción respecto a la sociedad de acogida?

Muy buena, no soy como aquellos que sienten choques culturales a la hora de llegar aquí. Ello debido a que soy de una ciudad metropolitana que es Tánger donde uno puede ver y encontrar de todo. Creo que en mi ciudad el modo de vida occidental choca más que aquí. Lo más importante para mí es el respeto, o sea que nosotros somos los inmigrantes, los extranjeros que han venido a compartir esta sociedad con ellos, ellos respetan nuestra libertad, abrir mezquitas etc. y nosotros no. No me parece justo ni lógico.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

No, no las únicas presiones son aquellos típicos por parte de algunos fieles por ejemplo los comentarios que alargas mucho el sermón de la misa etc. Sabemos que la misa del viernes suele acabar a las 15h, la gente o algunos suelen tener prisa por tener hambre. No piensan en lo espiritual sino en el estómago, hay muchos hipócritas en las mezquitas.

¿Cuál es tu nivel de perfeccionamiento del castellano?

No lo entiendo

Lo entiendo

Lo entiendo y lo hablo

Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

Bueno, lo entiendo y lo hablo

¿Ha hecho algún curso de lengua española?

NO, Porque nosotros que procedemos de la zona norte ex colonia española hablamos castellano de forma diaria. Al llegar aquí no hemos encontrado dificultad alguna ni necesidad para aprenderlo de nuevo.

¿Ante la falta de dominio de la lengua como se comunica o se comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos y los subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes, el ramadán y las fiestas?

Nosotros en Montijo no tenemos esta necesidad puesto que el colectivo es homogéneo, todos somos marroquíes. La mayoría con un nivel de conocimiento muy bajo, por lo cual tenemos que dar el sermón del viernes en dialecto marroquí y ni siquiera en árabe clásico del Corán porque no entienden

este idioma culto. Te confeso otra verdad que es cuando abrimos la mezquita el 80% de los fieles no sabían ni siquiera como rezar. Tan fuerte no puede ser.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

No tengo relación alguna con ellas, porque los esposos son celosos, tan celosos hasta el punto que a veces en el Sermón de la misa del viernes a la hora de aconsejar a los esposos a cuidar y respetar a las esposas algunos se enfadan considerando que a la mujer hay que dejarlas tranquilas. En cuanto a las mujeres que quisieran preguntar algo lo hacen a través de mi esposa puesto que son todas aquí son amigas.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se compren más mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, Navalmoral, Almendralejo y otras más son propiedad de la comunidad?

Sí, es verdad. Si es bien es por la necesidad de tener una mezquita en el pueblo por cumplir con el rito musulmán. También existe otro factor que se explica por la rivalidad entre personas o grupos en el mismo pueblo como lo es el caso de Almendralejo y Navalmoral. Hasta los españoles se quedan alucinado con razón ante este hecho, los mismos musulmanes de la misma corriente musulmana sunnita, de la misma zona en el país de origen abren dos mezquitas con todo lo que conlleva ello en gastos y enemistad. Es totalmente absurdo. Que haya cada vez más mezquitas no quiere decir que se explica solo por la religiosidad del colectivo.

¿Le han afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Claro, como todos los musulmanes en el mundo me imagino. Uno siente vergüenza e impotencia por ser musulmán y por la imagen que está dando estos criminales de nuestra religión.

¿Le han afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Sí, porque exageran mucho y manipulan a la gente

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No, en absoluto

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No.

¿Han tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

Con la Policía no. He acompañado a la gente a varias Instituciones por el tema de traducción.

¿Ha tenido problemas o conflictos con ocasión de actos terroristas?

No

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Claro, siempre sobre todo en el Sermón de la misa del viernes la han planteado alguna vez problemas que no hayan sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la Yihad?

No

Imam nº 6

Edad: 41 años

País de origen y procedencia (urbana o rural si es de Marruecos especifica región) Laayun (URBANA) uxda

¿Profesión cuáles son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue? Aquí en España la instalación de material de riego y informática en Marruecos

Nacionalidad: Doble nacionalidad

¿Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado? Solamente España t directamente a Don Benito

En qué año llego a Extremadura ¿2003

¿En qué año llego al pueblo o la ciudad donde reside actualmente? 2016

Nivel de estudios: Universitarios (filología francesa) y diplomado en informática

¿En qué país has estudiado? ¿En el país de origen, en España u otro país? En Marruecos

¿Tiene formación religiosa? Autodidacta

¿En caso que la tenga en que país lo ha desarrollado en qué año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

¿En que países o ciudades ha ejercido de Imán?

Solamente aquí en Extremadura, Don Benito y Villanueva de la Serena

¿Ejerce la imama como profesional o voluntario?

Voluntario

¿En caso que no haya un Imán oficial a qué achacaría que no lo haya?

A la falta de recursos económicos

B-la junta directiva

C-la falta de implicación de la Comisión Islámica en España

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

A la falta de recursos económicos, las comunidades en la región son pobres. Al contrario, si uno va a Madrid o Valencia va a encontrar otro panorama diferente. Aquí también depende del número de la comunidad musulmana. Por ejemplo, Talayuela no tienen problema en contratar a un Imán porque son muchos. Si, el mayor motivo Si, sabemos que la Comisión Islámica existe solo en los papeles, pero no en la realidad hasta hace poco. Sí, no existe ninguna conexión ni relación con el colectivo marroquí en la región.

¿En caso que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

Soy voluntario

¿Si no cobras cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Menos 400

400/600

600/800

Más de 800€

Sobre los 1000€, con esta cantidad una persona puede pagar su alquiler y vivir decentemente

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

a-conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

la obsesión por el protagonismo de algunos

la influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Si, las dificultades con los marroquíes es una evidencia. Si, existe y mucho. Hemos de reconocer que el colectivo musulmán marroquí de la zona tiene al clanismo o el tribalismo bien arraigado en su mentalidad y la practica islámica se basa solo en el islam de las tradiciones tribales o de fueros y costumbres para decirlo de laguna manera, y no en el Corán y la sunna.

Si, también Si, existe y no solo ahora sino en toda la historia del islam. Los pudientes siempre tuvieron mucha influencia para poder dominar el campo religioso. Su objetivo consiste en reunir lo divino y lo profano en sus manos.

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o con los veteranos?

Para empezar la juventud es totalmente ausente, rara vez que asista a la mezquita en ocasiones como ramadán, las fiestas y poco más. Los problemas suelen ser con los veteranos

¿Cuál sería su papel ideal como Imán?

El papel del Imán consiste en difundir los valores del islam, dar una imagen positiva de lo mismo, no solo basándose en los libros sino en la práctica. El imán tiene que ser un ejemplo en su comportamiento como referente que defiende la buena convivencia con los vecinos, un hombre del bien etc. Muchos musulmanes hablan de eslóganes vacíos y en la práctica se portan de manera contraria al espíritu del islam. El islam aconseja no robar, no mentir, no engañar etc. Esto lo tenemos que llevarlo a la práctica nosotros y no andar con doble vara.

¿Cree que lo está cumpliendo?

En la medida de lo posible. En mi caso tengo un margen de maniobra respecto a las presiones de la comunidad porque soy independiente económicamente. O sea que no vivo de la mezquita sino de mi trabajo fuera, ello me libera y me permite desarrollar mi papel relativamente bien

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

vivienda propia

Tiene alguna relación con:

-La sociedad local en general

-Los vecinos no musulmanes

-las autoridades e instituciones

-la sociedad civil

En que consiste detallar un poco

Sí, siempre a disposición de colaborar, ayudar con lo cual tengo buena relación gracias a Dios.etc

Muy buena, te doy un ejemplo que he vivido últimamente. Hace meses me fui a Marruecos y he dejado a mi esposa sola con mi hija. Una noche mi mujer tuvo problema de salud y tuve que ir a urgencias. Mando a mi hija a pedir el favor a mi vecino cristiano español para le llevara en su coche. El vecino estaba solo en su casa y su mujer trabajando. Dijo a mi hija que sí que la iba a llevar, pero tenía que venir con la su mujer. Efectivamente trajo a la esposa del trabajo y se llevaron a mi mujer al hospital. Este gesto para mi es inolvidable, porque por respeto a mi trajo a su mujer de su trabajo para que les acompañara también y no ir en el coche a solas.

Cuál es su relación con las otras confesiones anota detalles para cada una

-la católica

-la Evangélica

-la judía

-Otras

Buena relación con todos, sobre todo con las autoridades que velan sobre el campo religioso.

Sí, me acuerdo que cuando era miembro de la comunidad de Don Benito desarrollábamos muchas actividades con la sociedad civil, ahora al trazarme aquí en Villanueva y como no soy miembro de la junta directiva no puedo legalmente hacer nada. Estoy deseando hacer muchas cosas, pero siento impotencia porque el ambiente no ayuda. Hay que imitar el modelo de trabajo de Adel de Badajoz porque que abrirse a la sociedad y no quedarse ensimismado en la mezquita. Hemos de organizar puertas abiertas y organizar un desayuno colectivo con la gente del pueblo para romper las barreras del miedo del otro. Las mezquitas están abiertas no solo para rezar, sino para recibir a la gente porque la mezquita al fin y al cabo es la casa de Alá. Aquí no, cuando estuve en

Don Benito sí No No No No

¿Se siente bien integrado en el entorno cristiano?

Por supuesto.

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

Es buena, a mí no me choca nada en esta sociedad, a cada uno su religión como dice el Corán, el mismo libre que la palabra sagrada de Dios dice "no hay imposición en la religión" cada uno puede hacer lo que le da las ganas. Lo que uno le parece anormal a otro de otra cultura le parece a revés y vice versa. Lo más importante es el respeto, como dice el dicho "puedes poner a una piedra como Dios para orar, pero no me pegues con ella "lo más importante es el respeto.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

Sí, hubo episodios de presión de parte de algunos para influir y desviar tu discurso. Por ejemplo, en el Sermón de la misa del viernes, gente adinerada que aporta más al fondo de la mezquita no le gusta tu mensaje sobre el dinero lícito o el tribalismo etc. porque consideran que es una indirecta dirigida hacia ellos, pero se equivocan porque nosotros de costumbre en cada sermón tratamos un tema de actualidad no solo en España sino también en nuestro país.t

¿Cuál es tu nivel de perfeccionamiento del castellano?

Bueno Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

¿Ha hecho algún curso de lengua española?

No

¿En caso de que no haya hecho cursos por qué?

No tengo tiempo y considero que no tengo necesidad de aprendizaje del castellano porque lo he aprendido sobre la marcha en el trabajo.

¿Ante la falta de dominio de la lengua como comunica o se comunicaría si fuera el caso, con otras minorías musulmanas como los asiáticos y los subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes, el ramadán, y las fiestas?

Nosotros aquí no tenemos otras nacionalidades, todos somos marroquíes

¿Que tal la relación con las musulmanas practicantes?

Sí, existe el trato con la mujer o bien directamente o bien a través del teléfono etc. No hay problema siempre que haya respeto.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, Naval Moral, Almendralejo etc. son propiedad de la comunidad?

Sí, es normal, yo personalmente lo achacaría al número del colectivo en cada zona. Por ejemplo, la provincia de Cáceres tiene más población musulmana que Badajoz por ello hay más mezquita ahí que en nuestra provincia. Se puede hablar de localidades de 70 familias o más con lo cual es más fácil abrir una mezquita por necesidad religiosa que no suele costar mucho, una mezquita cuyo coste es en torno a 250.000€ no es costosa, son mezquitas normales., mientras que hay otras en otras ciudades que llegaron a costar 450.000€ o más.

¿Le han afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene los medios de comunicación de como el español medio del islam?

Si, por supuesto pero la culpa la tenemos nosotros que no sabemos pasar el mensaje a través de los medios de comunicación para explicar a la gente que islam no tiene nada que ver con estos criminales esto compete a nuestra sociedad civil que no tiene capacidad de comunicación. El islam es una religión de vida y no de muerte

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Sí, pero hemos de saber que estos medios de comunicación son manipulados y sirven a agendas enemigas.

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No, en absoluto, solamente hay que reconocerlo en el momento del hecho de los ataques la gente se queda un poco perpleja bajo el efecto del chock, pero luego todo vuelve a la situación anterior.

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

No

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Si, sobre todo en los discursos del sermón del viernes para explicar al colectivo en que consiste la esencia del Islam etc. Además, salir con manifiestos y comunicaciones a los medios de comunicación manifestando nuestro rechazo e indignación respeto al terrorismo, aclarando que somos ciudadanos más de este país, estamos beneficiando de sus servicios educativos, sanitarios etc. con lo cual quien va a hacer daño a este pueblo lo va hacer a nosotros también. El islam nos obliga a cumplir con los contratos que tenemos con la gente, nosotros como residentes en este país tenemos una tarjeta de residencia o DNI expedido por la administración española, pues esta tarjeta es como fuera un contrato a base de los cual tenemos que respetar las Leyes de este país.

La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad

No

Imam nº 7

Edad: 58 años

País de origen y procedencia (urbana o rural si es de Marruecos especificar región: Taurito zona rural (provincia de uxda)

¿Profesión cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

Inspector de mezquitas en la ciudad uxda nombrado por el Ministerio de asuntos religiosos

La nacionalidad: marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado?

Murcia y Extremadura

¿En qué año llego a Extremadura?

2006

¿En qué año llego al pueblo o la citada donde reside actualmente?

2006

¿Nivel de estudios, en que país de origen en España u otro país?

Estudios coránicos Marruecos

¿Tiene formación religiosa?

Si

¿En caso que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

En Marruecos, no me acuerdo del año, la formación duro varios años con el objetivo de tener la carrera de "fakih" (cura). Entonces en nuestra zona, por rural, no hubo Escuela pública o la universidad sino solamente escuelas Coránicas

¿En que otras ciudades o países ha ejercido como Imán?

En varios pueblos de Extremadura (Talayuela, Navalmoral, Finca Baquía, Saucedilla, Cáceres, Plasencia y otros)

¿Ejerce como la imama como profesional o como voluntario?

Voluntario, pero recibo ayudas de vez en cuando del colectivo

¿En caso en que no haya un imán oficial a qué lo achacaría que no lo haya?

-a la falta de recursos económicos

-la junta directiva de la mezquita

-la falta de implicación de la Comisión Islámica en España

-la falta de implicación de las autoridades marroquíes

Lo achacaría al poder adquisitivo de la comunidad, o sea la gente carece de recursos económicos para poder cubrir los gastos de alquiler de la mezquita, más el agua, la luz, además de un sueldo de 700€ 1000€ para el Imán si Pasan del tema. Todas las iniciativas que hagamos sale de nosotros los Imanes. Si, También, debería de nombrar y ayudar a los Imanes para poder desempeñar su papel adecuadamente y no diferenciar entre mezquitas pequeñas y otras grandes porque todas las mezquitas de Alá son iguales. Tampoco el delegado de la Comisión Islámica de España hace nada.

Está en Badajoz nombrado por Madrid, me refiero a Adel, pero por desgracias no hace nada.

No hay relación ninguna con los Consulados al respecto. Creo que, salvo algunas ciudades grandes como Valencia, Madrid Sevilla etc. el resto nada.

¿En caso que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

No soy profesional, soy voluntario, pero de vez en cuando recibo ayudas de parte de la Junta directiva de la mezquita.

¿Si no cobras cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Menos de 400

400/600

600/800

Más de 800€

Entre 900€ y 1000€ para poder vivir decentemente y dedicarse a la mezquita y enseñar la religión a los niños. O que le formen en España o Marruecos y les nombren los Gobiernos con una beca de 500€ por ejemplo y el resto lo completa la gente. Así los Imanes y las mezquitas estarán amparados. No como ahora cambian mucho los Imanes y a veces vienen Imanes desconocidos que pasan por las mezquitas y no sabemos de dónde vienen ni sus antecedentes con todo el peligro que pueda conllevar ello. Te lo está diciendo alguien que trabajo 18 años de coordinador o inspector de 18 mequitas de la ciudad de Uxda.

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

-conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

La obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

No, a pesar de que la mayoría son ignorantes, pero son buena gentes. Solo les falta llevarlos de la mano. Existen problemas como en todas las mezquitas porque como bien sabes "el satán siempre se mete en la casa de Dios para provocar problemas y no se mete en el Bar" l

Si, los hay, pero son minoría No, aquí todo el mundo aporta casi la misma cota al fondo de la mezquita, entre 5, 10 o 20 €. Es verdad también que hay gente del bien, caritativa que aportan una cantidad importante de dinero de vez en cuando al fondo de la mezquita, pero no tienen ninguna influencia en mi tarea.

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o con los veteranos?

Tengo buena relación con todas las edades hasta los niños a los cuales enseñé religión dejan de asistir a la mezquita en caso de enfermedad etc. Yo, soy un Imán abierto, tengo aspecto normal igual que la gente, entro a tomar café en los Bares, todo el mundo me conoce porque lo llevo muy bien con todo el mundo.

¿Cuál sería su papel ideal como Imán?

Tiene un papel muy importante el Imán en la Mezquita, esto lo sabe tanto el Estado Marroquí como el español. Ésta sin Imán es un lugar vacío sin sentido, porque el Imán siempre debe de estar ahí para organiza la oración, como Muazzin porque no todo el mundo lo sabe hacer, enseñar árabe y religión a los niños. Resumiendo, toda loa Imanes como mi caso que se formaron en las escuelas coránicas rurales sabemos muy bien cuales su papel, al contrario de los Imanes actuales formados en la universidad moderna no tiene la misma formación sólida como nosotros, cometen muchos errores por sus escasas formaciones de la Sharia.

¿Cree que lo está cumpliendo?

si...SI

¿Reside en la mezquita o vivienda propia?

Vivienda propia

Tiene alguna relación con

-católica

-Evangélica

-judía

Otras

Muy buena gracias a dios Si, también. Fíjate que tengo un vecino anciano español que se molestaba siempre por dejar la silla de ruedas de mi hijo discapacitado en las escaleras, pero con el tiempo al verme ayudar a su mujer a subir la compra, saludarle etc. cambio de trato. El profeta se portó así con un judío que le echaba brujería en el umbral de su casa, pero Mahoma lo hizo caso, siguió tratándole muy bien a pesar de ello. Luego el judío se convertido al islam. Es esta lección que estoy aplicando con mis vecinos

A decir verdad, me tratan muy bien, hasta la guardia civil no me paran, salvo a la hora de cometer falta etc. En el hospital mucho más, todo limpio y ordenado "fíjate hasta el suelo del hospital es tan

limpio que uno puede usarlo como plato para comer la Harira" Ninguna relación, la culpa es nuestra porque no tomamos iniciativas al respecto. No hace falta alguien que sepa bien el castellano, un traductor, que nos monte puentes con la sociedad civil local. Hemos de acercar a esta gente a nuestro mundo para enseñarles la esencia del islam y la realidad de nuestra mezquita etc. a través de encuentros mensuales o anuales. Ninguna NO NO NO NO

¿Se siente integrado en el entorno cristiano?

Sí, tengo buena relación con todo el mundo

¿Cuales su percepción respecto a la sociedad de acogida?

Normal, cada uno con su mundo y su religión. Lo más importante es el respecto, aunque no estoy de acuerdo sobre muchas cosas, pero no soy nadie, no soy Alá para cambiar a la gente. Dice el Corán "tú fiel no puedes llevar al camino recto a quien te da la gana, solo Alá que es capaz de guiar a quien quiera al camino recto" aquí se refiere al islam

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

Si, existe, pero yo como soy voluntario me libero de estas presiones porque no me paga nadie.

Cuales tu nivel de perfeccionamiento del castellano

-No lo entiendo

No lo entiendo

Lo entiendo, lo hablo

Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

Mediocre

¿Ha hecho algún curso de lengua española?

No, nunca

¿En caso de que no lo haya hecho cursos por qué?

Necesitamos alguien que no fuera español y que sepa las dos lenguas árabe y castellano para poder enseñarnos. Estoy consciente de ello, pero lamentablemente siento impotencia al respecto.

¿Ante la falta de dominio de la lengua como se comunica o se comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos, los subsaharianos sobre todo en sermón del viernes, ramadán y las fiestas?

A veces asisten Africanos Subsaharianos, intento hacer un esfuerzo plasmando 5 o 6 palabras, pero necesitamos a alguien que nos ayude en la traducción.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

Si, nosotros, nuestra mezquita está separada en dos, mujeres y hombres. En el caso que una mujer quisiera pedir una consulta al Imán la pregunta se manda por escrito y anónima, Se lee la pregunta delante de todo el mundo en voz alta y se contesta de la misma manera. La mujer anónima recibe el mensaje o la respuesta por ser la interesada, pero esto suele ocurrir en ramadán cuando se invita a Imanes de otro calibre que vienen del Oriente de vez en cuando. En nuestra vida diaria la suele mandar a través de su esposo que no te dice que la pregunta es de su mujer sino la se atribuye el mismo para no citar a su esposa.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, Naval Moral, Almendralejo etc. son propiedad de la comunidad?

Si, existe un dicho del profeta que dice "cualquier pueblo que no tenga mezquita se considera una tierra desierta y abandonada". La mezquita es muy importante para rezar, educar a los niños en los valores del islam, sensibilizar a los jóvenes contra la droga, el alcohol etc.

¿Le ha afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

A decir verdad, cuando ocurrió aquello de Barcelona llevaba 5 días sin dormir llorando sobre todo cuando he escuchado que el cabecilla del grupo era Imán, lloraba por el daño que nos hicieron esta gentuza. Mahoma no mataba a la gente, tampoco nuestra religión es una religión de paz y tolerancia.

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Claro que si como todos los musulmanes

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

Si, sobre todo los primeros días de los ataques ya el vecino que te saludaba ya no te saluda como antes, le das el buen día y no te contestaba, o al ver a una mujer con velo tapada sienten miedo al pasar a su lado etc.

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No, gracias a dios no nos pasó nada porque todo el mundo nos conoce y nos respeta, también los jóvenes no son problemáticos y están bien integrados con la población local en la calle, la escuela etc. Además, yo siempre insisto en la integración entre ambos.

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

no

H a tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas

NO

Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema

Sí, pero en general en nuestro caso no hacía falta este tipo de sensibilización porque todo el mundo conoce los valores del islam consistentes en la paz, la convivencia, la justicia etc. Que Alá no le gusta esto, que estos terroristas suelen ser unos drogadictos, criminales etc. porque una persona sana no puede cometer esto. Yo, personalmente a invitarme a matar un cordero en la fiesta del cordero no lo puedo hacer. Yo, alucino como se puede matar a una persona.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

No

Imam nº 8

EDAD:46 años

País de origen y procedencia (urbana o rural, si es de Marruecos especificar región)

Sale (urbana)

Profesión: ¿cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

Informática en Marruecos y el comercio en España (Torremejía)

Nacionalidad actual: marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado?

España (Torremejía)

¿En qué año llego a Extremadura?

2002

¿En qué año llego al pueblo o la ciudad donde reside actualmente?

2002

Nivel de estudios:

Secundaria

¿En que país has estudiado? ¿En su país de origen en España u otro país?

En Marruecos

¿Tiene formación religiosa?:

No tengo formación religiosa formal sino soy autodidacta.

¿En caso que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

He aprendido la religión en mi familia y mi entorno a través de libros, charlas etc.

En que ciudades ha ejercido como Imán ¿

Solo en Torremejía

¿Ejerció la Imama como profesional o voluntario?

Voluntario

¿En el caso en que no haya un Imán oficial a que achacaría que no lo haya?

a-la falta de recursos económicos

b-la junta directiva de la mezquita

c-la falta de implicación de la comisión islámica de España

d-la falta de implicación de las autoridades marroquíes

Antes de todo he de reconocer que la práctica del islam en toda Extremadura era espontánea y desordenada en sentido que no había ni mezquitas ni autorizaciones de apertura ni nada. Además, que la formación religiosa islámica de la gente era muy baja sino nula. Nadie sabía que había que inscribirse en el Ministro de Justicia o que existía la Comisión Islámica de España, absolutamente nada. La generación de hace 40 años era peor, gente que venía a trabajar en la agricultura y la venta ambulante, esto significa que eran alfabetos totalmente. Actualmente o recientemente ya hemos empezar a ver la luz al final del túnel, con la nueva generación joven que es un poco culta. Para tu información la primera mezquita "clandestina o ilegal" en toda Extremadura donde se refugiaba toda la gente sobre todo los sin papeles estaba ubicada en la localidad de Solana. Hubo un señor mayor "Si Hammu" quien era el primero en fundar aquella mezquita de manera ilegal. En cuanto a la pregunta sobre la falta de Imán lo achacaría al desorden que viven las mezquitas en general y también a otros factores como los siguientes: Si SI SI SI

¿En el caso que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

Soy voluntario

¿Si no cobra cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Menos 400

400/600

600/800

Mas 800€

Hasta 1000 €

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

-conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

-la obsesión por el protagonismo de algunos

-la influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

En nuestra mezquita, somos pocos casi 18 personas no tenemos problemas. En cambio, en mezquitas como la de Almendralejo me llegan noticias que el Imán está siempre en guerra con los fieles, controlan mucho su vida personal. En nuestra mezquita no existe este tipo de conflicto. En otras como Almendralejo que es más a nosotros existe y mucho este fenómeno. No Nosotros no lo tenemos, el único problema que tenemos actualmente es que en Torremejía no hay locales o naves para abrir una mezquita. Ahora la actual que tenemos está amenazada por el cierre porque el dueño la quiere vender. Tenemos ya ahorrado 10.000 € y vamos a intentar cuando tengamos el dinero suficiente comprar un local. En Almendralejo sí. Este factor ha sido decisivo a la hora de construir dos mezquitas. A veces la mala gestión del dinero lleva a la separación del mismo grupo musulmán marroquí.

¿Encuentra problemas con los jóvenes o con los veteranos?

Aunque tenemos mitad jóvenes y mitad mayores no tenemos ningún problema con nadie salvo lo típico de todas las mezquitas como la crítica o cotilleo etc. Yo, siempre les digo que no soy Imán profesional, soy solamente voluntario y si hay alguien con mejor formación que me sustituya y esta.

¿Cuál sería el papel ideal como Imán?

El papel de Imán consiste en enseñar a los fieles el verdadero islam, la verdadera religión musulmana, que sea justo, igualitario, que tenga una pedagogía amena a la hora del enseñar y explicar teniendo en cuenta el analfabetismo del colectivo. Además de enseñar a los niños el árabe y la religión etc. Nosotros tenemos a 14 niños entre 3 y 14 años nacidos aquí, aunque no saben nada del árabe, pero han aprendido versículos del Corán de memoria. Hemos de reconocer que a veces solemos tener

divergencias en la interpretación de algún tema o versión de las escuelas jurídicas del islam, pero lo solucionamos respetando la opinión de cada uno.

¿Cree que lo está cumpliendo?

Si, en la medida de lo posible

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

Vivo en Calamonte, aunque sigo viniendo a la mezquita de Torremejía que ya se ha convertido por su ubicación a la Meca de los fieles marroquíes y asiáticos de Calamonte, Mérida, la Zarza y etc.

si **Tiene alguna relación con:**

La sociedad local en general

- los vecinos no musulmanes
- las autoridades e instituciones
- la sociedad civil

Detalla en que consiste

si, normal También, hay buena convivencia Si, muy buena No, ahora nosotros hemos acabado de obtener la autorización de apertura y nuestra preocupación primordial es alfabetizar a los niños y los adultos, es una tarea difícil porque la gente no tiene estudios, salvo 4 o 5 con un nivel básico el resto son totalmente analfabetos, son todos de la misma tribu "ulad Rguia" zona de Fkih Ben Saleh. Por ejem- plo, respecto a las Instituciones, últimamente hemos necesitado mesas para montar el aula en la mezquita, me he dirigido al Alcalde y me facilito las mesas y una pizarra. Es un Alcalde joven del PP servicial y amable.

Cuál es su relación con las otras confesiones ¿anotar detalles para cada una

-católica

Evangélica

-judía

Otras

No, ninguna porque hay unas barreras mutuas, cada uno esta ensimismado en su templo y no quiere saber nada del otro. Muchas veces he pensado hacer alguna actividad para dar a conocer la mezquita en el pueblo, pero la mayoría de los paisanos no quiere, prefieren quedarse como están, aislados. No,

no no no

¿Se siente integrado en el entorno cristiano?

Si, sin problema Normal,

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

no me ha chocado nada en esta sociedad. Yo, como tú que somos de zonas urbanas estamos acostumbrados a ver y vivir la vida occidental (alcohol, Jamón, libertinaje etc. El problema se presenta en la gente procedente de las zonas rurales, o sea del campo y son la mayoría. Te puedo decir que se han sorprendido por el ambiente de libertades que hay en este país en comparación con el país de origen donde hay mucho control y prohibiciones. Como aquí el alcohol es muy barato y no es prohibido ni mal visto, me acuerdo que hace tiempo antes de esta ola de las mezquitas todo el mundo jóvenes y mayores tomaban alcohol, iban a la discoteca etc. Ahora ya, gracias a dios, no. Yo, valoro mucho en esta sociedad la Educación, la sanidad y la seguridad que no tenemos en nuestro país. Hasta las mezquitas gozamos de más libertad aquí que en Marruecos donde todas las mezquitas están totalmente controladas por el Estado.

¿Se considera libre en el ejercicio de oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

No, actualmente no hay presiones, más bien buena sintonía. Yo, además de Imán soy miembro de la Junta directiva. Estoy abierto a cualquier sugerencia o propuesta, además soy solamente voluntario.

¿Cuál es el nivel de perfeccionamiento del castellano?

No entiendo

Lo entiendo

Lo entiendo y lo hablo

Le entiendo, lo hablo y lo escribo

regular lo entiendo y lo hablo

¿Ha hecho algún curso de lengua española?

no

¿En caso de que no haya hecho curso por qué?

La indiferencia, la falta de tiempo, el trabajo etc. El español lo hemos aprendido sobre la marcha a través de los contactos en el mercadillo.

¿Ante la falta de dominio de idioma como se comunica o comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos y los subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes, ramadán y las fiestas?

No tenemos este problema, aunque estamos pensando en ello si acaso viene gente de otras nacionalidades.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

ninguna. Si la mujer quiere pedir consulta lo hace a través de su esposo porque tenemos un valor importante respecto a la mujer que es la vergüenza, con lo cual el mensaje me llega por medio del marido que se atribuye la consulta y no te dice nunca que ha sido su mujer.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que las mezquitas como la de Talayuela, Navalморal, Almendralejo etc. son propiedad de la comunidad?

Lo achacaría al factor del asentamiento. Otro factor consistente en el miedo arraigado en la población marroquí que lo mamó de la autoridad represiva del país. Nadie quiere asumir la responsabilidad de presidir la Junta directiva o su nombre figure en ninguna administración para "curar en salud" y no tener problemas ni con las autoridades españolas ni las marroquíes. Hemos invitado a uno para entrar con nosotros en la Junta y lo rechazo argumentando que ha acabado de solicitar la nacionalidad española para su mujer y al hacer parte de la Junta les van a denegar la nacionalidad a su esposa. Aquí por ejemplo hemos llegado a rogar a la gente para presentarse a la junta directiva, pero en vano hasta que he tomado la iniciativa de hacerlo yo. A penas hemos podido reunir 5 miembros de la junta, o sea con mucha dificultad.

¿Le ha afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Claro, como todos los musulmanes que vivimos aquí. Estos ataques son horribles. Gracias a dios que todo musulmán que tiene la remota idea del islam sabe que nuestra religión no incita al terrorismo. El islam es una religión de paz, de convivencia etc. Hemos de aprender mucho de la tradición, o sea los hechos y la biografía de Mahoma que llego a guardar su coraza en la casa de un judío. El profeta trato en su vida con los judíos, hasta el punto que la persona que le sirvió como guía en la guerra era judía, o sea que se fío en un judío y no en un musulmán. Las religiones son las mismas, el problema está en las interpretaciones.

¿Le ha afectado el tratamiento de los medios de comunicación al tema?

Claro, sobre todo cuando uno esté tomando algo en un bar y empiezan a sacar noticias respecto a los ataques uno siente vergüenza creyendo que la gente lo van a identificar con aquellos. Gracias a Dios que el pueblo español ya está vacunado y maduro mucho, sabe diferenciar.

¿Han detectado algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No, en absoluto, prueba de ello es que tengo una tienda en el pueblo y no me afectado para nada en la venta esto.

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

no

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

No

¿Han tenido problemas o conflictos con españoles con la ocasión de actos terroristas?

No

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tarar el tema?

Si, justamente en el sermón del viernes siguiente hable como Imán sobre el tema aconsejando a los padres que controlen un poco a sus hijos en la calle con quien se juntan o vigilar sus conexiones en Internet etc., porque Internet es un arma con doble filo, tiene lo bueno y lo malo.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

no

Imam nº 9

Edad: 51 años

¿Pías de origen y procedencia (urbana o rural) si es de Marruecos especificar región? Bruy (Rural) Provincia de Settat

Profesión: ¿cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

La venta ambulante

Nacionalidad actual:

Doble Española y marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria porque países o ciudades ha pasado?

España, Sevilla, Cáceres y Almendralejo

¿En qué año llego a Extremadura?

1990

¿En año llego al pueblo o la ciudad donde reside?

1998

Nivel de estudios:

universitarias

¿En que país has estudiado en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

En Marruecos Autodidacta, todo lo he aprendido en mi familia y mi entorno

¿En que ciudades o países ha ejercido de Imán?

No soy Imán de formación, pero por falta de Imán oficial me encargo de guiar a los fieles solo en Almendralejo

¿Ejerce de Imán como profesional o voluntario?

Voluntario

¿En caso de que no haya un imán oficial a qué achacaría que no lo haya?

Falta de recursos económicos

Junta directiva

Falta de implicación de la Comisión Islámica de España

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

Antes de todo hemos de reconocer, es de sobra sabido en todo el mundo árabe musulmán, que cada vez que se reunía un grupo 12 o 13 de marroquíes empiezan a rezar juntos en una casa. Esto fue antes de la legalización de las mezquitas por el terrorismo. Aquí se juntaban en un local y el que más formación tenga solía guiar al resto (Imán). Poco a poco empezaron a construir mezquitas debido al asentamiento de la población con sus familias. Creo la falta de Imanes oficiales se achacaría a la escasez de recursos económicos de las familias que no pueden mantener o sostener los pagos al Imán durante mucho tiempo. Esto es muy difícil.

Si, totalmente Depende, yo, soy de aquellos que opinan que el Imán debe de cobrar bien, porque cuanto más cobra más rinde.

¿En el caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

Menos de 400

400/600

600/800

Más de 800

En nuestro caso, cobro solamente 400€ pero me busco la vida haciendo otras cosas como sustituir a otros Imanes en otras mezquitas o celebrar "bautizos" (akika) o matrimonios etc.

¿Si no cobras cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Un Imán debe de cobrar como mínimo 1000€, 300€ de alquiler, 500€ de comida más los gastos del coche además de que tiene que ahorrar para mandar al país. 1.000€

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

Conflictos de procedencia

-obsesión por el protagonismo de algunos

-La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Mira hermano, el Imán debe de aguantar mucho, tener mucha paciencia. Es como si fuera toalla en la cual todo el mundo se limpia las manos. Tiene que aguantar las críticas, los comentarios etc.

Si, Existe No Si, este problema lo tuvimos antes, pero yo personalmente se les paró los pies prohibiendo cualquier injerencia en los asuntos del Imán por parte de estas personas. Motivo por lo cual se separaron de nuestra mezquita y montaron sus propias mezquitas. Si hubiéramos dejado a esta gente hacer lo que les da la gana nos convirtieran a mujeres. Aquí hay democracia, porque el origen de la democracia reside en la mezquita.

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o los veteranos?

En la mayoría de los casos con los veteranos o los mayores, porque el Imán en una mezquita igual que la nuestra debe de dominar de las escuelas jurídicas. Ello, debido a la diversidad de las nacionalidades de los fieles. Por ejemplo, nosotros seguimos al Imán "Malik", pero otros siguen a otras escuelas jurídicas u otros Imanes como "shafii" o "Hhanbali" etc. porque tenemos a Paquistaníes, argelinos, Subsaharianos etc. El Imán de aquí debe de satisfacer a todos. En cuanto a los jóvenes ya no tenemos juventud, la hemos perdido, se la llevado la droga. Ahora hemos empezado a sembrar el futuro educando y enseñando a niños el Corán y la religión en general.

¿Cuál sería su papel ideal como Imán?

Un Imán debe de ser ejemplar, amable y no severo y riguroso. Gracias a dios nos sentimos afortunados de tener a Imanes gozando de estas características porque como bien sabes ya no existen en la zona Imanes en condiciones.

¿Cree que lo está cumpliendo?

Creo que si

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

vivienda propia

Tiene alguna relación con:

La sociedad local en general

Los vecinos no musulmanes

Las autoridades e instituciones

La sociedad civil

En general si, nuestra relación está basada en el respeto mutuo. Cada uno en su sitio y su mundo y está. Intentamos dar lecciones a los demás en el respecto y el buen trato, o sea dar una buena imagen del musulmán para poder ganar o llevar a varios cristianos a convertirse al islam. Efectivamente, muchos españoles se convirtieron al islam por este motivo. Normal Con el Ayto. muy poca, fuimos una o dos veces por un asunto del terreno de la mezquita a hablar con un Concejal. Creo que la culpa la tenemos nosotros por no tomar iniciativas al respecto. Con el resto de las Instituciones nos tratan bien. A veces surge algún caso de racismo, pero hay que reconocer que siempre suele ser de nuestra culpa. No, no existe ninguna colaboración puesto que la gente es analfabeta, las

mayorías del colectivo vino aquí a trabajar y nada más que trabajar para ganarse la vida. No existe

Ninguna relación, aunque a veces quisiéramos hacer algo con ellos, pero la gente no te anima, siempre te pone trabas o te critica, lo considera como si fuera dolor de cabeza. Es cuestión de mentalidad, y de nivel de estudios, tenemos a más de 400 personas sin ningún estudio. Si tuviésemos una élite de personas con formación haríamos muchas cosas al respecto.

Cuál es su relación con otras confesiones anotar detalles para cada una

Católica

no

Evangélica

No

Judía

No

Otros

no

¿Se siente integrado en el entorno cristiano?

Si, como que no si llevamos 30 años viviendo con ellos. ¿La integración se nos impone, estamos obligados a integrarse si no que hacemos? Nuestro destino es así.

¿Cuál es su percepción respecto la sociedad de acogida?

En principio de la llegada sí que nos chocaba algunas cosas, ahora ya no estamos acostumbrados a su modo de vida Son 30 años de residencia en España. En cuanto a nuestros hijos ya se consideran españoles porque han nacido aquí. Mi hija ya tiene 18 años, está en el bachillerato, pero gracias a dios practica la religión y respeta nuestros valores, ello debido a nuestro papel como padres y la enseñanza del Imán.

¿Se considera libre en el ejercicio de su profesión o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

No, como he explicado arriba

¿Cuál es tu nivel de perfeccionamiento del castellano?

No lo entiendo

Lo entiendo

Lo entiendo y lo hablo

Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

Bueno

¿Ha hecho algún curso de lengua española?

No

¿En caso de que no haya hecho cursos por qué?

No tengo respuesta, claramente por dejadez de mi parte y la falta de animación por parte del colectivo. Ahora estoy pensando retomar mis estudios en la Facultad y me gustaría preguntarte al respecto.

¿Ante la falta de dominación del idioma como comunicaría si fuera el caso con musulmanes de otras nacionalidades como los asiáticos y los subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes, ramadán y las fiestas?

Si esto es un hándicap a la hora de comunicarse con ellos. Lo que hacemos es quedarse con estos colectivos entre Al Maghrib (cuarta oración) y Al Ichae (el último rezo) en la mezquita para explicarles lo que se dijo en el Sermón del viernes y demás temas.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

Normal, en el caso si una mujer quisiera hacer alguna consulta la hace a través de la esposa del Imán que la hace llegar a su marido.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que mezquitas de Talayuela, Navalmoral y Almendralejo etc. son ya propiedad de la comunidad?

Lo primero hemos de saber que esto debido a la propia naturaleza del islam que expande rápidamente donde fuera. Segundo por el aumento de la población, por ejemplo, un pueblo como Torremejía no había nadie, ahora ya son 11 familias y ya tienen una mezquita por el asentamiento de la gente.

¿Le han afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Si, ha sido un gran escándalo para nosotros. Nos impuso incómodos ante la gente porque todo el mundo nos conoce. Nos habíamos quedado sin palabra.

¿Le ha afectado el tiramiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Positivo, porque ya han empezado a distinguir entre el terrorista y el buen musulmán difundiendo charlas, tertulias etc. Además, el pueblo español ya ha llegado a un grado de madurez muy avanzado al respecto.

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No, te digo una cosa, yo alucino y me extraña mucho después de lo que paso la gente sigue saludándonos.

¿Han detectado algunas pintadas o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

Si, hubo pintadas en las paredes de la mezquita insultando al profeta "Mahoma cerdo" etc. pero son gente de fuera que pertenecen a un partido anti islam no sé cómo se llama, lo han repetido dos veces los viernes. Se presentó la policía y han hecho su trabajo y está, la gente del pueblo nunca.

¿Ha tenido algún problema alguna vez con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

No

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

no

¿Ha realizado algún a actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Si en la mezquita, pero no hacía falta decir nada a la gente porque todo el mundo sabe lo que hay, o sea que nosotros no tenemos nada que ver con esta gentuza, esto es aplicable a todos los musulmanes de Extremadura. Lamento no poder organizar una manifestación por la ocasión con el Alcalde delante del Ayto. pro por desgracias estuve de vacaciones en Marruecos.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

no

Imam nº 10

Edad: 46 años

País de origen y procedencia (urbana o rural si es de Marruecos especificar región): Urbana (Urda)

Profesión cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

Comercio, agricultura, transporte (camionero)

L nacionalidad actual. Marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado?

España (Talayuela)

¿En qué año llego a Extremadura?

1998

¿En qué año llego al pueblo o la ciudad donde reside actualmente?

1998

Nivel de estudios:

secundaria

¿En que país ha estudiado, en el país de origen en España u otro país?

En Marruecos, en España he hecho cursos de formación

¿Tiene formación religiosa?

Si, de niño mi padre me llevo a la escuela coránica de un jeque que se llama "Al Baraka" de Tetuán, de la mano de este Imán aprendí el Corán y la religión. Este Imán luego fue Imán de la mezquita de Róterdam en Holanda y M30 de Madrid. Luego me fui a Kenitra para completar mi formación en la Sharia de la mano del Imán "Ridi"

¿En caso que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

En Marruecos, el objetivo era para formarme en la Sariá y el islam en general

¿En que otras ciudades o países ha ejercido de Imán?

En Ávila, Madrid y Talayuela

¿Ejerce la imama como profesional o voluntario?

Voluntario

¿En caso en que no haya un Imán oficial a que lo achacaría que no lo haya?

-Falta de recursos económicos

-la junta directiva de la mezquita

La falta de implicación de la Comisión Islámica de España

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

Lo achacaría a todos los factores que me has acabado de decir. Lo primero, lo achacaría a la Junta directiva que no ha podido seguir manteniendo al Imán contratado. En segundo lugar, el factor económico y en tercer lugar la Comisión Islámica en España que no ha llegado a organizar y ordenar mejor el islam en España. No hay ni control, ni subvenciones ni nada, no es igual que otros países como Bélgica, por ejemplo. En cuanto a las autoridades marroquíes ni hablar. si si si

si

¿En caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

Soy voluntario

¿Si no cobras cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Menos de 400

400/600

600/800

Más de 800

Esto depende del calibre y la formación del Imán, por ejemplo, había Imanes que pasaron por nuestra mezquita que llegaron a cobrar 1200€, me refiero a un Imán egipcio, el jeque Shamkari, que era doctor en la sharia. También otro con buena formación, cobraba 1000€. Resumiendo, te puedo decir que el mercado de la imamat es muy diverso, en general un Imán debe de cobrar entre 800 y 1000€.

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

-Conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

-La obsesión por el protagonismo de algunos

-la influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Si, entre los marroquíes existe este tipo de conflictos tribales. En cuanto a la influencia de los que más aportan no, porque en nuestra mezquita lo primero que comentamos al Imán es tener contacto y coordinación solo y únicamente con la Junta directiva de la mezquita y nadie más, además de tratar a los fieles por igual. Te lo digo porque a veces el Imán suele formar de seguidores como un "pequeña piña o lobby" para presionar a la Junta directiva, y se le olvida que la Junta es el único órgano que le puede cesar o continuar. si no no

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o con los veteranos?

Más bien con los mayores que suelen entrar en polémicas estériles con el Imán llevándole la contraria sin conocimiento. En cuanto a los jóvenes, al contrario, se conectan muy bien con el Imán siempre que sea con buena formación.

¿Cuál sería su papel ideal como Imán?

Lo primero tener una formación sólida en islam. La mayoría de los Imanes aquí en España son voluntarios y suelen saber el Corán de memoria, pero carecen de formación en la sharia y "el fikh" o la doctrina del islam. Segundo, debe de conocer y dominar bien las 4 escuelas jurídicas del islam y no conformarse con la "Maliki" porque en el extranjero cada uno cree en tal o cual escuela, si no va a tener problemas.

¿Cree que lo está cumpliendo?

Lo intento

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

Vivienda propia

Tiene alguna relación con:

-La sociedad local en general

-los vecinos no musulmanes

-las autoridades e instituciones

-la sociedad civil

¿En qué consiste?

Esto depende de la cultura y la dominación del idioma de cada Imán. Debe estar abierto a la sociedad. El Imán debe de defender la buena convivencia enseñando una buena imagen sobre el islam a través del trato y la educación con la gente en general. Me acuerdo que el Imán egipcio que fue Imán una temporada aquí era el único que supo hacerlo. Muchas veces preparaba comida o pasteles y se lo regalaba a los vecinos entregándola a sus casas. Ello, tuvo un buen efecto en acercamiento y la convivencia. Yo, intento imitarle.

Buena Si, por mi parte intento trabajar el tema de la sensibilización sobre todo en los colegios, por ejemplo, ahora en Ramadán visito los centros para explicar a los maestros en que consiste Ramadán, que no es obligatorio a los niños hasta que lleguen a la pubertad, que un alumno no puede ayunar si está enfermo o tiene que tomar medicamentos etc. Últimamente tuve un caso de un alumno que no quería tomar medicina por el Ramadán, me llamaron y fui a convencerle que la salud es primordial y por lo tanto Alá tolera casos como lo suyo. Con el Ayto. tenemos buena coordinación y colaboración, por ejemplo, en cada Ramadán celebramos las puertas abiertas e invitamos al Alcalde y demás autoridades. Si, solemos celebrar todos los años actividades conjuntas con todas las asociaciones del pueblo, pero hay que intensificar más este tipo de actividades, nos queda mucho por hacer. lo he explicado arriba

. Cuál es su relación con las otras confesiones ¿anotar detalles

No, ninguna colaboración o relación ni por nuestra parte ni por la suya, cada uno está ensimismado en su mundo. Antes el Imán egipcio organizaba este tipo de encuentros religiosos, ahora ya no, pero lo vamos a intentar retomar. no no no existe no

¿Se siente bien integrado en el entorno cristiano?

Si, en mi caso me siento integrado pero la estancia fuera del pueblo en las temporadas como en Jaén etc. por un largo tiempo afecta a este proceso de integración, porque cada vez que volvamos al pueblo tenemos que empezar de Zero, como si fuera borrón y cuenta nueva

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

Hablo por mí, hemos de saber que cuando cada uno de nosotros piense inmigrar tiene que pensar también a qué sociedad va a inmigrar, sabemos que es un país no musulmán que tiene su cultura, costumbres, fiestas, religión diferente a las nuestras, con lo cual hemos de aceptar lo como tal conservando nuestra religión al mismo tiempo. El profeta y los musulmanes antiguamente convivieron con los cristianos y los judíos sin ningún tipo de rechazo. Sea como fuese esta sociedad no me va a permitir cambiar mi "mercancía por otra peor", esto depende también de la fe de cada cual. Te digo una verdad, conozco a gente que llevo de Marruecos con un modo de vida occidental y cambiaron totalmente su comportamiento, dejaron aquella vida y se convirtieron a buenos musulmanes.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

Si, se da a veces este caso en lo cual encontramos a gente que no sabe nada en el islam, miembros de la junta directiva, que intentan presionar o llevar la contraria al Imán.

¿Cuál es su nivel de perfeccionamiento del castellano?

No lo entiendo

Lo entiendo

Lo entiendo y lo hablo

Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

Bueno

¿Has hecho algún curso de lengua española?

Si, con varias entidades como Cepaim etc.

¿Ante la falta de dominio de la lengua como comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos o los subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes, el ramadán y las fiestas?

Nosotros en la mezquita de Talayuela el colectivo más número después de los marroquíes es el colectivo senegalés y otras 4 personas de los conversos. Los atendemos, pero de manera individualizada o personalizada. Antes, después de cada sermón del viernes escribíamos un resumen en un papel que lo leía un estudiante universitario. Tenemos también un problema con los mayores que no aceptan esto diciendo que el profeta no hacía este tipo de cosas. Hemos de hacer mucho esfuerzo al respecto.

¿Que tal su relación con las practicantes musulmanas?

Si, lo hacen o bien a través del esposo o el hijo o bien por medio de un papel. La suerte que tenemos nosotros en Talayuela es que tenemos a una hermana que suele organizar charlas sobre el islam entre mujeres. Esta mujer intermedia también entre el Imán y el colectivo femenino. Tenemos un grupo de mujeres muy activo y dinámico que ayuda a la mezquita por ejemplo vendiendo pasteles que preparan y el dinero lo ingresan en la caja de la mezquita. Esta iniciativa tuvo una oposición por parte de gente con mentalidad cerrada y machista diciendo que no había que aceptar dinero procedente de este tipo de fuentes. Esta gente no sabe el valor y la importancia de la mujer en la historia del islam.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden mezquitas sabiendo que la mezquita de Talayuela, Naval Moral, Almendralejo etc. son propiedad de la comunidad?

Lo chacarea al asentamiento de la población y la educación espiritual de los hijos además de antes había que viajar a otro pueblo el más cercano para asistir a la misa del viernes, pero hay mezquitas como las de Rosalejo, losar de la vera etc. que abrieron una mezquita sin tener las condiciones adecuadas para ello. O sea, sin Imán sin gente con un mínimo de formación en el islam. Esta gente no se practica el islam adaptado al contexto cultural inmigraría sino siguen practicando el islam algo marroquí. Quizás podrían enseñar el Islam Saudí aquí en España. Otro factor es el tribal, o sea la competencia entre las tribus, cada tribu quiere abrir su propia mezquita como signo de orgullo ante la otra tribu.

¿Le ha afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Nadie le gusta esto, el islam no incita al terrorismo, hay un versículo que dice "aquel que mata un alma como si hubiera matado a toda la humanidad". Una de las causas de este mal consiste en la mal interpretación del islam basada en fuentes sacadas de Internet. Nosotros hemos venido aquí por un contrato y tenemos una tarjeta de residencia que nos garantiza nuestra seguridad en este país. Con este tipo de atentados traicionamos o violamos este contrato.

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

.....

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No, gracias a dios, todo el mundo nos conoce. Hemos salido en manifestaciones en Talayuela protestando contra estos crímenes. Lo que a mí me duele y lamento mucho es que en lugar de que los Imanes de toda la región salgan en una marcha colectiva, se quedan en sus mezquitas o casa bajo la excusa de que les van a expulsar. Hay miedo y falta de consciencia cívica. ¿Porque el pueblo español sale en protesta cada vez que pase algo a un musulmán?

Aquí no, pero he vivido episodios de rechazo. Una vez estuve de viaje a Toledo, me pare para echar gasolina y un español me soltó la famosa frase "vete a tu país"

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

Si, hubo algo de este tipo, pintadas en la mezquita, pero sin importancia, se presentó la policía apuntaron lo que tenían que apuntar y esta.

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

Muchas veces, en casos de conflicto entre parejas y también en caso de varios jóvenes, pero a veces te decepcionan porque vuelven a cometer los mismos errores.

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

no Si, Si en los medios de comunicación y en la mezquita también charlas con los jóvenes, pero todo el mundo sabe que es el verdadero islam y que estos hechos son aislados.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

No

Imam nº 11

Edad: 42 AÑOS

País de origen y procedencia (¿urbano o rural si es de Marruecos? Taourirt (rural) Marruecos

¿Profesión cuales las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

Agricultura, El Matadero en España, no he trabajado nunca en Marruecos

¿Nacionalidad actual? Marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado?

Estuve en Francia, Holanda, Alemania, Bangladesh y Bélgica. En cuanto a España estuve en Murcia donde llegué de manera ilegal y Cáceres

¿En año llego a Extremadura?

1998

¿En que año llego al pueblo o la ciudad donde vive actualmente?

2005

¿Nivel de estudios?

Escuela coránica

¿En que ápicos ha estudiado en el país de origen en España u otro país?

En Marruecos

¿Tiene formación religiosa?

Si

¿En caso que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

14 años por ser Imán y cura "Fakih"

¿En que países o ciudades ha ejercido de Imán?

En Murcia, Saucedilla, Casatejada, Navalmoral etc.

¿Ejerce la imama como profesional o voluntario?

Voluntario

¿En caso en que no haya un imán oficial a que achacaría que no lo haya?

-Falta de recursos económicos

-la junta directiva de la mezquita

La falta de implicación de la CIE

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

Todos los factores que vienen a continuación existen e influyen. No es fácil encontrar un Imán fácilmente en la zona. Aquí en Extremadura cualquiera puede hacer de Imán. El verdadero Imán es otra cosa. si si si si

¿Si no cobras cuanto cree que debería cobrar como profesional?

-Menos de 400

400/600

600/800

Más de 800

No cobro nada Antes de todo, hemos de decir que la condición económica de los Imanes en Extremadura es humillante, ahora en plenos Ramadán la mayoría cobran por este mes solamente de todo el año entre 300 y 400€, fuera de ramadán cobran 150 y 200€ y conozco a varios que cobran esta

cantidad durante todo el año. Un Imán debe de cobrar para vivir decentemente entre 1200 y 1500 € o más para poder dedicarse completamente a su tarea. En cuanto a quien cobra 200€ pues lógicamente tiene que buscar otra fuente u otro trabajo fuera de la mezquita para poder subsistir, por lo cual va a dejar de dedicarse a la función de Imán.

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

-conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

-la obsesión por el protagonismo de algunos

-la influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

si, con los marroquíes, aunque existe el factor tribal pero cada vez menos porque la inmigración unifica a la gente. Este factor se nota y mucho en Almendralejo y Don Benito. Me invitaron una vez a hacer de Imán, pero rechace la oferta por este tipo de problemas. Otra prueba más de ello, es que he sido testigo, cuando fui con un grupo de hermanos para recaudar dinero para construir una mezquita, sobre un hecho en lo cual el imán de la mezquita de Don Benito en el Sermón del viernes comento algo respecto a la ciudad de Tetuán en Marruecos. Por casualidad estuvo un fiel de origen Tetuaní que se levantó enfadado protestando contra el comentario del Imán respecto a su ciudad insultándole. El Imán intento explicarle que no era su intención criticar a los Tetuanés, pero en vano hasta que se levantó uno de los fieles y le pego en defensa del Imán. Esto un ejemplo del factor del regionalismo o tribal. Si, los hay, existe en Navalmoral, Almendralejo y Don Benito. En cuanto a los pequeños pueblos se nota menos. Ello, se explica por la ignorancia y el analfabetismo y la falta de consciencia que es ser musulmán. no no, toda paga o aporta igual. Aquí en saucedilla dominan 3 tribus, Beni Chbel, Mhaya y Ulad Sidi Ali. Cada uno aporta 5 o 10€, en el mes sagrado (ramadán), a pesar de la pequeña cantidad se pelean entre ellos porque fulano ha aportado menos que mengano.

¿Encuentra problemas con los jóvenes o los veteranos?

En general no tenemos problemas. En cuanto a los jóvenes son pocos, la mayoría se la llevado la droga.

¿Cuál sería el papel ideal del Imán?

Debe de ser ejemplar, que enseñe el islam en su versión original, sano, refleje buena imagen y coherente, además de dominar el Corán y la tradición. También defender los jóvenes musulmanes de la influencia de aquellos grupos (Hijra y Tabligh) (emigración y predicación) que llevan a los chicos en un giro por las mezquitas de España y le inculcan ideas extrañas al islam. Yo, personalmente no les dejo pasar ni una noche en la mezquita.

¿Cree que lo está cumpliendo?

Creo que si

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

vivienda propia

Tiene alguna relación con:

-la sociedad local en general

-los vecinos no musulmanes

-las autoridades e instituciones

-la sociedad civil

¿En qué consiste?

Sí, claro si, por supuesto Si Muy buena, creo que el acto de Saucedilla es la mejor de toda Extremadura porque nos tratan muy bien, no es como el anterior que era muy malo. Al contrario, el actual Alcalde trata a todo el mundo por igual, ofrece trabajo a los marroquíes igual que los españoles a pesar de la protesta de algunos autóctonos.

Cuál es su relación con otras confesiones ¿anotar detalles

-católica

Evangélica

-judía

Otros

No, nada Ninguna no no no

¿Se siente bien integrado en el entorno cristiano?

Si, perfectamente

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

Llegue en 1998 a España, entonces hubo imitación dentro del colectivo al modo de vida occidental, ahora con la reagrupación familiar la gente ha cambiado a mejor, o sea respetuosa con la religión. Creo que a fuerza de relacionarse con nosotros los españoles del pueblo han aprendido nuestras costumbres y valores, o sea ya no se besan o se tocan ante nosotros como antes o nuestras familias En general he de respetar las normas de esta sociedad. A cada uno su religión a cada uno sus valores. Creo sinceramente, que, si fuera la situación a revés, o sea si fueran ellos inmigrantes en nuestro país no los trataríamos como nos tratan aquí.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

Si, existe. Actualmente soy Imán y presidente de la Junta directiva de la mezquita, estoy buscando la manera adecuada para dejar el cargo por las presiones.

Cual su nivel de perfeccionamiento del castellano

-No lo entiendo

Lo entiendo

Lo entiendo y lo hablo

Lo entiendo, lo hablo y lo escribo

regular

¿Ha hecho algún curso de lengua española?

no

¿En caso de que no haya hecho cursos por qué?

No hay recursos formativos en el pueblo

¿Ante la falta de dominio de la lengua española como se comunicaría con musulmanes de otras nacionalidades como los asiáticos y los subsaharianos?

No tenemos más nacionalidades, solamente la marroquí

¿Qué tal su relación con las musulmanas practicantes?

A través de un papel, o el esposo. Nosotros aquí en el pueblo como si fuéramos una familia unida. Intercambiamos de visitas de manera frecuente. Si la consulta de la mujer es normal la podemos tratar con la mujer delante de su esposo, si es una pregunta incomoda e íntima se lo consulta a través del marido. Yo, como te aclare al principio conozco el Corán de memoria, soy portador del libro de Alá, pero no tengo formación exhaustiva en la Sharia, con lo cual no puedo contestar a todas las consultas.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que mezquitas como las de Talayuela, Navalmoral, Almendralejo etc. son propiedad de la comunidad?

Lo achacaría al asentamiento de las familias y el papel de la mezquita en la vida del marroquí sobre todo en el extranjero, además del factor tribal o los celos y sensibilidad entre los grupos de procedencia tribal diferente. O sea que cada grupo quiere tener su propia mezquita como signo de orgullo etc.

¿Le han afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Si, había gente que cambiaron de mirada y trato. Esta gente suele ser racista o xenófoba, el terrorismo fue como un agravante más a la situación. Me acuerdo cuando ocurrió esto me pararon la guardia civil en la carretera y me preguntaron sobre mi actitud respecto a los hechos, empiezo a hablar de Siria, Iraq, Daesh etc. Por mi parte explico al agente el tema intentando ubicarle en el contexto diciendo que aquellos terroristas no estaban drogados con sustancia normal sino peor, con ideas y ocurrencias peligrosas que les dejaban matar sin pensar. ¿Añade, si usted vio las imágenes de Daesh

degollando a periodistas extranjeros de aquella manera tan salvaje, le pareció normal que un ser humano pudiera matar a otro ser humano de esta manera? aunque fueras animal te daría pena matarlo y peor aún matarlo así. Cuando vi aquello me puse enfermo.

Me tratan muy bien como aquí, la Educación, la Sanidad, el respeto etc., entonces porque tenemos que cometer estas barbaridades. Creo, que los españoles, que son cristianos, se portan y aplican los valores del islam mucho mejor que los musulmanes mismos, les falta solo pronunciar "la shahada". Al final de la charla me dio razón y está.

¿Le han afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Claro que si

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

En general no

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

no

¿Ha tenido alguna vez problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No.

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con comunidades cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Sí, claro. Hemos aclarado a los fieles que nuestra religión es pacífica y misericordiosa etc. Nos dirigimos sobre todo a la juventud que ya se la llevo el modo de vida de este país, la droga etc. Es otra generación que los padres. Aquí en Extremadura existen más de 14 pueblos cuyos jóvenes se dedican a la droga y el alcohol. O sea ya los hemos perdido. **la han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?**

no

Imam nº 13

Edad: 39 años

País de origen y procedencia (urbana o rural si es de Marruecos especificar región):

Taourirt (rural) Marruecos

¿Profesión cuales las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

Agricultura

Nacionalidad:

Doble

Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado ¿

España, Castilla León y Murcia

¿En qué año llego a Extremadura?

1999

¿En qué año llego al pueblo o la ciudad donde vive actualmente?

2014

Nivel de estudios:

Escuela coránica

¿En que país ha estudiado el país de origen o, en España u otro país?

Marruecos

Tiene formación religiosa?:

Si

¿En caso de que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

Formación cura (fakih) durante 8 años

¿En que otras ciudades o países ha ejercido de Imán?

En Marruecos, Jarráís de la Vera,

Ejerce el imama como profesional o voluntario

Voluntario

¿En el caso de no haya imanes oficiales a que lo achacaría?

-Falta de recursos económicos

La junta directiva de la mezquita

La falta de implicación de CIE

La falta de implicación de implicación de las autoridades marroquíes

Existen Imanes oficiales, pero sin derechos. El nombramiento de los imanes creo que corresponde a los Estados Marroquí y español si si si si, al contrario de Egipto que envía a los Imanes desde el país de origen. nada

¿Si no cobra cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Menos de 400

400/600

600/800

Más de 800

lo que cobra un trabajador español. Entre 800 y 1000€. Algunos Imanes han cobrado hasta 3000 € como el Imán egipcio de Talayuela que cobraba 1200€ de la comunidad, más las clases de religión a adultos 50€ por cabeza/mes (10 adultos) y los niños (40 niños) 5€ etc. etc.

¿Que dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

Conflictos de procedencia regional o tribal del país de origen

La obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Esto no existe en Jaraíz, El factor tribal existe, pero en menor medida. Aquí como si fuéramos una familia, hay respeto y cada uno respeta las competencias del otro. si no No existe

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o los veteranos?

No tenemos problemas en general. Los jóvenes que suelen asistir a la mezquita tienen buena educación, los que no asisten, se dedican a la mala vida (droga etc.) están lejos de nuestro mundo, allá ellos.

¿Cuál sería el papel ideal de un Imam n°?

Comprometido, educado, respeta los valores del islam, no engañar a la gente con las falsas ideas que no tienen nada que ver con el islam. No debe de ser riguroso, o sea moderado.

¿Cree que lo está cumpliendo?

Creo que si

¿Vive en la mezquita o tiene vivienda propia?

Vivienda propia

Tiene alguna relación con:

-la sociedad local en general

-los vecinos no musulmanes

-las autoridades e instituciones

La sociedad civil

Para mi tanto el español como el musulmán son iguales. Hemos de ceder y respetar las normas y Leyes de esta sociedad porque nosotros que hemos venido aquí y nos tratan muy bien hasta en los asuntos religiosos gozamos de libertades amplias más que nuestro país de origen. Muy buena

Muy buena, esto se nota en el trato y la realidad diaria. Todavía estamos lejos de que haya relación de cooperación o colaboración con asociaciones. Necesitamos una nueva generación culta que pueda montar los puentes con la sociedad civil. Lo he explicado arriba

¿Cuál es su relación con las otras confesiones anota detalles?

-católica

-Evangélica

Judía

Otras

No, solo algunas personas que vienen a la mezquita para charlar conmigo dentro del respeto. Esto es bueno porque quizá este cristiano se convierte al islam, no sabemos. casos aislados no
no no

¿Se siente bien integrado en el entorno cristiano?

No tengo problema de integración en esta sociedad.

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

No he notado la diferencia entre Marruecos y España en muchos aspectos, con lo cual no me ha chocado nada en esta sociedad, tenemos la prostitución, el alcohol, los gays etc. En Oujda por ejemplo hay más de 6 Bares. Si esta es la realidad en mi país porque tengo que criticar a la sociedad de acogida. La persona conservadora va a seguir siendo conservadora (no bebe alcohol, religiosa etc.) vaya donde vaya, sea en Marruecos o en España.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por los que más aportan al fondo de la mezquita?

No, desde el principio hemos marcado las fronteras y las competencias de cada uno. Llevo casi 5 años en esta mezquita sin ningún problema de este tipo.

Cuál es tu nivel del perfeccionamiento del castellano

-No lo entiendo

Lo entiendo y lo hablo

Leo entiendo, lo hablo y lo escribo

regular

¿Ha hecho algún curso de castellano?

No,

¿Si no lo haya hecho por qué?

Falta de tiempo, a veces el horario de los cursos coincide con el trabajo. El año pasado me matricule en un curso, pero me matricularon con alumnos de muy bajo nivel, totalmente analfabetos. A la hora de comentar esto a la maestra para meterme con otro grupo con mejor nivel, porque tengo todos los tipos de carnet de conducir, me dijo que no había.

¿Ante la falta de dominio de la lengua como se comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos o los subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes, ramadán y las fiestas?

No tenemos fieles de este perfil o de otras nacionalidades. Solamente teníamos el caso de un español con su hijo que venía a la misa del viernes. Le propuse explicarles lo que se decía en el sermón individualmente o desde el "Minbar" (la tribuna) me dijo que no, que no me molestara.

¿Qué tal su relación con las musulmanas practicantes?

Me dirijo a las musulmanas como a todo el mundo en la oración, aunque ellas se sientan en la parte de arriba de la mezquita. En el Corán uno puede destacar que Alá se dirige a los musulmanes como "gente" en general y no como musulmanas y musulmanes. Esto lo aplico en el sermón del viernes, así hablo, en ramadán y los viernes, públicamente de la menstruación, el embarazo etc., así explico a las mujeres lo que dice el islam al respecto y de esta manera ahorra sus preguntas. En caso si hubiera otras preguntas íntimas se las envían por el marido o bien a través de mi esposa.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, Naval Moral, Almendralejo etc. y otras son propiedad de la comunidad?

Se explica antes de todo por el sentimiento religioso de la gente, el asentamiento de la población, antes la gente no compraba casas ahora si, además de la reagrupación familiar. Este asentamiento ha ido de la mano con la construcción de las mezquitas. Antes de la crisis de 2007 la gente no

tenía tiempo para pensar en la vida del colectivo porque estaba ocupada por el trabajo. Ahora estando en el paro de larga duración ya empezó a pensar en las necesidades y prioridades que faltaban.

¿Le ha afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Sí, pero a decir verdad los vecinos que nos conocen desde el principio no cambiaron de comportamiento ni mirada porque saben de sobra que somos gente trabajadora de sol a sol, que vino aquí a buscarse la vida y no para provocar este tipo de actos. Terroristas. Hay otro tipo de vecino que es racista o xenófoba que nos odia sea con terrorismo o sin terrorismo. Existe otro tipo indiferente totalmente.

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Claro que sí.

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

Lo he explicado anteriormente

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No, en absoluto. Hemos hecho una sentada a la puerta del Ayto. con el Alcalde manifestando nuestra indignación respecto a los ataques. Lo hemos hecho no como puro gesto político sino porque nos salió del alma.

¿HA TENIDO ALGUNA VEZ PROBLEMAS CON LA POLICIA POR CUSA DE OTROS MUSULMANES DE LA COMUNIDAD?

No, pero una vez se presentó un agente de policía a hablar conmigo sobre los jóvenes que roban, me pidió el favor de hablar en la mezquita con los fieles para evitar este tipo de actos.

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Sí, les hemos dicho, en la misa de los viernes, que el terrorista no tiene ni nacionalidad ni color ni religión etc.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

no

Imam nº 14

Edad:40 años

País de origen y procedencia (urbana o rural si es de Marruecos especificar región)

TAOURIRT (RURAL) región de Ouxda

¿Profesión cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

Agricultura y en el Matadero

Nacionalidad: marroquí

Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado ¿

España, Saucedilla y Casatejada

¿En qué año llego a Extremadura?

2006

¿En qué año llego al pueblo o ciudad donde vive actualmente?

2011

Nivel de estudios:

No tengo estudios, solo el Corán en la escuela coránica

¿En que país has estudiado en el país de origen en España u otro país?

Marruecos

¿Tiene formación religiosa?

Un poco, pero he repetido no haber hecho el esfuerzo de estudiar más

¿En que otras ciudades o países ha ejercido de Imán?

Casatejada

¿Ejerce el Imam nº como profesional o voluntario?

Voluntario,

¿En caso en que no haya un imán oficial a que lo achacaría que no lo haya?

Falta de recursos económicos

La junta directiva de la mezquita

La falta de implicación de CIE

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

Todos estos factores existen Si, la mayoría de la gente aquí es pobre porque cobran solo el subsidio, con lo cual tienen dificultades para pagar al Imán Si SI SI

¿En caso que no sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

Menos de 400

400/600

&00/800

Más de 800

solo recibo una propina por dar clases a los niños, aquí y en otro pueblo cercano el sábado y el domingo. He de decirte que soy nuevo en esta mezquita, hubo otro durante 5 años y últimamente se marchó porque tuvo una oferta mejor de otra mezquita, motivo por lo cual los fieles me invitaron a ocupar el cargo. Levo solamente dos meses. No cobro

¿Si no cobra cuanto cree que debería cobrar como profesional?

1000 € por lo menos para poder dedicarme solo y únicamente a la mezquita. Hay otros que piden más

Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

Conflictos de procedencia regional o tribal

La obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

No, no tenemos este tipo de problemas porque somos pocos, gente del este, otros de oeste del país, pero hay buena sintonía entre nosotros, se puede hablar de 30 familias y la mezquita es muy pequeña. Todo en plan modesto No No No

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o los veteranos?

Llevo solo 2 meses ejerciendo como Imán y hasta ahora no tengo ningún problema con nadie

¿Cuál es el papel ideal del Imam nº?

Para mi tiene que impartir conferencias y charlas, conocedor de la sharia y educar a los niños, sobre todo

¿Cree que lo está cumpliendo?

Creo que si

¿Vive en la mezquita o tiene vivienda propia?

Vivienda propia

Tiene alguna relación con:

No, en absoluto No, mi vida se resume en el trabajo, la mezquita y mi casa NO

No, solo una vez que me acerque al Ayto. para solicitar una autorización, nada más

No, me invitaron una vez a llevar a los niños a una asociación y rechace la invitación

¿Cuál es su relación con las otras confesiones?

Católica

Evangélica

Judía

Otras

No las hay No la hay No No No No

¿Se siente integrado en el entorno cristiano?

Si Me siento bien aquí, que cada uno haga lo que quiera siempre dentro del respeto.

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

.....

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

No, en absoluto, además que no tenemos Junta ahora, los miembros se marcharon a otros sitios, nos hemos quedado solamente dos.

¿Cuál es su nivel de perfeccionamiento del castellano?

Mediocre, muy bajo

¿Has hecho cursos de castellano?

No

¿Por qué no lo has hecho?

Me llamaron a hacerlo porque estoy trabajando todo el año, no hay tiempo

¿Ante la falta de dominio de la lengua como se comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos y los subsaharianos sobre todo el sermón del viernes, ramadán y las fiestas?

No, no tenemos este problema, tenemos el caso de africano (Mali) casado con española que viene muy de vez en cuando.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

Ninguna, no hemos tenido casos de mujeres que quisieran consultar algo respecto al Islam etc.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, Naval Moral, Almendralejo etc. son propiedad de la comunidad?

Por el asentamiento de la gente, por ejemplo, en un pueblo de Malpartida de Plasencia había una familia y ahora son más. En lugar de desplazarse 12 Km hasta Plasencia ya habrán pensado abrir su propia mezquita en el pueblo.

¿Le han afectado personalmente los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

No estuve aquí como Imán, estuve trabajando en el matadero.

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Un poco

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No, en absoluto. Los trabajadores que trabajaban conmigo me preguntaban y yo intentaba explicarles de que iba el problema., de que el islam no tiene nada que ver con el terrorismo y está.

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No.

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

No, gracias a Dios no he llegado a tener contacto con la autoridad (el majzén) (aquí compara la autoridad española con la marroquí)

¿Han tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No

¿Ha realizado actividades de sensibilización con comunidades cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar del tema?

No, como te dije no estuve en la mezquita como Imán entonces.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

no

Imam nº 15

Edad: 35 años

País de origen y procedencia (urbana o rural si es de Marruecos especificar región)

Taurirt (rural) zona oeste de Marruecos

¿Profesión cuales las profesiones que ha ejercido en su vida y dónde fue?

Comercio y agricultura

Nacionalidad: marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado?

España, Logroño y Rosalejo

¿En qué año llego a Extremadura?

2004

¿En qué año llego a la ciudad o pueblo de residencia actual?

2004

Nivel de estudios:

Escuela coránica

¿En que país ha estudiado en el país de origen en España u otro país?

En el país de origen

¿Tiene formación religiosa?

Si

¿En caso de que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

En Marruecos duro 7 años para sacerdote

¿En que países o ciudades ha ejercido de Imán?

Rosalejo

¿Ejerce el Imama como profesional o voluntario?

Voluntario

¿En el caso en que no haya un Imán oficial a que achacaría que no lo haya?

La falta de recursos económicos

La junta directiva de la mezquita

La falta de la implicación de la CIE

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

Lo achacaría a todos los factores que acabas de nombrar, sobre todo los factores 1, 3 y 4 SI

No Si, por supuesto Si, también

¿En caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

No, no soy profesional

¿Si no cobras cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Más de 1000€

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

Conflictos de procedencia regional o tribal

La obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Nosotros, las familias que viven en Rosalejo, somos pocos, así no tenemos problemas de este tipo.

Los hay, pero no se notan tanto.

No

No, aquí todo el mundo aporta la misma cantidad como cuota mensual. Yo como soy voluntario nadie me exige nada.

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o con los veteranos?

Son todos iguales, no tenemos problemas con ninguna generación.

¿Cuál sería su papel ideal como Imán?

Debe de ser ejemplar, amable, con buena formación en la sariá.

¿Cree que lo está cumpliendo?

Creo que si

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

Vivienda propia

Tiene relación con:

La sociedad local en general

Los vecinos no musulmanes

Las autoridades e instituciones

La sociedad civil

¿En qué consiste?

Sí, pero la mínima Si, sobre todo los vecinos del barrio, nos saludamos.

¿Cuál es su relación con las otras confesiones? Anotar detalles

Católica

Evangélica

Judía

Otras

Buena, aunque no hay una relación estrecha. No, en absoluto Lo he explicado arriba, no tengo nada que añadir Ninguna No No No existe No

¿Se siente bien integrado en el entorno cristiano?

sí, creo que estoy cómodo en esta sociedad

¿Cuál es su percepción respecto a la sociedad de acogida?

Buena, normal. Hemos de saber una cosa es que nosotros que hemos emigrado a esta sociedad, con lo cual hemos de respetar sus costumbres, religión y normas. A nosotros nos tratan muy bien en temas como la salud, la Ley y los derechos, la Educación etc.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

No, para nada

¿Cuál es su nivel de perfeccionamiento de castellano?

Mediocre

¿Has hecho algún curso de lengua?

No

¿En caso de no lo haya hecho por qué?

No tengo tiempo por el tema del trabajo y hay algo de pereza también, hemos de reconocerlo también.

¿Ante la falta de dominio de la lengua como se comunicaría con musulmanes de otra nacionalidad como los asiáticos y los subsaharianos en los viernes, ramadán y las fiestas?

No tenemos este problema gracias a dios. Somos todos marroquíes por lo cual comunicamos en árabe o el dialecto marroquí.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

Normal. A decir verdad, no tengo contacto con ellas.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren o se compren mezquitas sabiendo que las de Talayuela, navalmoral y Almendralejo etc. son propiedad de la comunidad?

Lo achacaría más bien al asentamiento de la gente por la reagrupación familiar, así por motivos tribales, o sea que cada grupo de la misma procedencia tribal o geográfica quiere montar su propia Mezquita como símbolo de orgullo y ostensión

¿Le ha afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Si, a nivel personal y mucho, aunque no hemos sufrido aquí ninguna represalia por parte de los vecinos porque nos conocen desde hace mucho tiempo. La gente no es tonta, saben distinguir entre el terrorista y el buen musulmán. Saben que somos musulmanes pacíficos que tenemos nuestra limitada, o sea del trabajo de sol a sol, casa y la mezquita.

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Si, había de todo

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No, en absoluto

¿Ha detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No

¿Ha tenido algún problema con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

Yo, personalmente no

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Claro lo hemos hablado en su momento y lo hablamos dentro de los temas que abordamos en el sermón del viernes

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

no

Imam nº 16

Edad: 42 años

País de origen y procedencia Urbana o rural si es de Marruecos especificar región)

Bou arfa (rural, la zona este de Marruecos)

¿Profesión cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

Comercio, agricultura y otros oficios

Nacionalidad:

Marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado?

España, Barquía de los pinares, Rosalejo y Navalmoral de la Mata.

¿En qué año llego a Extremadura?

2010

¿En qué año llego a la ciudad o el pueblo donde reside actualmente?

2011

Nivel de estudios:

Universitario

¿En que país has estudiado? ¿En el país de origen en España u otro país?

En Marruecos Estudios Islámicos e Historia en Marruecos

¿Tiene formación religiosa?

sí, mi especialidad es las ciencias de la sariá

¿En caso que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

En Marruecos, durante 4 años

¿En que otras ciudades o países ha ejercido como Imán?

En Barquía, Rosalejo y Navalmoral

¿Ejerce la imama como profesional o como voluntario?

solamente Voluntario, a veces me ayudan con una ayuda para pagar el alquiler etc.

¿En caso en que no haya un imán oficial a que achacaría que no lo haya?

La falta de recursos económicos

La junta directiva de la mezquita

La falta de implicación de la CIE

La Falta de implicación de las autoridades marroquíes

Más bien por la falta de recursos económicos, pero te voy a confesar mi posicionamiento al respecto, yo prefiero trabajar y no vivir de una paga de la Mezquita porque nosotros hemos salido de nuestro país para buscarse la vida, o sea que somos inmigrantes económicos antes de todo. En mi

caso tengo una carga familiar muy grande, hermanos pequeños, padres mayores etc. con lo cual tengo que trabajar y no contar con lo poco, casi limosna, que te dan los fieles de la Mezquita.

¿En caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

Menos de 400

400/600

600/800

Más de 800

si sí, pero menos Si, por supuesto También

No cobro, excepto lo que te dije un ayuda de vez en cuando

¿Si no cobras cuanto cree que debería cobrar como profesional?

De 1000€ a 1200€, con esta cantidad el Imán puede mantener a su familia y dedicarse totalmente a su noble oficio.

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

Conflictos de procedencia regional o tribal

La obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Hay problemas de índole cultural, o sea que la mayoría de la gente es analfabeta. A decir verdad, yo no he encontrado ningún problema que puede destacar. Si, existe, pero se puede superar teniendo mucha mano izquierda, si el Imán es hábil y sabe tratar a la gente de diferentes procedencias tribales No No No tenemos problemas de este tipo. Además, si uno tiene experiencia como en mi caso puede superar haciendo la vista gorda o hacer llegar los mensajes de manera diplomática

¿Cuál sería el papel ideal del Imán?

Que teme a Alá antes de todo, que su codicia tenga limites, porque si el Imán piensa solamente en el dinero puede perder su identidad y sus valores, tiene que ser respetuoso con el país en lo cual vive., que no sea fanático y abierto, compartir con sus vecinos cristianos sus alegrías y sus penas, pacifico etc. **¿Cree que lo está cumpliendo?**

Creo que si

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

Vivienda propia

Tiene relación con:

-La sociedad local en general

-los vecinos no musulmanes

-las autoridades e instituciones

-la sociedad civil

Detallar en que consiste

Gracias a Alá muy buena Si, muy buena, nos saludamos y lo llevamos bien. fíjate que nuestro colectivo antes celebraba los "bautizos" los viernes, y por los vecinos hemos llegado a celebrarlo los domingos, o sea el día de descanso de nuestros vecinos cristianos para poder invitarlos a participar en nuestras fiestas y así ya han llegado a conocer aspectos de nuestros costumbres y culturas etc. Otro ejemplo, cuando la policía de Extranjería viene a preguntar por algún paisano por el tema de la nacionalidad, los vecinos siempre hablan bien de él.

No No, pero estamos pensando en ello, tenemos un hándicap que es el idioma.

Si, con muchos cristianos a nivel personal hasta el punto que les invito a mi casa, o con el cura del pueblo que me respeta mucho y me ha regalado cosas.

¿Cuál es su relación con las otras confesiones?

Católica

Evangélica

Judía

Otros

No

No

no

¿Se siente bien integrado en el entorno cristiano?

Si, sin problemas

¿Cual su percepción respecto a la sociedad de acogida?

Hemos de respetar las características de cada país, como es bien sabido el invitado siempre tiene que respetar las normas de la casa de la persona que invita. Los valores europeos y occidentales son así y hay que respetarlos. Si uno no quiere compartirlos se respeta su decisión y está. Antes de que seamos de diferentes regiones, somos seres humanos que comparten los valores universales de la humanidad, hemos de respetar la libertad religiosa, el modo de vida de cada cual, más de las relaciones religiosas, nos une la cultura, la historia, el trabajo y la sociedad. A la hora de buscar un trabajo nos tratan igual, no hemos sufrido ni agresión ni discriminación. Entonces como voy a tener un concepto negativo respecto a esta sociedad. En esta sociedad he vivido la mejor etapa de mi vida.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

No, después de una prueba de unos días ya le dejan trabajar sin molestias. Yo en mi casa sigo las temporadas de esparrago, tabaco etc. con lo cual hago de Imán aquí, luego tengo que desplazarme a Jaén para trabajar en la aceituna, luego voy a Marruecos, o sea soy Imán temporero.

¿Cuál es tu nivel de perfeccionamiento del castellano?

Este es el problema que tengo. Hablo bien el francés, pero tengo mucha dificultad a la hora de hablar el castellano. Cuando estuve en Finca Barquía no tenía medio de transporte para poder asistir a las clases de castellano, ahora que estoy en Navalmoral donde he comprado una casa estoy pensando matricularme el próximo curso en clases de español.

¿Has hecho algún curso de lengua?

no

¿En caso que lo haya hecho por qué?

Como he dicho arriba, las condiciones no ayudaban

¿Ante la falta de dominación de lengua como se comunicaría con los musulmanes de otras nacionalidades?

Si, en el caso si asistieran a la misa del viernes etc. siempre suele haber un voluntario que les traduzca el sermón en frases.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

No solemos tener este tipo de relaciones salvo casos muy excepcionales. En mi caso como Imán temporal no tengo relación permanente con la población. La mujer se me presenta y me pregunta con naturalidad

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, navalmoral, Almendralejo y otras son propiedad de la comunidad?

Lo achacaría al asentamiento de la gente porque el colectivo está harto de pagar alquileres en vano, por lo cual empezaron a comprar viviendas para establecerse permanentemente. La reagrupación familiar ha hecho que el hogar donde vivía una persona ya viven 5 o 6. También el factor de la crisis y la bajada en los precios de la vivienda animo a la gente a comprar no solo viviendas sino también a Mezquitas. Otro factor que es el factor tribal cada grupo tribal quiere tener su propia Mezquita. No sé hasta qué punto este fenómeno de tantas Mezquitas es sano o no, porque yo no he llegado a entender que en un pueblo pequeño hay dos Mezquitas ¿por qué?

¿Le han afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

No, al contrario, hemos dado pena a los vecinos que nos conocen hace mucho tiempo, pero se preguntan y nos preguntan cómo se puede admitir que una persona mate a un niño en nombre del islam

y tú te quedas sin palabra. Hay psicólogos que han confirmado que personas que cometen este tipo de barbaridades no son personas sanas sino padecen patologías graves.

¿Le ha afectado el tratamiento de los medios de comunicación?

Claro, pero no han sido justos respecto al islam.

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

No, todo sigo igual

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No, todo el mundo sabía que no podemos cometer cosas así.

¿Ha tenido algún problema con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

No, solo recibimos visitas de la policía del Ministerio de Justicia que nos preguntan sobre cosas generales.

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

Si, por supuesto hubo mucha sensibilización no solo para solidarizarse con España sino a luchar contra el terrorismo a través del adoctrinamiento. Hemos salido en una marcha o manifestación en Naval moral manifestando nuestro rechazo colectivo al respecto, aunque salieron en un día laboral que no era el día adecuado.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

no

Imam nº 17

Edad: 35 años

País de origen o de procedencia (urbana o rural si es de Marruecos a especificar)

Mauritania (urbano)

¿Profesión cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue? Doctorando en la Universidad Caityda en Túnez, Secretario general del círculo de doctos en el islam en Mauritania, Presidente de la asociación de solidaridad y cultura, Profesor asociado

Nacionalidad:

Mauritano

Durante su trayectoria migratoria por qué países y ciudades ha pasado ;

Emiratos Unidos árabes, Túnez, Marruecos, Libia, Argelia, España, Valencia,

¿En qué año llego a Extremadura?

2016

¿En qué año llego al pueblo o la ciudad donde reside actualmente?

2016

Nivel de estudios:

Máster en economía Islámica, Licenciado en estudios Islámicos, Licenciado en estudios coránicos.

¿En que país ha estudiado en el país de origen, en España u otro país?

En Mauritania y Emiratos Unidas Árabes

¿Tiene formación religiosa?

Claro, por supuesto

¿En caso que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

Desde los 6 años hasta 2017

¿En que otras ciudades o países ejerció como Imán?

En mi país como Imán oficial en la Mezquita de Nuakchot, Valencia y Almendralejo

¿Ejerce imama como profesional o voluntario?

Voluntario recibo donaciones o ayudas

En que no haya imán oficial a que lo achacaría que no lo haya

Falta de recursos económicos

La junta directiva de la mezquita

La falta de implicación de CIE

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

Sí, es muy destacado esto, se achacaría a varios motivos entre ellos la falta de implicación de la Comisión Islámica Española que debería de firmar convenios con o bien autoridades locales o bien fuera para poder organizar el asunto de los Imanes mejor, o sea establecer una relación contractual con los Imanes para poder recibir una remuneración, además de la falta de poder adquisitivo suficiente de la comunidad musulmana, por último lo achacaría también a la influencia de junta directiva que elige al Imán según criterios personales y no independiente si si si

¿En caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

Menos de 400

400/600

600/800

Más de 800

Durante el mes de Ramadán cobre 1700 € porque soy pasajero o mejor dicho invitado.

Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular

Conflictos de procedencia regional o tribal

La obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Lo que me ha chocado más en esta Mezquita es el egoísmo y el monopolio y el individualismo a la hora de tomar decisiones respecto a la Mezquita. Además del factor tribal que trajeron consigo del país de origen si si si

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o con los veteranos?

En cuanto a los jóvenes no he visto a ninguno. Solo los adultos o padres de familias. A decir verdad, no he encontrado ningún problema. Sí, hay algunas observaciones como por ejemplo presumir del conocimiento y la formación en el islam porque ha visualizado algunos vídeos de gente docta en el islam, traga el contenido sin enterarse si el Jeque tal o cual es Shiita o wahabita etc. y te pregunta esperando una respuesta conforme a lo que había escuchado en el vídeo.

¿Cuál sería su papel ideal como Imán?

Que tenga formación sólida en el islam y capacitado para desempeñar este papel. Enseñar y educar a los fieles como debe ser un buen musulmán, dar la limosna, hablar con las carnicerías para evitar cualquier tipo de fraude en la carne, sensibilizar a la juventud a través de reuniones además de impartir conferencias y charlas a toda la sociedad, hombres y mujeres. O sea, implicarse en los problemas de la comunidad migratoria y la sociedad en general y no conformarse solo hablando del paraíso y el infierno.

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

Si Vive en la Mezquita Como he estado en el extranjero durante 17 años, fuera de mi casa ya estoy acostumbrado a relacionarme con mucha facilidad

Tiene relación con:

La sociedad local en general

Los vecinos no musulmanes

Las autoridades e instituciones

La sociedad civil

Detallar

si A pesar de mi desconocimiento del castellano, hablo un poco el inglés, he intentado hablar con algunas personas, pero hubo el hándicap del idioma.

No, solo entrevista con la policía sobre cuestiones personales.

Cuál es su relación con las otras confesiones

Católica

Evangélica

Judía

Otras

No No No No

Se siente bien integrado en el entorno cristiano

Sí, me parece que la integración en esta tierra es muy fácil, aunque portando o creyendo en otra religión. Para mí cuando llegue por la primera vez en 2016 me siento incómodo porque soy tímido por mi educación religiosa. Ello me ha causado una cierta incomodidad porque mires por donde mires encuentras gente desnuda casi o que lleva ropa indecente, pero en la segunda semana ya me adapté a la situación y me paso.

¿Cuál es su percepción de la sociedad de acogida?

.....

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan a la mezquita?

No, pero hubo presiones para "obligarme" a hablar de tal o cual tema o direcciones en la manera de rezar etc.

¿Cuál es su nivel de perfeccionamiento del castellano?

Nada

¿Has hecho algún curso de lengua castellana?

No

¿Si no por qué?

Sí, he pedido a los hermanos para buscarme un sitio donde puedo aprender el idioma, pero me dijeron que ya era tarde porque el curso ya ha empezado antes.

Ante la falta de dominio del idioma como se comunicaría si fuera el caso con otras minorías musulmanas como los asiáticos o los subsaharianos sobre todo en el sermón del viernes ramadán o las fiestas ;

Sí, es un problema, en la fiesta de Ramadán vinieron 6 o 7 africanos y trate de hablar con ellos en árabe y me dijeron que no hablan nada más que el español. Por ello, el Imán que reside en España tiene que dominar este idioma porque como sabemos los españoles son cerrados, fanáticos a su lengua y no hablan otra. Hemos de formar a los Imanes en la lengua local.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

En el principio de Ramadán les hemos entregado papeles para poder escribir sus preguntas y nosotros les contestábamos en escrito también. Pero después de este mes no he vuelto a saber nada de ellas. De vez en cuenta los esposos me preguntan sobre cuestiones relacionados con sus esposas.

¿Como explicaría el hecho de que cada vez se abren y se comprenden más mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, Navalmoral Almendralejo etc. son propiedad de la comunidad?

Se achaca a dos factores: 1- el desempleo o el vacío, con lo cual consideran o utilizan la Mezquita como lugar de encuentro para matar el tiempo. 2- La permisividad de las autoridades para poder abrir una mezquita, aunque fueran 4 o 5 personas. Si hubiera dinero y recursos económicos de sobra creo sin exageración que cada grupo de la misma tribu de 4 o 5 montaría una Mezquita. Entonces el vacío, y los conflictos tribales son las causas principales en la extensión de este fenómeno.

¿Lo ha afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español y e medio del islam?

Para empezar, estuve fuera de España, pero a pesar de ello nos afectó mucho como musulmanes, es algo vergonzoso

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

Sí, claro

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

Estuve en mi país

¿Han detectado alguna pintada o agresión contra la mezquita en su localidad?

No estuve aquí

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

no

¿Han tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

si, hemos formado una caravana de sensibilización contra el terrorismo para sensibilizar a los jóvenes en este tema. Lo hemos hecho en mi país Mauritania en ciudades como Nuadibú o Nuakchot

la han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

no

Imam nº 18

Edad: 36 años

País de origen y procedencia (urbana o rural si es de Marruecos) Taourirt (rural) zona este

¿Profesión cuales son las profesiones que ejerció en su vida y dónde fue?

La construcción, pintor, agricultura etc.

Nacionalidad.

Marroquí

¿Durante su trayectoria migratoria porque países y ciudades ha pasado?

Solo en España, Madrid, Vitoria y Majadas

¿En qué año llego a Extremadura?

1998

En qué año llego al pueblo o ciudad donde vive actualmente:

1998

Nivel de estudios:

secundaria

¿En que países ha estudiado en el país de origen, en España u otro país?

En Marruecos

¿Tiene formación religiosa?

Si,

¿En caso que la tenga en que país lo ha desarrollado en que año y cuantos años duro la formación y con qué objetivo?

autodidacta

¿En que otros ciudades o países ha ejercido de Imán?

Majadas

¿Ejerce el Imam nº como profesional o voluntario?

Voluntario

En caso en que no haya un Imán oficial a que achacaría que no lo haya

-la falta de recursos económicos

La junta directiva de la mezquita

La falta de implicación de CIE

La falta de implicación de las autoridades marroquíes

Todos los factores que vienen a continuación existen, yo lo achacaría mas bien a falta de voluntad del colectivo y no al factor económico porque todo el mundo trabaja. Una vez hemos puesto a un

chico para enseñar el árabe a los niños por 5 euros por cabeza al mes y no quisieron. si si
si si

¿En caso de que sea profesional se puede decir cuánto cobra de la comunidad?

no cobro (Risa)

¿Si no cobras cuanto cree que debería cobrar como profesional?

Menos de 400

400/600

600/800

Más de 800

depende de la categoría del Imán, igual que una empresa, el oficial no puede tener el mismo sueldo que un obrero. Creo que tiene que cobrar 700€ Todo este factor que vienen a continuación existen.

¿Qué tipo de dificultades encuentra en su labor con la comunidad musulmana en general y la marroquí en particular?

-conflictos de procedencia regional o tribal

La obsesión por el protagonismo de algunos

La influencia de los creyentes que más aportan al fondo de la mezquita

Una de las dificultades que he encontrado consiste en los desacuerdos sobre los temas tratados en el sermón del viernes. Por ejemplo, a la hora de hablar de la familia en el extranjero, o las bodas mixtas o temas parecidos muchos te critican y no soportan esto.

si algo también

¿Encuentra más problemas con los jóvenes o los veteranos?

Respecto a la juventud tenemos buena relación, no hay problema con ello, te puedes encontrar a un joven borracho en la calle y te respeta, te escucha enganchando la cabeza a la hora de acercarse al botellón para aconsejarles que el alcohol es malo etc. El problema suele ser con los adultos porque cuestionan tu conocimiento religioso.

¿Cuál sería el papel ideal de un Imán?

Corregir la creencia de la comunidad, sus prácticas rituales, o sea la ablución y la oración etc. Esto es el más importante porque gente sobre todo los mayores que todavía no saben hacer la cosa correctamente. Enseñar la religión y el idioma árabe a los niños. Creo que si el Imán encuentra animación por parte de los fieles puede hacer más esfuerzo. Al contrario, como nuestro caso aquí no dan mucha importancia al asunto del Imán, te dicen que lo necesitamos solo los viernes para guiarnos, le damos 20 € y está.

¿Cree que lo está cumpliendo?

si

¿Reside en la mezquita o tiene vivienda propia?

Vivienda propia

Tiene alguna relación con:

La sociedad local en general

Los vecinos no musulmanes

Las autoridades e instituciones

La sociedad civil

si Muy buena basada en el respeto, intercambiamos de invitaciones etc. Esta gente tiene valores del islam, les falta solo convertirse. Con el anterior Alcalde tuvimos muy buena relación, era socialista, hemos celebrado comidas juntos etc. Me acuerdo que ya después de Ramadán nuestros jóvenes se tardan mucho en la calle por la noche y esto lo molesto mucho, por lo cual cambio de trato a pesar de que habíamos presentado las disculpas. Había actividades etc., pero en los últimos años ya no, o sea la gente que animaba se cansó por las críticas de las gentes que son en contra estas

actividades que creen que cualquiera que participe en las actividades o se relacione con las asociaciones lo entienden como si buscara su interés personal. Ojalá que se callaran lo he adelantado arriba

Cuál es su relación con las otras confesiones

Católica

Evangélica

Judía

Otras

Detallar

Muy buena No No Testigos de jehová que nos imparten trípticos etc.

¿Se siente bien integrado en el entorno cristiano?

Si, por supuesto tenemos que integrarnos por la fuerza

¿Cuál es su percepción a la sociedad de acogida?

Muy buena. Como nos respetan los respetamos a nuestra vez. Pero para cambiarles sus costumbres, sus culturas etc. es muy difícil.

¿Se considera libre en el ejercicio de su oficio o siente presiones por los miembros de la junta directiva de la mezquita y por parte de los que más aportan al fondo de la misma?

NO, no se atreven a presionarme, soy libre totalmente

¿Cuál es su nivel de perfeccionamiento del castellano?

regular

¿Has hecho algún curso de lengua?

no, nunca

¿En caso que no lo haya hecho por qué?

Las circunstancias, no tenemos nada aquí, y si lo haya no nos llega la información.

¿Ante la falta de dominio de la lengua como se comunicaría con otras minorías musulmanas como los asiáticos o los subsaharianos en el sermón del viernes, ramadán y las fiestas?

Gracias a Dios tenemos a un convertido, lo que hacemos con él es resumirle en algunas palabras el contenido del sermón etc.

¿Que tal su relación con las musulmanas practicantes?

si, existe relación. Hay respeto, a la hora de dirigirme una pregunta lo hacen a través de mi esposa.

¿Cómo explicaría el hecho que cada vez se abren o se compran mezquitas sabiendo que las mezquitas de Talayuela, Almendralejo, Navalmoral etc. son propiedad de la comunidad?

Para mí, esto se achacaría a que Alá "inyecto" por naturaleza y de manera congénita la voluntad de defender al islam a través de las Mezquitas y no existe otro motivo.

¿Le han afectado personalmente en algún momento los atentados terroristas y la percepción que tiene tanto los medios de comunicación como el español medio del islam?

Claramente, no me afectado en absoluto. Para mí, el buen musulmán no puede cometer este tipo de crímenes. El profeta respetaba hasta el animal, cómo no va a respetar al ser humano.?

¿Le ha afectado el tratamiento del tema por parte de los medios de comunicación?

No

¿Ha percibido algún cambio en el trato de la gente y los vecinos?

El mismo trato de siempre, no hubo cambio. Hasta los servicios secretos nos aconsejaban y nos tranquilizaban

¿Han detectado alguna pintada o algún tipo de agresión contra la mezquita en su localidad?

No

¿Ha tenido alguna vez problemas con la policía por causa de otros musulmanes de su comunidad?

No

¿Ha tenido problemas o conflictos con españoles con ocasión de actos terroristas?

No

¿Ha realizado alguna actividad de sensibilización con la comunidad cuando se han producido atentados terroristas para orar o tratar el tema?

No, como si no hubiera pasado nada. Todo el mundo estaba convencido que el islam no tiene nada que ver con esto. Estos chicos o bien deberían de tener algún trastorno o manejados por gente ajena al islam. Esto si lo decimos en el sermón del viernes.

¿La han planteado alguna vez problemas que no haya sabido cómo resolver otros musulmanes comprometidos con la yihad?

No

