

MUJERES MARROQUÍES MIGRANTES EN FRANCIA: CREYENTES Y CIUDADANAS

María Teresa González Santos
Universidad de Granada

RESUMEN

El incremento de la presencia femenina musulmana inmigrante en Francia ha dado lugar a una gran visibilidad de esta comunidad, debido a su vestimenta y a sus prácticas religiosas. El desarrollo acelerado de las regulaciones jurídicas respecto a la laicidad se ha convertido en un fenómeno que se ha plasmado en una especificidad denominada «laicidad a la francesa». En el presente artículo desvelaremos, a través del análisis de los discursos de las mujeres inmigrantes marroquíes, cuáles son los resultados de este incremento de la población marroquí inmigrante; la relación entre ciudadanía y religión musulmana, interpretada por las propias mujeres inmigrantes marroquíes; y, en último lugar, las fricciones que se producen en materia de identidad entre la sociedad de destino y estas mujeres.

PALABRAS CLAVE: mujeres marroquíes inmigrantes, Francia, identidad, ciudadanas, creyentes.

ABSTRACT

«Migrating Moroccan women in France: Believers and citizens». The growing population of female Muslim immigrants in France constitutes a highly visible community because of its characteristic styles of dress and religious practices. The accelerated development of legal regulations related to secularism conform a particularly French approach to the issue that has come to be known as «French-style secularism». In the present article, we will use an analysis of the discourses of female Muslim immigrants in France to show some of the consequences of this increase of the Moroccan immigrant population, particularly in terms of the relationship between citizenship and the Muslim religion as interpreted by Moroccan immigrant women themselves, and the frictions that occur as regards identity between the host society and these women.

KEYWORDS: Moroccan immigrant women, France, identity, female citizens and believers.



0. INTRODUCCIÓN

El importante aumento de inmigrantes musulmanes en Francia se ha traducido en un espectacular incremento en la presencia de mujeres musulmanas que llevan el *hiyab* (ár. *hiġāb*). Este fenómeno ha suscitado un rápido desarrollo de las regulaciones en materia de laicidad sobre las prácticas religiosas, que los distintos gobiernos franceses se han apresurado a ordenar, conformándose lo que ya se conoce como una «laicidad a la francesa». El presente trabajo se articula en torno a dos grandes partes: una de corte teórico y otra de tipo empírico-analítico, que se fundamenta en un estudio sociológico cualitativo.

La primera parte comprende cinco apartados. En el primer apartado, presentamos el diseño metodológico de la investigación llevada a cabo. En el segundo, establecemos las bases teóricas que sostienen nuestro trabajo. En el tercero, describimos el modelo de ciudadanía en la sociedad de destino. En el cuarto, analizamos el principio de laicidad y el ejercicio de la religión islámica en Francia. En el quinto, exponemos las fases de la inmigración marroquí y el impacto que ejerce el significativo incremento de esta con respecto al ejercicio de su religión sobre la sociedad de destino.

En cuanto a la segunda parte, incluye el estudio empírico-analítico sobre las mujeres marroquíes migrantes en Francia como creyentes y ciudadanas. En último lugar, mostramos unas conclusiones sobre la relación entre la ciudadanía republicana combinada con la práctica de la religión islámica por parte de las inmigrantes marroquíes en Francia.

1. DISEÑO METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN

Los interrogantes que han motivado nuestra investigación sobre la dimensión religiosa en los procesos migratorios de las marroquíes inmigradas en Francia son: ¿cuál es el modelo de ciudadanía de la sociedad receptora y cuál es el régimen jurídico-político que regula el ejercicio de la religión en Francia?, ¿cómo afecta este modelo de ciudadanía a la práctica de la religión por parte de las inmigrantes marroquíes? y, por último, ¿qué relación existe entre la identidad laica de la sociedad de destino y la identidad musulmana de dichas mujeres? Estas preguntas de investigación nos conducirían hacia respuestas o resultados, tales como la existencia de una pluralidad de pautas de identidad inéditas en la práctica de su religión, por otro lado antagónica, con respecto a los valores de identidad de la sociedad francesa, inspirados en la separación entre Iglesia y Estado, algo más que incompatible con el dogma islámico.

En nuestra tarea de responder a las preguntas sugeridas, estructuraremos la investigación en torno a los objetivos que enumeramos a continuación: el objetivo primordial es investigar la relación existente entre la identidad ciudadana y la identidad religiosa de las inmigrantes marroquíes en Francia; el segundo objetivo es estudiar los presupuestos teóricos sobre la identidad de los grupos y de los sujetos; el tercero es exponer los modelos de ciudadanía en relación con la identidad social de



los individuos, particularmente, el modelo de ciudadanía republicana imperante en la sociedad receptora; el cuarto, desvelar las fricciones existentes entre la concepción laica y la concepción islámica del modelo de sociedad y los ajustes operados por la comunidad marroquí respecto a la ley estatal francesa; y, por último, el quinto objetivo es el análisis del discurso de las marroquíes inmigrantes, con el fin de conocer las distintas pautas de conducta —confesionales o no— adoptadas para su integración en la sociedad receptora.

El propósito de nuestro trabajo es entender la percepción que las inmigrantes marroquíes tienen del contexto social de recepción, de su identidad, de sus respuestas de adaptación y de las estrategias llevadas a cabo en materia de la práctica de la religión, y para tratar de alcanzar este objetivo hemos utilizado una metodología cualitativa. Para el acceso a los discursos de las marroquíes hemos seleccionado la entrevista semiestructurada como técnica de producción de datos. La muestra se ha diseñado de acuerdo con la técnica del muestreo teórico, según la cual la elección de los sujetos determinaría los discursos. Las entrevistadas se han distribuido a partir de la clasificación propuesta por Venel (2004), que establece cuatro modelos de relación entre ciudadanía y religión practicados por las inmigrantes musulmanas en Francia. El análisis de los discursos de las entrevistadas se ha efectuado en función de las siguientes variables: el contexto social de recepción, el carácter de su identidad, sus respuestas de adaptación y las estrategias para la práctica de su religión. En suma, se les ha dado la palabra a las marroquíes inmigrantes para conocer sus discursos y cómo dan sentido a su doble rol de ciudadanas y creyentes en el ámbito de la sociedad francesa.

Las características de los sujetos seleccionados fueron las siguientes: mujeres, inmigrantes, de origen marroquí y residentes en Francia. La muestra de la investigación ha constado de veintinueve entrevistas, aunque en este trabajo se recogen únicamente las que proporcionaron una mayor información sobre las cuestiones planteadas.

El trabajo de campo realizado se ha desarrollado en el interior de diversas asociaciones de inmigrantes magrebíes en las ciudades de París, Aix-en-Provence y Marsella durante los meses de septiembre de 2015, diciembre de 2016 y enero de 2017.

2. CUESTIONES TEÓRICAS PLANTEADAS EN TORNO A LA IDENTIDAD SOCIAL

Los autores que se han ocupado de la explicación teórica de la identidad social han abordado distintas cuestiones de interés. Entre ellas cabe destacar el análisis de la influencia del sistema subjetivo de creencias sobre las relaciones intergrupales (Tajfel & Turner, 1974) o la construcción de una Teoría de la identidad social, a partir de la relevancia de los efectos de las categorizaciones en relación con los comportamientos de discriminación intergrupales (Turner & Brown, 1978). Igualmente, la elaboración de la Teoría de la autocategorización, centrada en los procesos de la configuración de la identidad (Turner, 1985), ha dado lugar a numerosas aportaciones. Desde su propia perspectiva, Tajfel (1974; 1978) concluyó que la



conducta social de los individuos era distinta según fuese intergrupala, condicionada por la pertenencia a diferentes grupos sociales, o interpersonal, marcada por las relaciones sociales individuales con el resto de los sujetos y por los rasgos propios de su personalidad.

Estas claves nos remiten a un retorno del sujeto en sociología frente a los arquetipos deterministas que son justificados por las causas, la acción y la conciencia social. Pero ¿qué es la identidad social? La identidad es una dimensión de los actores sociales que pertenece a lo subjetivo y que se localiza entre la libertad y el determinismo; es la autonomía y la autogestión de los individuos que emerge y se confronta en relación con otras identidades en el mundo de las interacciones sociales (Goffman, 1993; Turner, 1999). Desde esta perspectiva, la identidad no es una propiedad inherente al sujeto, sino que surge y se desarrolla en el contexto de las interacciones cotidianas con otros individuos; es intersubjetiva y relacional, constituyendo un producto del proceso social.

El análisis de la identidad puede efectuarse, bien a través de las representaciones sociales y de su organización en el interior del individuo respecto a sí mismo y en relación con los otros, bien mediante las relaciones de su grupo con los demás grupos. Estas representaciones son marcos intelectuales o sistemas conceptuales que son utilizados para la construcción de la realidad y, además, definen el comportamiento del individuo; es decir, son representaciones efectivas que funcionan y actúan en la vida social, orientando la acción de los sujetos (Zavalloni, 1973). La representación de la identidad se sitúa en una toma de conciencia de las diferencias entre los individuos y entre los grupos y, así, tenemos tres lugares de determinación social de las representaciones identitarias: las matrices procedentes de la cultura, las ideas que circulan en un determinado tiempo y lugar, y las experiencias vividas por los sujetos.

Estas diferencias se canalizan a través de la autoidentificación de los individuos y de los grupos, por la afirmación de sus diferencias; este es el elemento crucial de la lógica de la identidad. Estas diferencias se ordenan en oposiciones dicotómicas que están presentes en el lenguaje y el mundo simbólico de los individuos y de los grupos, tales como negro/blanco, inmigrante/autóctono, mujer/hombre, laico/religioso, por enumerar algunas, y que «van asociadas a múltiples reglas de comportamiento, códigos y roles sociales que contradistinguen las relaciones tanto en el interior del grupo como hacia afuera, con respecto a los “otros”, los extraños, los extranjeros, los enemigos...» (Giménez, 1996, p. 15).

En este sentido, tanto la distinción entre la concepción del «sí» que abarca los valores y las aspiraciones del yo más profundo, que no es inmutable pero sí persistente, como la imagen del «sí» que significa la fotografía que representa al individuo en un determinado momento como algo que es efímero, variable y puntual conducen a un dilema que consiste en superar el mantenimiento de la libertad del sujeto, pero sin disolver la consistencia y el grosor de su identidad (Turner, 1999).

La configuración de la identidad está implícita en la sociedad global y afecta de distinta manera a las diferentes sociedades. Así, en las sociedades arcaicas basadas en personajes mitológicos, la identidad se apoya en las prácticas rituales; las sociedades tradicionales, fundamentadas en la identidad étnica grupal, en los



mitos y en las tradiciones religiosas, tienen tendencia a la absorción centrípeta del individuo dentro de la comunidad; por lo que respecta a las sociedades modernas, su rasgo fundamental identitario es la diferenciación, la complejidad y la pluralidad de la vida social (Berger, 1981).

Como podemos comprobar, las identidades grupales no pertenecen a una esencia sino que son sistemas de representaciones y de relaciones que no son inmutables; al contrario, son activas: surgen de procesos históricos y son el resultado de conflictos. Las identidades individuales suelen transformarse en los casos de emigrantes que desarrollan respuestas de adaptación a su nueva situación, redefiniendo su identidad sobre el sustrato de su identidad precedente; o también pueden sufrir mutaciones, como en los casos de conversión o desconversión religiosa, que son el resultado de su migración a otros países con tradiciones o sistemas distintos a los de las sociedades de origen (Berger, 1981; Turner, 1999; Giménez, 1996).

3. EL MODELO DE CIUDADANÍA EN LA SOCIEDAD DE DESTINO

El concepto de ciudadanía se refiere a los componentes de una organización de carácter político que tiene su origen en dos momentos de la historia de Occidente: el primero, con la emergencia de las polis griegas; y el segundo, con el origen de las ciudades-estado de la época medieval. Más tarde, surge la filosofía política moderna, que abandona la filosofía clásica para abrazar la filosofía política social con Maquiavelo en Italia, Hobbes y Locke en Inglaterra, Rousseau en Suiza y Kant en Alemania, aportando nuevos conceptos y valores al calor de la evolución política y social de las sociedades occidentales.

Todos los modelos de ciudadanía se apoyan en principios políticos particulares y en el reconocimiento de ciertos valores de base, alrededor de los cuales se configuran las diversas identidades que articulan las distintas organizaciones políticas de dichas sociedades (Habermas, 1987). Así, en la época clásica, la concepción espartana de ciudadanía se articulaba en torno al valor militar y a la disciplina, como elemento primordial del ciudadano y bajo el principio de «buen orden». La sociedad ateniense se agruparía en función de la igualdad ante la ley y la libertad de expresión: isonomía e isegoría, respectivamente. El pueblo romano se establecería alrededor del equilibrio de los diversos intereses inmersos en el pueblo. Las ciudades-estado de la época medieval se fundaron en base a la independencia política y a la libertad para el ejercicio de la empresa y el comercio. Sin embargo, la ciudadanía contemporánea se estructuró en función de las ideas de justicia y del bien, dando lugar a una tipología específica que comprende cuatro modelos de ciudadanía, definiéndose estos como liberal, libertario, republicano y comunitario, que exponemos a continuación en el cuadro de la página siguiente.



TIPOLOGÍA DE MODELOS DE CIUDADANÍA CONTEMPORÁNEA

DENOMINACIÓN	CONCEPTO	CARACTERÍSTICAS
Ciudadanía liberal	Concepción política de la justicia	Otorga el mismo valor a la libertad y a la igualdad ciudadana
Ciudadanía libertaria	Justificación del Estado mínimo	Únicamente concede importancia a la libertad
Ciudadanía republicana	Concepto procedimental de democracia	Prevalecen las libertades positivas
Ciudadanía comunitaria	Rearticulación moral de la identidad moderna	Garantiza el mismo valor a las diversas identidades colectivas e individuales inmersas en la comunidad política

Fuente: elaboración propia a partir de Benítez, 2004.

En todas las etapas históricas encontramos un denominador común: la definición de ciudadanía como la condición política del individuo.

El modelo republicano de ciudadanía es el que prevalece en Francia y reúne una serie de características que lo definen como una forma de gobierno mixta; en él los ámbitos público y político son esenciales para el desarrollo de los sujetos como personas, pues es el más rico en ideales y contenidos. Por otra parte, este modelo permite el rol activo de los individuos, ya que los ciudadanos se preocupan y participan en el gobierno de toda la sociedad, lo cual, además, constituye un honor en sí mismo, en un sistema donde la ética y la política van unidas.

Este modelo impulsa la faceta política de los individuos, a través de la educación, el compromiso con la comunidad y su participación en el sistema democrático, promoviendo la ciudadanía activa. Benítez lo expresa de la siguiente manera:

... la participación activa en los asuntos comunes de todos los miembros de la comunidad implica que la sociedad es una asociación de ciudadanos libres e iguales que forman una comunidad jurídica que se gobierna a sí misma. Los destinatarios del derecho serán, también, sus autores (Benítez, 2004, p. 221).

En esta línea, las formas jurídicas de la democracia quedan plasmadas en un sistema de elementos fundamentales que permiten el derecho a la autonomía privada y a la autonomía pública, haciendo de los ciudadanos una comunidad jurídica libre e igualitaria, que se institucionaliza mediante el Estado de derecho. En definitiva, el modelo republicano se sustenta en el gobierno de las leyes y no de los individuos.

El régimen político actual de Francia se basa en la Quinta República, instaurada por la Constitución de 1958, que ampara una democracia que se sustenta en los presupuestos de la laicidad y la neutralidad del Estado como principios de derecho público, y es gobernada por un presidente elegido por sufragio universal.



4. EL PRINCIPIO DE LAICIDAD EN FRANCIA Y EL EJERCICIO DE LA RELIGIÓN ISLÁMICA

El principio de laicidad es uno de los pilares de la República francesa. Es un concepto complejo que tiene una definición etimológica que proviene del griego *laós*, que significa «pueblo»; es decir, una población sin distinción interna, sin grupos, que hace referencia a la invisibilidad, a la no discriminación y a lo que es común a todos los miembros de una población que vive en un espacio concreto. Esta población puede comprender varias etnias, a partir de las cuales se hace necesario disponer de referencias comunes (Kintzler, 2008).

Este concepto sobre el origen del *laós* defiende como ideal el vivir juntos, donde los individuos no pueden ser discriminados por sus particularidades, ya sean religiosas, económicas, de sexo-género, étnicas u otras. Gaudin define la laicidad como «... la afirmación universalista en la que uno es, primero, un ser humano y un ciudadano, antes que cualquier otra cosa» (Gaudin, 2015, p. 110). Esta definición hace referencia a una emancipación que excluye toda dependencia, ya sea religiosa, económica, de sexo-género u otra.

Desde una perspectiva histórico-jurídica, la laicidad es una construcción política que ha producido tres grandes rupturas en Francia a lo largo de su historia. Dichas rupturas están representadas: primero, por la superación del sistema del Antiguo Régimen, representada por la Revolución Francesa en 1789 y que ha puesto las bases de la democracia y de la laicidad francesas; segundo, la creación de la Escuela de Jules Ferry, emanada de la Ley de 1883, que distinguió entre la instrucción religiosa, que pertenecía a la familia y a la Iglesia, y la instrucción moral, que se practicaba en la escuela, bajo el argumento de que una moral surgida de la religión es particular y por eso pertenece a un grupo determinado, por lo que no puede imponerse a todos; y, tercero, la entrada en vigor de la Ley de 1905, instauradora de la separación entre la Iglesia y el Estado y de la libertad de conciencia, esto es, la elección de cada individuo a tener una religión, a cambiar de fe y a tener una convicción religiosa o no (Art. 1). La garantía de esta libertad de conciencia estuvo respaldada por el concepto jurídico de la reserva del orden público y por la separación entre Iglesia y Estado. Por último, dicha Ley promovió la institución de la neutralidad del Estado, excluyéndolo definitivamente de la concepción religiosa del mundo (Baubérot & Milot, 2011; Baubérot, 2015; Portier, 2016).

En la actualidad, podemos hablar de una cuarta ruptura en relación con la visibilidad, cada vez más importante, del islam en Francia. Este hecho ha provocado grandes polémicas y generado regulaciones en materia del ejercicio de la religión musulmana a distintos niveles, pues el islam no es solamente una religión, sino que es una ideología, una organización política y social y una cultura (Elorza, 2002). A este respecto, Francia, como sociedad de destino de las poblaciones coloniales y postcoloniales islámicas, afronta grandes desafíos para acomodar el islamismo a la laicidad republicana.

En esta línea, el fuerte incremento de las migraciones musulmanas hacia suelo francés en los últimos años ha situado a la religión islámica como la segunda religión de Francia. La eclosión del paradigma laico y el reforzamiento de los valores





republicanos —de neutralidad del Estado en materia de prácticas religiosas— han desembocado en distintas regulaciones, entre ellas la prohibición del hiyab en la escuela pública o en los establecimientos públicos, en razón del principio de Derecho Público referente a la unidad del pueblo, sobre la base de tres cuestiones fundamentales: la libertad de conciencia; la igualdad de todos los ciudadanos sean cuales sean sus convicciones espirituales, su sexo y su origen; y la consecución del bien común de todos y el interés general como única razón de Estado.

En este sentido, la laicidad ha conocido un refuerzo de su protagonismo en el sistema sociopolítico francés actual y se ha constituido como una «laicidad a la francesa», representando el caballo de batalla para contrarrestar los intentos, por parte de las comunidades musulmanas, de hacer de la práctica de la religión una cuestión que afecta al espacio público, algo tan preservado por los valores republicanos.

Para Peña-Ruiz la laicidad francesa se define, desde el punto de vista filosófico, de la siguiente manera:

... algunas personas creen en un dios y otras en varios; otros son agnósticos y ateos. Sin embargo, todos deben vivir juntos y esta vida en común emana de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, asegurando a cada uno la libertad de conciencia, que excluye toda constricción religiosa o ideológica, de igualdad de derechos e incompatible con el privilegio de una creencia. El poder público promueve la universalidad de la acción ciudadana en la esfera pública para alcanzar el bien común y deberá ser neutro sobre el plano confesional y, desarrollar por la instrucción, el ejercicio autónomo del juicio con el fin de que todos aprendan a vivir sus convicciones sin fanatismo e intolerancia. Así comprendida, la laicidad no está en el orden de una opción espiritual particular, pero constituye la condición fundamental de la vida pública. Por lo tanto, no se puede renegociar constantemente en función de la fluctuación del paisaje religioso y de las relaciones de fuerza que subyacen a ella (Peña-Ruiz, 2003).

En el siguiente cuadro recapitulativo confrontamos las definiciones de laicidad propuestas por Baubérot como historiador y sociólogo de la laicidad y por Peña-Ruiz como filósofo:

DEFINICIONES DE LAICIDAD	
H. PEÑA-RUIZ. Filósofo	J. BAUBÉROT. Historiador y sociólogo de la laicidad
Por la conjunción de tres principios	Por la articulación de cuatro principios
Libertad de conciencia	Garantía de la libertad de conciencia
Igualdad de los derechos de los ciudadanos sin distinción de convicción	Igualdad y no discriminación
Universalidad de acción en la esfera pública, desarrollada con el objetivo de contribuir al interés general	Separación entre política y religión
	Neutralidad del Estado respecto a las distintas creencias

Fuente: elaboración propia a partir de Peña-Ruiz (2003) y Baubérot (2015).

5. LA INMIGRACIÓN MARROQUÍ Y EL ISLAM EN FRANCIA

En este apartado analizaremos cuáles son las implicaciones que derivan del aumento de la inmigración musulmana en Francia y de la práctica de su religión.

La comunidad marroquí implantada en territorio francés representa el 44,4% de la población marroquí total residente en el extranjero y constituye la comunidad islámica inmigrante más activa en los campos político y artístico y en las Administraciones de la sociedad de destino (Migration Policy Center, 2013; Ined, 2016).

La comunidad inmigrante marroquí ha seguido una evolución que se ha estructurado en varias fases. Este proceso comenzó con la migración de mano de obra al término de las contiendas bélicas europeas, de las que Francia había salido con numerosas bajas; en la fase siguiente se produjo una inmigración de tipo familiar, con los procesos de reagrupamiento de las familias y la fijación de esta población en territorio francés. La composición de esta comunidad se distribuía entre individuos procedentes de las clases trabajadoras de la sociedad de emisión, aunque también se encontraban sujetos pertenecientes a las clases medias, que huyeron de la represión política y del control social del país de origen para insertarse en una sociedad de destino caracterizada por un modo de vida moderno que se alejaba de dichas constricciones.

En las fases evolutivas de la migración de los y las marroquíes hacia Francia, las generaciones pioneras son las que más practicaban el culto religioso, basado en el islam ortodoxo. Por el contrario, las generaciones actuales son las que menos relación tienen con las tradiciones y con el país de origen, practicando un culto menos rígido, al no contemplar su regreso e instalación en Marruecos. La transmisión de la cultura musulmana por parte de las generaciones inmigrantes anteriores a las generaciones recientes —algunas ya nacidas en Francia— se efectúa mediante la influencia y las orientaciones familiares, así como a través de las distintas actividades de la comunidad marroquí, tales como el comercio o el culto religioso, entre otras, contribuyendo a la adquisición de una identidad que oscila entre la cultura musulmana y la ciudadanía republicana (Lamchichi, 1999; Bekouchi, 2003; González Santos, 2016).

Durante las últimas décadas, Francia ha experimentado un nuevo fenómeno: la emergencia de una sociedad plural y plurirreligiosa en la que coexisten una variedad de valores aportados por las diferentes culturas y religiones pertenecientes a las distintas comunidades extranjeras que conviven en territorio galo. En palabras de Lutrand y Yazdekhashti, estos valores representan para unos «una oportunidad para la laicidad mientras que otros, por el contrario, temen que la emergencia del islam rompa los fundamentos de la República, es decir, la unidad del país»; otros reivindican que dicho «pluralismo interroga el vivir juntos» (Lutrand & Yazdekhashti, 2011, p. 1 [traducción propia del francés]).

La naturaleza de la religión islámica entra en colisión con los valores de la laicidad, provocando numerosos requerimientos de las autoridades francesas, instando a los líderes religiosos musulmanes a su adaptación a los presupuestos republicanos. Para Tareq Oubrou es decisiva la propuesta de un islam de Francia que tenga en cuenta el contexto en el que se inserta:



... la gran visibilidad del ejercicio de esta religión en el espacio público —debido a la evidencia de los signos religiosos y de la vestimenta— actúa como desestabilizador de la identidad nacional, pues el ciudadano francés no está preparado para esta visibilidad... (Oubrou, 2015 [traducción propia del francés]).

Los primeros inmigrantes magrebíes llegaron para satisfacer las necesidades de reconstrucción de la Francia postbélica, pero también trajeron su cultura y su religión a Francia. Posteriormente, con el fenómeno de la globalización, han emergido nuevos discursos sobre el islam en la sociedad francesa, como la adaptación de la religión islámica a la laicidad, ya que esta sociedad está regida por la ley, es decir, por la laicidad, y es precisamente este derecho el que permite la práctica de la religión musulmana. Por lo tanto, no solo hay que tener en cuenta el derecho, sino también las mentalidades. En el país de destino de la población inmigrante musulmana, la libertad es liberarse de la religión, pero para los musulmanes no es así. Asimismo, la ideología de ciertos sectores femeninos islámicos conservadores propugna ante todo la defensa de la familia, rechazando cualquier clase de reformas que afecten a esta en el contexto de la tradición islámica en la sociedad de destino (González Santos, 2015). Así pues, deben construirse puentes de entendimiento entre la comunidad islámica y la sociedad francesa, creando un discurso religioso que permita la integración plena de los musulmanes en dicha sociedad (Oubrou, 2015; Boubakeur, 2016).

6. MUJERES MARROQUÍES MIGRANTES EN FRANCIA: CREYENTES Y CIUDADANAS

En el presente apartado vamos a estudiar cómo afecta el modelo de ciudadanía republicano a la práctica de la religión por parte de las inmigrantes marroquíes y qué relación existe entre la identidad laica de la sociedad de destino y la identidad musulmana de dichas mujeres. Para dar respuesta a estas cuestiones, vamos a abordar el quinto objetivo de nuestra investigación, a saber: el análisis del discurso de las marroquíes inmigrantes, con el fin de conocer las distintas pautas de conducta, confesionales o no, adoptadas para su integración en la sociedad receptora. Las conductas de estas mujeres procedentes de los distintos flujos migratorios y de la aparición de las nuevas generaciones nacidas en Francia han sufrido mutaciones que han sido pactadas en el interior de la comunidad marroquí, en el seno de la familia o en la sociedad receptora. Desde este ángulo, las paradojas salidas de las contradicciones entre los valores de la sociedad de destino y los valores de los y las inmigrantes marroquíes han dado lugar a grandes transformaciones de sus costumbres y de su cultura en los dos sexos (Weibel, 1995; Hayeur, 1998).

La relación que establecen las mujeres inmigrantes marroquíes entre la ciudadanía republicana y el ejercicio de su religión se estructura en cuatro tipos de identidades: las acomodadas, que pretenden conciliar su doble pertenencia francesa y musulmana con la idea de que el islam no es incompatible con los valores nacionales franceses y tampoco afecta a la unidad cultural de Francia; las practicantes



de la laicidad, desligadas de la religión y laicas comprometidas; las contratistas, que rechazan su pertenencia a cualquier religión; y las neocomunitaristas, que se repliegan en su religión y en su identidad exclusivamente islámica (Venel, 2004).

6.1. LAS ACOMODADAS

Durante el trabajo de campo realizado en Francia para averiguar cuál era la percepción de las marroquíes inmigradas sobre el ejercicio de la religión musulmana en relación con la sociedad de destino, estas nos transmitieron visiones mayormente conciliadoras y adaptativas cercanas al modelo de integración asimilacionista (Sartori, 2001) seguido por el sistema francés para la integración de las comunidades inmigrantes, que tiene como fin la adaptación de los extranjeros a la sociedad francesa con el consiguiente proceso de aculturación. A continuación, presentamos los testimonios de las entrevistadas, que marcamos con una E seguida del número de la entrevista. Así, la E1, que trabaja como recepcionista en una destacada asociación de asuntos sociales en París, nos explica cómo y cuándo adquirió la religión musulmana en la sociedad de origen:

... de todas formas, hemos nacido con la religión musulmana. En nuestra casa veíamos a nuestro padre hacer la oración, y a nuestra madre también; todos hacían la oración. Y cuando llegamos a los quince años y ya sabíamos leer y escribir, aprendimos a hacer la oración en la escuela [...], en la escuela nos lo enseñaban, así que, automáticamente, la hacíamos también; veíamos a todo el mundo ir a las mezquitas. No eran solo nuestros padres los que nos decían que había que hacer la oración; éramos nosotros los que teníamos ganas de hacerla... (E1).

Además, nuestra entrevistada nos relata cómo ha transmitido la práctica de la religión musulmana a sus descendientes nacidos en Francia:

... lo que nuestros padres han hecho por mí yo lo hago con mis hijos... Entonces, mi marido y yo les hemos dicho que el día en que sepan leer y escribir tendrían que aprender un poco de Corán en la escuela para hacer la oración... y luego, venga, venga, ahora sois libres, podéis hacer lo que queráis. La religión es esto: la oración, son cinco veces al día, si las queréis hacer... y ellos estaban muy interesados... (E1).

Nuestra entrevistada nos muestra de esta forma cómo se produce la transmisión de la religión y de cómo los hijos y las hijas de las marroquíes se hacen musulmanes en situación de inmigración, en una sociedad de destino laica y neutra hacia cualquier confesión.

Cuando interpelamos a la E13, empresaria en la ciudad de Marsella, acerca del ejercicio de la religión en la sociedad francesa, su respuesta fue:

... la religión es personal. Yo me reservo el derecho a practicar la religión de forma privada, pero nuestra libertad depende de muchas cosas. Hay límites. Una mujer aquí no puede «velarse» fácilmente; de hacerlo, tiene que ser muy fuerte psicológicamente. Una mujer velada no puede hacer lo que quiera..., está prohibido en



muchos sitios públicos. Por ejemplo, si un niño se ahoga en una piscina, una mamá velada no puede aproximarse al borde de la piscina, debido a que es un sitio público prohibido a las madres que portan el velo [...]. Su hijo pequeño se ha ahogado porque no pudo vigilarlo..., ella estaba lejos [...]. La madre lleva velo en los sitios públicos prohibidos, por eso no pudo bañarse [...]. Cada vez hay menos libertad para practicar la religión..., pero también hay mucha gente que ha abusado: los integristas, los terroristas [...]. Ha habido demasiados incidentes y ahora, de golpe, ellos... han estigmatizado la religión (E13).

La estigmatización de la religión musulmana por parte de la sociedad francesa es más que tangible, debido a las masacres perpetradas en suelo francés por grupos fundamentalistas islámicos que tenían como objetivo a la población civil; esto ha suscitado un rechazo radical por parte de una gran parte de la sociedad hacia todo lo relacionado con la religión islámica, incluyendo a la población musulmana inmigrada. Por otra parte, la regulación de los signos externos asociados al ejercicio de dicha religión provoca que las musulmanas, muchas de ellas nacionales francesas, se aparten de estas prácticas, pues dificultan su integración plena en la sociedad de destino con todo lo que eso conlleva.

La E14, asistente social en una asociación para la inserción de las mujeres inmigrantes, nos comenta, al hilo de su práctica religiosa: «... Sí, yo no voy nunca a la mezquita. Practicamos la religión en familia, en casa [...]. Somos gente tranquila, no somos gente que hace ostentación de nuestras creencias», lo que nos sugiere que la interiorización de los valores de la laicidad por su parte y la de su familia es patente, replegándose hacia el espacio privado a la hora de ejercer sus prácticas religiosas.

La E20, empleada en una empresa de limpieza en Marsella, comenta: «... Sí, hacemos la oración, hablamos de Dios [...]. Es como los otros, a cada uno su religión. A cada uno su camino...» (E20).

La E28, directora farmacéutica en el laboratorio de un hospital de Marsella, nos explica cómo practica su religión:

... sí, practico mi religión. Si me apetece ir a la mezquita, voy..., pero no siempre tengo ganas. La religión es personal, es una elección..., no es una obligación. Yo la practico casi siempre en mi casa, porque creo que es personal, así que lo hago cuando quiero [...]. Es parte de mi intimidad... de mi pequeño jardín (E28).

La E26, directora de formación en una empresa de seguros de Aix-en-Provence, puntualiza:

... Sí, considero que la religión no se debe imponer a los demás [...]. Es para mí, no para los otros. Puedo hacer mis oraciones en casa, puedo hacer mi [ayuno de] ramadán. Es importante para mí que se quede en lo privado (E26).

Tal como nuestras informantes ponen de manifiesto, existe una combinación de su doble pertenencia francesa laica y religiosa musulmana y, además, practican los dos valores en su doble identidad ciudadana y creyente. Este rasgo es característico del islam de Francia, como una forma de práctica de la religión musulmana en clara



emergencia y evolución, puesto que en la sociedad francesa la religión no ocupa un lugar central en el campo sociopolítico. Estas nuevas formas de vivir el islam proceden de la modernidad, y sus rasgos principales son la autonomía y la individualización, esta última provocada por el debilitamiento de los vínculos sociales. De esta forma, la modernidad no es incompatible con la religión islámica, y el islam puede subsistir dentro de la nación francesa sin repercusiones para su unidad cultural.

6.2. LAS PRACTICANTES DE LA LAICIDAD

Algunas inmigrantes marroquíes modifican sus hábitos culturales para integrarse en mejores condiciones en la sociedad de destino, practicando una cultura de adaptación, abandonando de manera progresiva ciertos elementos culturales, incluidas las creencias religiosas, para abrazar la ley y la laicidad que rigen la sociedad francesa en materia de confesiones.

La E17, empleada del sector editorial en Aix-en-Provence, comenta:

... En Marruecos, mi padre me había inscrito en un colegio privado donde se enseñaba la religión [...]. Se había enterado de que el país iba a ser arabizado después de la independencia y tuvo miedo por nosotros [...]. Allí nos enseñaban el Corán y nos obligaban a hacer la oración [...], fue en aquel colegio donde me inculcaron la creencia en un dios [...]. Cuando eres pequeña, es muy fácil influenciarte. Estudiábamos los dos programas, en marroquí y en francés. Más tarde, cuando fui a secundaria, nos daban clase de filosofía del islam y de historia islámica [...]. Fue aquí donde se me abrieron los ojos, al averiguar que las guerras entre tribus se hacían para conseguir el poder y el título de rey. Cuando acabé la escuela de secundaria, me trasladé a Francia [...]. Pero, a medida que iba leyendo obras, asistiendo a reuniones de amigos en las que discutíamos acerca de todos los temas y de nuestras conversaciones, me di cuenta de que la creencia en un dios se me hacía más difícil y pronto me convencí de que esto era una invención del ser humano. Ahora respeto las creencias de los demás; en realidad, me dan envidia..., lo encuentro admirable [...]. Pero yo ya solo creo en la vida (E17).

La identidad de las inmigrantes a su llegada a la sociedad de destino está influenciada por la cultura y la religión musulmanas, pues, como apuntábamos más arriba, el islam no es solamente una religión sino un sistema social, político, jurídico y cultural que lo engloba todo. Las tácticas culturales de las inmigrantes marroquíes en la sociedad de destino están marcadas por una apertura, por las concesiones y por la asunción progresiva de las prácticas culturales de la sociedad francesa. El abandono de las creencias inculcadas desde la infancia en la escuela y el sistema educativo marroquí, de tipo confesional, ha sido sustituido por la tolerancia hacia la existencia de un sistema laico, en el que se da cabida a todas las creencias y confesiones sin particularismos ni ambages, abarcando a toda la nación y a las comunidades extranjeras implantadas en Francia. Los laicos militantes y musulmanes de origen se caracterizan por su fidelidad republicana y rechazan las prácticas religiosas musulmanas por considerarlas retrógradas.



La E18, coordinadora de una asociación de inmigrantes marroquíes en la ciudad de Marsella, comenta:

... Soy creyente desde siempre y venir aquí no me ha convencido de lo contrario..., aunque estoy casada con un no musulmán; me he casado porque es muy tolerante y me deja practicar [...]. Yo siempre tengo mis conversaciones con Dios, porque tengo fe en él [...]. Cuando volví a Fez para ver a mi familia, hace mucho tiempo, mi hermano lo comprendió... pero mi padre me retiró la palabra, hasta que el año pasado se murió y antes de fallecer me perdonó [...]. Yo venía de un repudio... y mi hermano, que estudiaba medicina en Francia, me ayudó a venir aquí [...]. No me podía quedar en Marruecos, porque era muy joven y mi antiguo marido me había roto la vida, me repudió [...]. Y yo no lo sabía, hasta que recibí una carta del juez anunciándome que tenía que abandonar la casa conyugal [...]. Lo he pasado muy mal [...]. No puedo entender que la religión permita cosas así en mi país [...]. Yo siempre he creído [...]. A día de hoy, vivo y trabajo aquí, practico mi fe musulmana en casa, fuera de las miradas de los demás; mi relación con Dios es personal..., porque en mi trabajo tengo que ser escrupulosa..., no es bueno para la asociación [...]. Vivimos de las subvenciones del Gobierno [...]. Ahora, estoy con mi marido francés y con mi hijo..., ellos entienden mi situación (E18).

La norma jurídica islámica que prohíbe a las mujeres casarse con un hombre no musulmán ha marcado la relación familiar de nuestra entrevistada, al ser su matrimonio categóricamente rechazado por el padre, en cumplimiento de dicha norma. Por otra parte, la disolución unilateral del matrimonio por parte del marido¹ estigmatiza a las mujeres repudiadas y provoca que la familia y la sociedad en su conjunto rechacen a estas mujeres. En el caso concreto de la E18 este hecho habría desembocado en un proyecto migratorio hacia Francia, que fue facilitado por su hermano, estudiante universitario en este país. Sin embargo, el ejercicio de la fe islámica por parte de nuestra entrevistada no ha sido modificado por su integración en la sociedad de destino, pues en la religión musulmana, la libertad individual no está suprimida y, por ende, puede seguir practicando su fe, a pesar de estar casada con un no musulmán.

6.3. LAS CONTRATISTAS

La E12, directora de un periódico de alcance regional en Marsella, nos explica su postura ante las prácticas confesionales ejercidas por algunas inmigrantes marroquíes en la sociedad de destino:

¹ En los últimos tiempos, a raíz de la reforma de la *Mudawana*, o Código de Estatuto Personal, en 2003, la disolución del matrimonio puede ser solicitada por la esposa, mediante la supervisión del juez.

... En Francia se ha construido una imagen de los inmigrantes marroquíes como delincuentes, incultos, como personas que no tienen formación y que no cursan estudios...; en Francia se ha frustrado a la inmigración [...]. Se ha retirado a los inmigrantes del espacio público para recluirllos en sus hogares, avergonzándoles de su condición de inmigrados... también hasta la cuarta generación, que vive y trabaja aquí y que, además, se ha convertido al integrismo... Creo que es como un árbol, tienen una identidad mal construida... Yo, sin embargo, sé de dónde procedo, conozco mis orígenes. Francia no ha acertado con sus políticas de integración..., de la gente inmigrada, que no era del mismo color [...]. La xenofobia y el racismo han aumentado y hay un riesgo de explosión [...]. Yo no puedo quedarme indiferente ante una mujer velada completamente, fantasma, pasando por la calle..., me parece aberrante y me horroriza que se haga esto en nombre de la religión [...]. No hay religión que explique esto [...]. Pero una cosa es esto y otra es escupirle e insultarla...; no me parece bien..., creo que no sirve para nada [...]. Otra cosa que me parece increíble es la ley de regulación del velo... que no hace más que incitar todavía más al integrismo [...]. Yo siempre pienso que la cuarta generación de marroquíes es francesa [...]. El otro día iba conduciendo y pensé en esto, me pareció toda una locura... porque me siento completamente francesa y, además, marroquí de origen. En Francia olvido que vengo de Marruecos, que tengo un origen marroquí..., porque yo no me considero extranjera aquí, sino que son los demás los que me lo recuerdan... (E12).

Las habilidades culturales de algunas marroquíes van perfilando posturas de apertura hacia la sociedad francesa y cediendo terreno, abandonando así los valores dominantes de tipo patriarcal y adoptando nuevas prácticas sociales en relación con el género. La adopción de estas prácticas femeninas propias de la sociedad francesa moderna está conectada con el acceso a la promoción profesional, las conductas afectivas y de convivencia conyugal, así como la consideración de un islam reformado, en conformidad con los valores de la ciudadanía republicana, de laicidad y de neutralidad de los espacios públicos. La identidad de nuestra entrevistada se acerca en gran medida a dichos valores, distanciarse de su identidad original musulmana, mediante un proceso de aculturación, para integrarse de mejor manera en la sociedad de destino.

Para la E4, trabajadora en una radio libre en París, la identidad de las marroquíes en Francia es problemática, a pesar de que ella no es creyente:

... la idea que tengo de mi identidad es una suma de pertenencia a las cosas que hacen que tengamos una especie de comunidad común [...]. Pero esta comunidad, de hecho, no existe..., está en construcción [...]. Esto es algo que no se dice [...]. Yo no soy musulmana..., no soy practicante, no creo en la religión..., pero mis amigos argelinos sí practican..., y la idea..., el hecho de ser musulmana es una pertenencia muy fuerte..., y el hecho de ser árabe..., la arabidad, en cambio, ¿qué quiere decir? [...]. Nuestra generación tiene un problema de identidad muy fuerte: para los practicantes musulmanes hay una crisis de reconocimiento y para nosotros, un problema de cuestionamiento de a qué comunidad pertenecemos ¿árabe o francesa?... (E4).

Como ya hemos apuntado en la parte teórica de nuestro estudio sobre la identidad, esta no es una propiedad inherente al sujeto, sino que surge y se desarrolla



en el contexto de las interacciones cotidianas con otros individuos; es intersubjetiva y relacional, constituyendo un producto del proceso social. La arabidad mencionada por nuestra informante hace referencia a la identidad árabe y es un movimiento que se fundamenta en la solidaridad y la cooperación entre los estados árabes frente al colonialismo de las potencias durante el siglo xx. Dicha solidaridad es secular y pone los cimientos del panarabismo y el nacionalismo enarbolado por Egipto, los cuales, debido a ciertos acontecimientos históricos como el 11-S o la guerra entre Irán e Irak —por mencionar algunos—, han sufrido un enorme declive. La relación que establece nuestra entrevistada entre identidad árabe e identidad musulmana confronta ambas identidades, y su autoposicionamiento identitario árabe se contrapone a su vivencia frente a los grupos comunitaristas, residentes en la sociedad de destino.

La E21, cantante y artista, nos narra su relación con respecto a su identidad y al hecho de proceder de un país de tradición musulmana:

... No practico la religión, pero digamos que soy musulmana de nacimiento [...]. Yo nunca he practicado en Marruecos [...]. Mi padre no era creyente, trabajaba como director de una sucursal bancaria en Casablanca y sus amigos eran todos independentistas. Su juventud se forjó en la guerra de la independencia [...]. Mi madre siempre ha realizado los rituales religiosos, ella es creyente..., yo nunca hice [el ayuno de] ramadán [...] y en Francia, todavía menos. Cuando veo a los otros musulmanes aquí, no creo que les prohíban practicar la religión [...]. Vivo en un entorno de musulmanes y sé que practican sin problema (E21).

La identidad musulmana que se atribuye esta marroquí se asienta en el carácter confesional de la sociedad de origen. De hecho, la Constitución marroquí en su artículo tercero establece que el islam es la religión del Estado; además, el carácter sagrado de la Monarquía le confiere tanto el poder religioso como el poder político en el gobierno de la nación. Por lo tanto, estamos frente a un Estado confesional, en el que la religión está presente en todas las esferas de la sociedad. Sin embargo, nuestra informante nos comunica que, a pesar de considerarse musulmana de origen, no es creyente, pues su padre no practicaba la religión, algo frecuente entre la burguesía afrancesada salida del nacionalismo marroquí, que luchó por la independencia del país. Cuando falleció el rey Mohamed v, su heredero Hassan II accedió al poder y reformó la Constitución en 1964, erigiéndose como Comendador de los Creyentes y como representante del Profeta en la tierra. Asimismo, su hijo Mohamed VI continúa ostentando este título, representando la cabeza del poder religioso. Este hecho confirma el carácter confesional del Estado de la sociedad de origen, que nuestra entrevistada rechaza por influencia paterna. En este aspecto se ve confirmada en su identidad aconfesional, desde la que niega su pertenencia religiosa musulmana. Esta cuestión la lleva a considerar que la laicidad y la ley de neutralidad del Estado en la sociedad de destino, en referencia a la práctica religiosa, garantizan su ejercicio de pleno derecho.



6.4. LAS NEOCOMUNITARISTAS

La E25, estudiante universitaria en Aix-en-Provence, nos comenta su disgusto a la hora de vestirse, por el rechazo de su vestimenta en la sociedad de destino:

... No tenemos libertad aquí [...]. En Marruecos todo el mundo puede expresarse como quiera, hay más libertad [...]. Todas las personas, no importa su origen, pueden ir como les apetezca [...]. En mi antiguo instituto no podía llevar falda negra o larga porque es una costumbre de las chicas veladas. Ahora..., quieren prohibirlo también en la Universidad [...]. Pero es que nuestra libertad de expresión también está en el vestido, no entiendo por qué no nos dejan llevarlo (E25).

A partir de 2001 se abre un proceso de regulación sobre los símbolos religiosos en la escuela francesa pública. En este sentido, la Constitución francesa delimita el uso del velo integral o la ocultación de la cara en los espacios públicos, con sanciones que van desde una multa al arresto. La enseñanza pública obligatoria en Francia restringe estas prácticas, muy cuestionadas por el Estado y la sociedad de destino de estas mujeres. Hasta la actualidad el hiyab estaba permitido en las universidades bajo el criterio de la mayoría de edad, pero hoy el Gobierno francés está dilucidando su prohibición también en la enseñanza superior, a raíz de acontecimientos recientes como los atentados terroristas por parte del Estado Islámico en las ciudades de París, Niza y Saint-Étienne. El rechazo de la sociedad francesa a dicha vestimenta es, en gran medida, muy palpable. La E24, también estudiante universitaria en Aix-en-Provence, confiesa:

... Hay libertad de expresión..., pero no del todo [...]. El problema es que nos tenemos que quitar el velo en el trabajo [...]. Antes me lo tenía que quitar en el liceo; en la Universidad lo van a prohibir también. Esto no es libertad [...]. Yo quería hacer estudios de contabilidad en una escuela privada y me han dicho a la entrada que no podía llevar el velo, porque hay que ser neutras [...]. Pero yo no me lo he quitado, por eso renuncié a esa formación. Ahora estoy en la Universidad..., estudio árabe para enseñárselo a nuestra comunidad, a los hijos de la gente que ha venido de Marruecos, porque no tienen mucha idea del idioma y creo que tienen derecho a conocerlo y a hablarlo [...]. No podemos perder nuestros orígenes, nuestra identidad musulmana [...]. Dicen que tienes que ser neutra..., pero todos tenemos nuestras ideas y convicciones [...]. No entiendo por qué no aceptan a la gente sea del origen que sea [...]. Yo soy musulmana y no sé por qué me discriminan [...]. Ahora quieren que me quite el velo [...]. Mi hermana trabaja en una clínica pública y le han obligado a quitarse el velo..., pero yo no aceptaría ese trabajo si tuviera que quitármelo (E24).

El incremento de la inmigración marroquí femenina hacia Francia ha sido patente en los últimos años, constituyendo el 56% de la población marroquí inmigrante durante 2014 según el Instituto Nacional de Estadística francés. Esta feminización de la inmigración supone una de las grandes tendencias del proceso migratorio desde Marruecos hacia el país gallo. La gran controversia suscitada en la sociedad de destino acerca del atuendo islámico de las inmigrantes gira en torno a la consideración de si su indumentaria es una cuestión de diferenciación cultural o



si, por el contrario, es una manifestación religiosa, provocando un enorme debate acerca de la laicidad y de la neutralidad del ámbito público. La competencia entre la comunidad musulmana y la sociedad de destino ha desatado numerosos desencuentros de carácter identitario, ya que unos defienden su adhesión a la laicidad y a la neutralidad pública como elementos de derecho e identidad en la sociedad de destino mayoritaria, mientras que otros reclaman su comunitarismo bajo los valores culturales y religiosos constitutivos de su identidad, aunque como grupo minoritario. Esta contraposición representa una de las polémicas más importantes de los últimos tiempos, tanto en Francia como en el resto de Europa, colocando sobre la mesa los modelos de integración de los y las inmigrantes que oscilan entre el asimilacionismo y el multiculturalismo.

El ejercicio de los preceptos musulmanes paradójicamente cuestiona el propio acceso de las mujeres a las mezquitas para realizar la oración. Las prácticas religiosas de dicha comunidad incluyen declarar su fe en Dios/Alá (ár. *Allāh*), realizar la oración cinco veces al día, dar limosna, peregrinar a la Meca al menos una vez en la vida, y ayunar durante el mes de ramadán. Cuando concluye el mes de ramadán, los musulmanes celebran la Fiesta de Ruptura del Ayuno, y, en este caso, las mujeres acuden a la mezquita; otra de las grandes citas de los musulmanes en la mezquita es durante la Fiesta del Cordero. La E19, ama de casa residente en Aix-en-Provence, expone:

... las mujeres deben acudir a la mezquita al final de ramadán y en la fiesta del sacrificio [...]. Después, yo practico la oración en casa (E19).

Las mujeres evitan en su mayoría la mezquita para realizar la oración diaria, incluso los viernes. No obstante, hay algunas mujeres que se congregan en las mezquitas, pero en espacios concretos destinados a ellas; sin embargo, en su mayoría, las mujeres realizan la oración en el domicilio. En este sentido, la E29 nos comenta:

... Yo jamás fui a la mezquita, practico en mi casa [...]. Vale igual, no importa el lugar; lo importante es hacer la oración. Conozco a algunas mujeres que entran allí, pero mi familia y yo no vamos [...]. Es mejor que las mujeres estén en su casa. Los viernes cocino toda la mañana y luego no tengo ganas de ir..., pero los hombres sí van (E29).

Con respecto a la integración de pleno derecho de las musulmanas practicantes, existen grandes reticencias por su parte que las conducen a situaciones contradictorias en la vida cotidiana. Así, la E25 señala:

... No concibo por qué hay que prescindir de nuestro atuendo y del velo para poder tener una formación... Yo, como los demás, necesito hacer deporte, nadar, pero hay un único horario en la piscina y no puedo ir porque es mixta, así que estoy obligada a llevar un traje de baño integral, como los trajes de los submarinistas; tiene dos prendas y es de licra [...]. A principios de curso quise matricularme en las actividades deportivas de la Universidad, y vi el gimnasio. Al presentarme allí, me di cuenta de que había una advertencia prohibiendo los sombreros [...]. De acuerdo, pero creo que se refería al velo, porque ninguna persona va a hacer musculación



con un sombrero [...]. Y sigo sin entender por qué prohíben el velo para hacer musculación [...]. Siempre estamos en entredicho, nunca podemos ejercer nuestras creencias normalmente (E25).

7. CONCLUSIONES

La representación de la identidad supone algún tipo de diferencia entre los individuos y entre los grupos, y esta diferencia se reúne en torno a tres lugares de determinación social de las representaciones identitarias: las matrices procedentes de la cultura, las ideas que circulan en un determinado tiempo y lugar y las experiencias vividas por los sujetos. Así, la actividad de toda diferencia se canaliza a través de la autoidentificación de los individuos y de los grupos en la afirmación de sus diferencias como elemento esencial de la lógica de la identidad.

Esta identidad es la base sobre la que los individuos organizan su interior respecto a sí mismos y hacia los otros en relación con los demás grupos. Las representaciones de las diferencias son sistemas conceptuales útiles para la construcción de la realidad y, además, definen el comportamiento del individuo; es decir, son representaciones efectivas que funcionan y actúan en la vida social, orientando la acción de los sujetos.

En nuestra investigación hemos abordado las identidades de las inmigrantes marroquíes en Francia a través de una faceta dual: su identidad como ciudadanas y como creyentes. Estas mujeres asumen valores republicanos en unos casos; en otros, ponen en juego sus valores religiosos; encontramos mujeres que son capaces de reunir en una sola identidad ambos valores, salvando las diferencias, mientras que otras, más pragmáticas, abandonan los valores de su sociedad de origen para abrazar la ciudadanía republicana con todo lo que ello implica. Las formas de relación entre estas identidades contrapuestas suponen una fricción entre la sociedad tradicional de origen, que absorbe al individuo en su comunidad, y la sociedad de destino moderna que tiene como rasgo principal la identidad como diferenciación entre los individuos y los grupos en una trama de complejidad y de pluralidad de la vida social. El principio laico, pues, provoca modificaciones en las identidades de estas inmigrantes. La adaptación de los preceptos religiosos y culturales islámicos al contexto donde se implantan las poblaciones musulmanas promueve corrientes de reforma en esta confesión para adaptarla a las exigencias del derecho positivo francés.

Tal como hemos comprobado en el apartado empírico-analítico, la transformación de las inmigrantes surge de respuestas adaptativas a su nueva realidad, y algunas de ellas han redefinido su identidad sobre el sustrato de su identidad precedente; también pueden sufrir mutaciones, como desconversión religiosa en algunos casos.

En todo caso, la categoría central de nuestro estudio —esto es, la relación entre la ciudadanía y la religión— se ha encajado en los cuatro modelos de Venel: las acomodadas, las practicantes, las contratistas y las neocomunitaristas. Los resultados de las entrevistas nos ofrecen diversas posiciones en concordancia con estos modelos. Así, tenemos a las contratistas que concilian su doble pertenencia



francesa y musulmana. Estas manifiestan su adquisición de la religión musulmana en la sociedad de origen y cómo hacen lo mismo con sus hijos en una sociedad laica, que precisamente permite a todos los ciudadanos la creencia en una fe, en varias o en ninguna, ya que tolera dotarse de una fe o, por el contrario, renunciar a ella sin ninguna consecuencia.

Las practicantes, sin embargo, son capaces de modificar sus principios culturales de origen e integrarse en mejores condiciones en la sociedad de destino de forma progresiva en una apertura calculada, renunciando a algunos elementos culturales como las creencias religiosas y las prácticas culturales, o sea, de culto, para adoptar la ley y la laicidad que rigen la sociedad francesa. Por otro lado, las contratistas han abandonado los valores patriarcales predominantes en la sociedad de origen y han adoptado las prácticas femeninas de la sociedad de destino, así como su afectividad, aproximándose a la sociedad de destino para lograr una integración más satisfactoria al conquistar la promoción laboral y, por ende, social, identificándose plenamente con la sociedad receptora. Y, en último lugar, las neocomunitaristas apelan a una victimización respecto a la intransigencia de la laicidad republicana y del modelo de ciudadanía francés.

La firme frontera entre el Estado y las distintas religiones pone al descubierto la disimetría entre el ascenso del individualismo y el fracaso de la integración de los inmigrantes musulmanes. Esta fragilidad de los vínculos comunitarios causa un gran debate al poner en jaque a la comunidad religiosa musulmana, generando la necesidad de una reforma interna del islam en Francia.

RECIBIDO: 23 de marzo de 2017, ACEPTADO: 9 de junio de 2017



BIBLIOGRAFÍA

- ABDENNOUR, Bidar, DEBRAY, Régis, DELSOL, Chantal, GAUDIN, Philippe, GAYMARD, Hervé, GOYET, Mara, THIBAUD, Paul y TRIGANO, Shmuel. «Que veut dire la laïcité? Enquête». *Le Débat*, núm. 185 (2015), pp. 104-124.
- BAUBÉROT, Jean. *Les 7 laïcités françaises*. París: Maison des Sciences de l'Homme, 2015.
- BAUBÉROT, Jean y MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. París: Seuil, 2011.
- BEKOUCHI, Mohamed. *La diaspora marocaine. Une chance ou un handicap?* Rabat: EDDIF, 2003.
- BENÉITEZ ROMERO, María Benita. *La ciudadanía en la teoría política contemporánea: modelos propuestos y su debate*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- BERGER, Peter L. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, traducción del inglés de M. MONTERRAT y V. BASTOS. Barcelona: editorial Kairós, 1981 (1.ª ed. 1971).
- BERNARD, Christian (10 abril 2015). *Qu'est-ce que la laïcité?* Recuperado de <https://www.institut-jaqquescartier.fr/2015/04/quest-ce-que-la-laicite/> (consultado 7 octubre 2016).
- BOUBAKEUR, Dalil. *Le recteur de la Grande Mosquée de Paris appelle à la «réforme»*, (27 julio 2016). Recuperado de http://www.liberation.fr/france/2016/07/27/le-recteur-de-la-grande-mosquee-de-paris-appelle-a-la-reforme_1468839 (consultado 30 noviembre 2016).
- ELORZA, Antonio. *Umma. El integrista en el Islam*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- GAUDIN, Philippe. «Le droit, la philosophie, l'histoire». *Le Débat*, núm. 185 (2015), pp. 109-111.
- GIMÉNEZ, Gilberto. «La identidad social o el retorno del sujeto en la Sociología», en Leticia Irene MÉNDEZ Y MERCADO (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchoff*, México: UNAM/IIA/DGAPA, 1996, pp. 11-24.
- GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993 (1.ª ed. 1981).
- GONZÁLEZ SANTOS, María Teresa. *Las trayectorias migratorias de las mujeres marroquíes hacia Francia*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2016.
- GONZÁLEZ SANTOS, María Teresa. «Los movimientos feministas y femeninos en Marruecos y su transposición a la diáspora marroquí en Francia». *Revista Feminismols*, núm. 26 (2015), pp. 197-219.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid: Taurus, 1987.
- HAYEUR, Mariette. «Contre-pouvoirs féminins au Maroc dans la famille et la religion», en Camille LACOSTE-DUJARDIN y Marie VIROLLE (eds.), *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question*, París: Publisud, 1998, pp. 127-141.
- INSTITUT NATIONAL D'ÉTUDES DÉMOGRAPHIQUES (INED) (2016). *La dynamique des religions chez les immigrés et leurs descendants en France*. Recuperado de <http://www.ined.fr/fr/tout-savoir-population/memos-demo/focus/dynamique-des-religions-immigres-et-descendants-en-france/>. (consultado 30 diciembre 2016).
- KINTZLER, Catherine. *Qu'est-ce que la laïcité?* París: Vrin, 2008.
- LAMCHICHI, Abderrahim. «L'immigration marocaine en France, changement et rupture». *Confluences Méditerranée*, núm. 31 (1999), pp. 147-168.



- LUTRAND, Marie-Claude y YAZDEKHASTI, Behdjat. «Laïcité et présence musulmane en France : des dynamiques d'influence réciproque». *Cahiers de la Méditerranée*, núm. 83 (2011), pp. 327-335. Recuperado de <https://cdlm.revues.org/6321>.
- MIGRATION POLICY CENTER (MPC) (junio 2013). *MPC–Migration Profile: Morocco*. Recuperado de http://www.migrationpolicycentre.eu/docs/migration_profiles/Morocco.pdf (consultado 30 septiembre 2016).
- OUBROU, Tareq. *Il faut adapter l'islam à la mentalité française* (12 febrero 2015). Recuperado de http://www.lemonde.fr/religions/article/2015/02/12/tareq-oubrou-il-faut-adapter-l-islam-a-la-mentalite-francaise_4575089_1653130.html (consultado 3 enero 2017).
- PEÑA-RUIZ, Henri. *Qu'est-ce que la laïcité?*, (septiembre 2003). Recuperado de <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Folio/Folio-actuel/Qu-est-ce-que-la-laicite> (consultado 20 diciembre 2016).
- PORTIER, Philippe. *L'Etat et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- SARTORI, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001.
- TAJFEL, Henri (ed.). *Differentiation between Social Groups. Studies in the social psychology of intergroup relations*. Londres: Academic Press, 1978.
- TAJFEL, Henri. «Social Identity and Intergroup Behaviour». *Social Science Information*, vol. 13 (1974), pp. 65-93.
- TAJFEL, Henri y TURNER, John C. «An Integrative Theory of Intergroup Conflict», en William G. AUSTIN y Stephen WORCHEL (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey: CA, Brooks-Cole, 1979, pp. 33-47.
- TURNER, John C. «Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behaviour», en Edward J. LAWLER (ed.), *Advances in Group Processes. Volume 2: Theory and Research*, Greenwich, CT: JAI Press, 1985, pp. 77-122.
- TURNER, John C. «Some current issues in research on social and self-categorization theories», en Naomi ELLEMERS, Russell SPEARS y Bertjan DOOSJE (eds.), *Social Identity: Context, Commitment, and Content*. Oxford: Oxford Blackwell, 1999, pp. 6-34.
- TURNER, John C. y BROWN, Rupert. «Social status, cognitive alternatives and intergroup relations», en Henri TAJFEL (ed.), *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*, Londres: Academic Press, 1978, pp. 201-234.
- VENEL, Nancy. *Musulmans et citoyens*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- WEIBEL, Nadine. «L'Europe, berceau d'une *umma* reconstituée ou l'émergence d'une nouvelle utopie religieuse». *Archives des Sciences sociales des Religions*, núm. 92 (1995), pp. 25-34.
- ZAVALLONI, Marisa. «L'identité psychosociale, un concept à la recherche d'une science», en Serge MOSCOVICI (dir.), *Introduction à la psychologie sociale. Tome II*, Paris: Librairie Larousse, 1973, pp. 245-265.

