

# Experiencia y rearticulación identitaria en mujeres españolas convertidas al Islam

*Experience and Re-articulation of Identity in Spanish Women Converted to Islam*

**Salvatore Madonia**

## Palabras clave

Conversión religiosa  
 • Islam • Musulmanes  
 • Identidad cultural  
 • Identidad de roles sexuales • Feminismo

## Key words

Religious Conversion  
 • Islam • Muslims  
 • Cultural Identity • Sex Role Identity • Feminism

## Resumen

Este artículo analiza la capacidad de rearticulación y redefinición identitaria desarrollada por parte de mujeres convertidas al Islam. La adopción de una perspectiva teórica comprometida con los feminismos contemporáneos permite superar los límites conceptuales de algunos estudios sobre las conversiones. Unos estudios que, dentro de la tradición funcionalista, focalizan el análisis en un genérico «objeto» mujer que relega a mero epifenómeno sus capacidades interpretativas subjetivamente desarrolladas. Sin embargo, la atención a algunos «sujetos» mujeres conversas permite describir la performatividad y la originalidad desplegadas en la construcción de sus identidades religiosas. La conversión se muestra por tanto como un proceso complejo, múltiple y continuo que supone una progresiva construcción de sentido en un contexto sociocultural, el europeo, en el cual no existe todavía una visión determinada del ser musulmana.

## Abstract

This article analyses the capacity for re-articulation and redefinition of identity developed by women converted to Islam. The adoption of a theoretical perspective committed to current feminisms allows us to go beyond the conceptual limits of other studies on conversion. These studies, following the functionalist tradition, focus the analysis on a generic «object» woman of academic construction, relegating their subjectively developed interpretative capacities to a mere epiphenomenon. However, focusing on some «subject» women converted to Islam allows us to describe the performativity and originality deployed in the construction of their new religious identities. The conversion is thereby a complex, multiple and continuous process which implies a gradual construction of meaning in a sociocultural context, pertaining to Europe, where a particular view of what it means to be a Muslim woman does not yet exist.

## INTRODUCCIÓN

El presente estudio, para decirlo con las palabras de Donna Haraway, «trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y es-

tructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza» (Haraway, 1995: 335).

En las últimas décadas estamos asistiendo a la evolución de un nuevo y poco estudiado fenómeno social estrechamente ligado a la cada vez más estable presencia de mu-

**Salvatore Madonia:** Universidad Complutense de Madrid | toto.mad@hotmail.it

sulmanes en Occidente. Se ha pasado de una situación en la que las dos entidades, Islam y Occidente, se apreciaban como supuestamente contrapuestas a una progresiva migración del Islam hacia Occidente<sup>1</sup>, llegando al punto en el que nos encontramos ante un escenario de surgimiento y consolidación de un Islam europeo<sup>2</sup>; un Islam que podemos definir como autóctono en cuanto está formado tanto por las segundas y terceras generaciones como por el cada vez mayor número de conversos.

En el primer caso, el de las segundas y terceras generaciones, se observa un proceso de progresiva «*re-islamización*» que, entre las diferentes consecuencias, implica «un proceso de aculturización, es decir, de abandono de las culturas originales a favor de una forma de occidentalización» (Roy, 2003: 14).

En los países de migración más reciente, como en el caso de España<sup>3</sup>, donde todavía falta una tercera generación y una «burguesía islámica» capaz de ejercer liderazgo, la labor de los convertidos es todavía más importante en el proceso constructivo y legitimatorio de un Islam europeo. El «bi-posicionamiento» cultural de los convertidos les permite un mayor margen de maniobra en la formación y difusión de una imagen de un Islam autóctono

no precisamente por el hecho de ser occidentales, con todos los derechos y capacidades de movimiento institucional y social que de ahí se derivan. Los encontramos así plenamente involucrados en diferentes aspectos del proceso constructivo, «de la tradición (en sentido amplio, social, y en sentido estricto, lingüístico), de la mediación cultural, de lo que podemos llamar “interpretariado cognitivo”, pero también del *know-how* asociativo, de la gestión de las relaciones políticas e interreligiosas, de la elaboración intelectual, de los contactos con la prensa y los *opinion leader* autóctonos» (Allievi, 2005: 113).

Dentro de este proceso evolutivo de la religión musulmana en el contexto occidental, el papel que desempeñan las mujeres convertidas asume una función clave, sobre todo en el desarrollo de nuevos discursos sobre la relación entre género e Islam y en la lucha contra el patriarcado islámico (Nieuwkerk, 2006). A menudo, estas mujeres son reclamadas en la lucha cotidiana en la que se ven involucradas, por un lado contra el estereotipo occidental de una femineidad musulmana entendida en términos de mera pasividad y sumisión, y por otro para hacer valer una posición diferente de la mujer respecto al rol que se les ha asignado en la visión islámica más tradicionalista.

Podemos encuadrar las pugnas prácticas de las mujeres convertidas en dos fases distintas. En primer lugar, están implicadas a nivel individual en la mediación y gestión de los conflictos derivados de la oposición entre una educación occidental y un discurso islámico más conservador. La necesidad de encontrar respuestas compartidas a problemáticas diarias se va traduciendo en la creación de espacios en común tanto virtuales (páginas web, blogs, foros de discusión, etc.) como «reales» (asociaciones, colectivos, grupos de trabajo, etc.). Las diferentes dudas e incertidumbres, relativas a los comportamientos adecuados que han de asumir como musulmanas, empiezan así a ser cuestionados y profundizados de manera comunitaria,

<sup>1</sup> Sobre la presencia del Islam en Europa existe hoy en día toda una bibliografía, entre los más conocidos: Abumalham (1995), Dassetto (2000, 2004), Kepel (1997, 1995, 2000), Klausen (2005) y Goody (2004). En el estudio de la presencia del Islam en suelo europeo es imprescindible una profundización de los procesos a través de los cuales las diferentes comunidades inmigradas (sobre todo a nivel local) tienden a recrear una particular identidad intergrupal y a activar un control social fuerte en su interior. Véanse, para una mayor profundización, Ambrosini (2005), Piselli (1995, 1997), Pugliese (2000), Rayneri (1979), Zanfrini (2004).

<sup>2</sup> Islam europeo: Allievi (1996), Dassetto (1996), Maréchal (2003).

<sup>3</sup> Sobre la presencia más general del Islam en España, pueden verse Mottilla (2004), Planet y Moreras (2008), Martí y Rubio (2001). Para una mayor profundización sobre las comunidades islámicas en el territorio: Abu-Tarbusch (2002), Buades Fuster y Vidal (2007), García y Abu-Tarbusch (2008), López García (2007).

lo que permite la creación de una conciencia común y el desarrollo de una interpretación contextual de los Textos Sagrados.

A un segundo nivel asociativo, las reencontramos en cambio involucradas en diversas políticas de apoyo hacia las mujeres inmigradas y en el desarrollo de una visión diferente de la mujer en el Islam a través de la evolución y el soporte de un feminismo musulmán, que en Occidente encuentra mayor margen de actuación<sup>4</sup>.

Un aspecto de fundamental importancia, directamente relacionado con lo anterior, es el progresivo encuentro entre el asociacionismo desarrollado por mujeres convertidas y quienes migraron a Occidente pero han crecido y se han socializado aquí, como sucede con las segundas y terceras generaciones. Estos últimos colectivos, de hecho, comparten la necesidad de reinterpretar y redefinir un Islam heredado de los padres pero que poco se adapta al diferente contexto sociocultural europeo.

La mayor libertad de movimiento garantizada por las estructuras democráticas del contexto europeo permite una fuerte evolución de la posición reivindicada por las musulmanas que viene, hoy en día, desarrollándose a nivel internacional. Una evolución con posibilidad de *feedback* en los países de mayoría musulmana más conservadores. En este sentido, el apoyo y la difusión de tales iniciativas, por parte de mujeres convertidas, es fundamental para el desarrollo de un discurso islámico en la consideración de la mujer musulmana que viene a ser jugado principalmente en la creación más general de un Islam europeo.

El presente artículo se basa en un estudio que, lejos de una visión global del fenómeno

abarcado, pretende dar un primer paso en el conocimiento de este Islam autóctono a partir de la observación de casos individuales de conversión referentes al mundo femenino.

## ANTECEDENTES

Los estudios contemporáneos sobre las conversiones al Islam siguen siendo muy escasos si se compara con el interés que la sociología de las religiones ha manifestado en el caso de otras conversiones, como por ejemplo respecto a los «*new religious movements*», ampliamente estudiados en el contexto norteamericano.

Un «extraño silencio» que no refleja la importancia ni el tamaño del fenómeno de las conversiones al Islam y que desvela el interés de la investigación de algunas temáticas más que otras (Allievi, 2005). Además, la sociología de las religiones ha estado durante décadas influida por el paradigma de la secularización, la pluralización y la privatización de la esfera religiosa en el contexto público occidental.

El individuo, más que en la proclamada ausencia de religión, se encuentra hoy en día ante una situación que Thomas Luckmann (1999: 254) describe en términos de «*open market*»; es decir, más independiente, respecto a una determinada tradición religiosa o al contexto social, de elegir como en un bricolaje cultural su propia religiosidad.

Esta situación influye directamente en las conversiones ya que facilita al individuo el entrar en contacto con «otras» culturas (Rambo, 1993), simplificando así la posibilidad de cambiar la propia religión.

La sociología de las conversiones, de acuerdo con la visión funcionalista, ha empezado a interesarse más por las causas que por el desarrollo efectivo de la conversión, entendiendo las religiones como sistemas monolíticos e inmanentes que ofrecen estabilidad y seguridad en la vida cotidiana. Las conversiones son interpretadas en términos

---

<sup>4</sup> Para una mayor profundización sobre el estado del feminismo islámico en el contexto español véase la página web <http://feminismeislamic.org/es/4congres/> dedicada al IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico, octubre de 2010, Madrid.

causales como búsqueda de estabilidad, roles y reglas bien definidas, ya sea a nivel teológico o psicológico, en contraposición a los fenómenos de secularización imperantes en las sociedades occidentales<sup>5</sup>. Este tipo de estudios, aunque han permitido delinear las condiciones socioculturales que posibilitan las conversiones, empiezan a recibir diferentes críticas ya que «la definición de la religión en términos de función, o representada únicamente a nivel de sistema, no permite comprender un proceso individual de cambio de religión; ni la participación de subsistemas, como es la conversión en sí misma» (Allievi, 1999: 286).

Muchos de los estudios contemporáneos sobre las conversiones femeninas<sup>6</sup>, manteniendo un enfoque funcionalista, las describen en términos de pasaje causal y directo desde un horizonte valorativo cultural a otro. En este sentido podemos diferenciar entre estudios centrados en los factores de empuje (*push factors*) y otros en factores de atracción (*pull factors*). Entre los estudios del primer caso, Wohlrab-Sahr describe las conversiones como una «transformación que simboliza una crisis experiencial», a través de la cual el individuo encontraría posibles soluciones a problemas preexistentes en un proceso de progresiva moralización en diferentes esferas «de la sexualidad y en las relaciones de género, en la disciplina personal, y en el orden político y social» (Wohlrab, 2006: 81). Por su parte, los estudios que se centran en los factores de atracción, al contrario, se centran en el «qué» puede ofrecer la religión musulmana, donde la decisión de la conversión se derivaría de la capacidad del

Islam para suplir aquellas necesidades particulares que la sociedad occidental ya no estaría en situación de ofrecer. Por ejemplo, según Ali Kose, en su estudio sobre conversos ingleses: «el Islam ofrece diferentes ideas relativas a los roles del hombre y de la mujer, sobre el contrato entre hombre y mujer y algunos principios morales en la vida cotidiana. Para los que están desconcertados por el estilo de vida contemporáneo, el mundo islámico ofrece una alternativa posible» (Kose, 1999: 309). De tal manera, la conversión por parte de las mujeres se presenta como una posible salida del contexto occidental, interpretado como excesivamente permisivo y secularizado, donde la excesiva libertad sexual y la relación entre hombre-mujer sería vivida de manera conflictiva.

Más en general, podemos encuadrar algunos estudios sobre las conversiones femeninas en Europa en tres grandes líneas de investigación marcadas por las características del orden de los países en los cuales han sido conducidas. En primer lugar, las conversiones femeninas en los países de la Europa septentrional, donde el modelo tradicional de familia burguesa está viviendo una fuerte crisis, tienden a explicarse en términos de búsqueda de una «estabilidad familiar» que el particular modelo patriarcal de la familia tradicional islámica podría proporcionar. En este sentido, «la asociación de la elección religiosa de las mujeres con su papel en la familia se repite en las teorías que atribuyen la mayor frecuencia de conversiones de las mujeres a sus relaciones familiares» (Jansen, 2006: XI).

En Francia y Norteamérica, en cambio, donde pesa más en la sociedad civil cierto asociacionismo político así como una mayor atención a las problemáticas sociales, el acercamiento a la cultura islámica estaría derivado de una mayor posibilidad de las mujeres para acceder al horizonte político comunitario ofrecido por el islam; en el contexto francés se concretaría en el acceso a los difundidos movimientos feministas de matriz

<sup>5</sup> Entre algunos estudios más generales sobre las conversiones, destacan Allievi (2003), Busshill-Matthews (2008), Dassetto (1999), Gillespie (1991), Willy (2006) y Zebiri (2007).

<sup>6</sup> Para una mayor profundización sobre las conversiones femeninas pueden verse Anway (1995), Dirks y Parlove (2003), Haleem (2003), Mansson McGinty (2006), Shatzmiller (1996), Sultán (1999) y Wohlrab-Sahr (1999).

islámica, mientras en el caso norteamericano se concentraría en la lucha por la obtención de derechos político-sociales, como por ejemplo en las luchas civiles de los afroamericanos. Según el esquema de conversión propuesto por Sarah Daynes<sup>7</sup>, en estos casos predominaría el elemento relativo a la protesta social; el Islam es así un medio de lucha social y de construcción del mundo, generalmente desde una lógica de oposición a la sociedad occidental», que el elemento «relativo a la búsqueda de raíces: [donde] para muchos conversos, el Islam es un modo de afirmación de identidad» (Daynes, 1999: 313).

En tercer y último lugar, el avanzado proceso de secularización y el individualismo vivido, tanto en el contexto inglés como en el alemán, empujarían a las mujeres a la búsqueda de una seguridad comunitaria ofrecida por el Islam, contraria al creciente fenómeno de la mercantilización del cuerpo femenino y de la dificultad de ser mujer y madre en un contexto excesivamente individualista. Por ejemplo, Gabriele Hofmann (1997), en un estudio sobre las conversiones femeninas en Alemania, las describe en términos de búsqueda de una estabilidad comunitaria y de una forma particular de maternidad que el discurso islámico es capaz de proporcionar en oposición al fuerte individualismo y aislamiento social característico de la sociedad alemana.

Esta ilustración descriptiva, si por un lado nos permite abordar las diversidades inherentes a los motivos de la conversión femenina, no nos permite captar las peculiaridades fundamentales de un cambio identitario sociohistóricamente situado y complejo ya

que «los factores implicados en el proceso de conversión son múltiples, interactivos y cumulativos. No existe una sola causa, un solo proceso ni tampoco una simple consecuencia de estos procesos en la conversión» (Rambo, 1993: 5).

## **TEORÍAS FEMINISTAS CONTEMPORÁNEAS: UNA CRÍTICA A LAS PRETENSIONES OBJETIVANTES**

La tendencia a realizar una lectura lineal y uniforme del cambio identitario, experimentado por las conversas, conduce a interpretar la conversión femenina como un pasaje directo desde la que es entendida como una cultura occidental homogénea a una homogénea cultura musulmana.

La descripción del proceso conversivo se desarrolla, por lo tanto, en términos de crisis familiar, inestabilidad política o malestar cultural a través de una previa construcción analítica de aquello que se maneja como un genérico objeto-mujer; sucesivamente introducido en las diferentes estructuras de poder como son el patriarcado, la familia o la comunidad de la tradición musulmana. De este modo, se termina negando cualquier tipo de capacidad activa de reinterpretación, mediación y gestión de conflictos desarrollados por parte de lo que termina siendo una genérica mujer conversa; incapaz de cualquier forma de resistencia o de cambio en el interior de las nuevas relaciones de poder.

A través de la perspectiva teórica desarrollada en la evolución del feminismo postcolonial<sup>8</sup>, es posible definir este particular posicionamiento teórico-descriptivo como una técnica de categorización que consistiría en «definir la “normalidad dominante” sobre la base de la creación de alteridades

<sup>7</sup> En la descripción del proceso de conversión la autora identifica cuatro modelos diferentes de identificación al islam: 1. De oposición esencial al cristianismo, 2. De la espiritualidad, 3. De la búsqueda de raíces, 4. De la protesta social. Los dos primeros elementos no se han analizado en este artículo ya que se ha excluido el enfoque más religioso en favor de un análisis más puramente social.

<sup>8</sup> Véanse, para una mayor profundización sobre el feminismo postcolonial, Anzaldúa (1990), Brah (2004), Castro-Gómez y Mendieta (1998), Hurtado (1989), Minh-Ha (1989), Mohanty (1984) y Suárez y Hernández (2008).

radicales encarnadas en colectivos sociales naturalizados como esenciales e insoslayablemente diferentes» (Suárez y Hernández, 2008: 38). Readaptando las críticas de Chandra Mohanty (2008: 154) a un determinado feminismo eurocéntrico, podemos ver cómo la visión subyacente en los estudios descritos, «al asumir a las mujeres como grupo coherente y previamente constituido que se coloca dentro de las estructuras familiares, legales y de otros tipos, define a las mujeres del Tercer Mundo [en este caso mujeres conversas] como sujetos fuera de las relaciones sociales en vez de fijarse en cómo las mujeres se constituyen a través de estas mismas estructuras». En este sentido, a la genérica mujer conversa no se le deja otro espacio, en su creación de una nueva identidad socio-religiosa, que el de una mera imitación pasiva de una «cultura árabe» o «musulmana» entendidas como inmutadas e inmutables en el tiempo; donde el modelo de familia patriarcal y comunitario así como la peculiar sumisión de la mujer de este derivada serían idénticas desde el tiempo del Profeta.

En diferentes estudios contemporáneos sobre el fenómeno del Islam en Europa, el mantenimiento de un implícito dualismo de naturaleza humanista, característico de una cultura eurocéntrica y etnocéntrica<sup>9</sup>, acaba por representar una contraposición clara entre un «nosotros» y un «ellos» en la cual «la impronta homogeneizadora supone que las condiciones de existencia ejercen una influencia uniforme en todos los miembros del grupo mujeres, negando o recluyendo al menos a los márgenes de lo epifenómeno la existencia de otras “fronteras” o la importancia de lo subjetivo-interpretativo de las construcciones de sentido; [donde] el orden sim-

bólico se sitúa por encima del tiempo, del espacio y de las situaciones e interpretaciones concretas de las mujeres concretas» (Cassado, 2003: 13).

De aquí la necesidad de un posicionamiento analítico diferente, que sea capaz de dar un paso adelante en la descripción sobre las pretensiones y las problemáticas diarias experimentadas por las mujeres conversas en su proceso de cambio identitario-religioso.

## UNA VÍA TEÓRICA DE SALIDA: FEMINISMOS CONTEMPORÁNEOS

La necesidad teórica de una perspectiva de análisis diferente nos ha llevado a buscar respuestas epistemológicas en feminismos críticos o contemporáneos<sup>10</sup>. La idea de fondo de la investigación, en la que se basa este artículo<sup>11</sup>, ha sido la de entender el fenómeno

<sup>10</sup> Para una mayor profundización sobre los feminismos contemporáneos, véanse Ashenden (1997), Braidotti (1994), Butler (1999), Fuss (1989), Nicholson (1989) y Grewal y Kaplan (1994).

<sup>11</sup> Este artículo se enmarca en los resultados de una investigación de tesis de grado: «Donne spagnole convertite all'Islam: Una prospettiva femminista», defendida en la Università Degli Studi di Padova (el 24 de junio de 2010). El trabajo de campo, de dos años de duración, fue fundamentalmente cualitativo. En concreto se realizaron cuatro entrevistas semi-estructuradas cara a cara, cinco entrevistas semi-estructuradas vía Messenger, tres entrevistas en profundidad, y dos *focus group* de tres y cuatro participantes respectivamente. Además, se recurrió a la observación participante en diferentes iniciativas (debates, conferencias, grupos de discusión, exposiciones, etc.) desarrolladas por asociaciones de mujeres musulmanas, y no participante en diferentes blogs, foros de discusión, páginas en redes virtuales referentes a la comunidad femenina conversa.

La elección de las técnicas cualitativas responde al interés de profundizar en el sentido atribuido a diferentes prácticas diarias, y en particular a sus procesos de reinterpretación y recodificación, como parte del proceso constructivo de una manera original de vivir la propia «musulmanidad».

En las entrevistas y grupos, con el fin de favorecer la expresión de esas construcciones de sentido, se partió de preguntas abiertas sobre el «cómo» y «de qué manera» se va desarrollando el proceso de conversión. La

<sup>9</sup> Las críticas desarrolladas por los movimientos feministas postcoloniales se insertan, en tal sentido, en la tradición intelectual comenzada por autores como: Edward Said (2006), Talal Asad (1987) y Gayatri Chakravorty Spivak (2004).

de las conversiones femeninas como contextual, que «influye y es influida por toda una serie de relaciones, expectativas y situaciones» (Rambo, 1993: 5); donde el cambio identitario, más que definir una ruptura neta con el pasado, supone una progresiva y osmótica compenetración entre diferentes mundos valorativo-culturales.

El presente análisis, por tanto, más que cuestionar el «por qué» de las conversiones se centra en «cómo» y «de qué maneras» las mujeres, entendidas como sujetos, son capaces de gestionar activamente el proceso de conversión. Siguiendo la estela de

---

producción de discursos se hizo deliberadamente con una actitud de «*work in progress*» por parte del investigador, de modo que la conformación de los diferentes bloques temáticos de las siguientes entrevistas y grupos han ido desarrollándose como tales de manera espontánea y casual a través de los diferentes encuentros con las mujeres conversas. Es por ello que la investigación ha ido adquiriendo tintes etnográficos, que han llevado al investigador a una reflexión continua sobre su posición y a un continuo cuestionamiento de las diferentes situaciones emergidas.

Del mismo modo, el acceso a las informantes puede describirse como ejemplo del *modus operandi* empleado en la investigación. En un primer momento se adoptó un acercamiento formal, a través de asociaciones y grupos de mujeres conversas, para realizar las primeras entrevistas. Posteriormente tomaron cuerpo las limitaciones de cerrar la muestra a mujeres activas en este tipo de estructuras. Por eso, se decidió ampliar la búsqueda mediante redes más informales, en «bola de nieve», a partir de los contactos proporcionados por las primeras entrevistadas y a través de diferentes contactos obtenidos en las redes sociales en internet. Por último, alcanzada una determinada «saturación informativa», se decidió realizar unos grupos focales en los que profundizar en las temáticas y controversias de mayor interés para las conversas mismas.

Durante la investigación se realizó un total de doce entrevistas a mujeres españolas convertidas al Islam con diferentes rasgos sociodemográficos como la edad, el estado civil o la antigüedad de la conversión. Todas ellas de religión católica antes de la conversión aunque con unos diferentes grados de práctica religiosa. Más en detalle y a efectos de interpretación de los verbatim, se consideraron tres grupos de edad —adolescentes (17-25 años), jóvenes (25-40) y adultas (más de 40 años)— así como el tiempo transcurrido desde la conversión, distinguiendo entre conversiones recientes (menos de dos años) o anteriores (más de dos años). Se incluye además el estado civil dado el papel que se le ha otorgado en la literatura al uso.

Donna J. Haraway, se ha optado por un saber situado que, posicionándose desde la perspectiva del sujeto mujer, quiere averiguar el carácter contextual en la construcción de una identidad híbrida y compleja. A tal fin, «el objeto del conocimiento tiene que ser representado como un actor y un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento “objetivo”» (Haraway, 1995: 341), en cuanto la representación del sujeto mujer en términos de agencia permite focalizar el «actuar, el hacer, con el ser un sujeto activo, pero también intermediario» (Casado, 1999).

Las diferentes agencias sociales no pueden ser tratadas como absolutas e inmanentes, pues están inscritas en determinadas y diferentes estructuras de subordinación (Mahmood, 2008). Por eso tenemos que diferenciar, a la hora del análisis y de la comprensión, las diferentes prácticas de las mujeres en los distintos contextos sociales en que dichas prácticas se desarrollan. De esta manera, los mecanismos a través de los cuales la tradición religiosa es utilizada y recodificada, por parte de las conversas, podrán analizarse en términos de recursos conceptuales y prácticas contextuales a las que las mujeres mismas recurren.

Esta posición analítica diferente nos sitúa en la visión teórico-feminista identificada en ocasiones como «política de la localización», donde «el cuerpo empieza a presentarse como metáfora de nuestro carácter situado en el tiempo y en el espacio, y, por tanto, del carácter limitado de nuestra percepción y conocimiento» (Casado, 1999: 13).

El análisis se centra por tanto en la gestión activa que las mujeres conversas ponen en marcha en la redefinición progresiva de su propia identidad ahora religiosamente entendida. Un cambio identitario, que empieza por una manera diferente de vivir y experimentar su propia femineidad.

## LA EXPERIENCIA DE SER MUSULMANA

En la religión islámica, «la práctica de la *sharía*, de las leyes y de los comportamientos codificados por la Sunna, la tradición, es necesaria y suficiente para la adquisición de la salvación» (Allievi, 1999a: 103), por eso, más que en otras religiones, la islámica puede ser definida como la religión de la praxis donde lo lícito (*Halal*, puro) está rígidamente dividido de lo no lícito (*Haram*, impuro). Esta estricta división pone a las conversas en una inmediata identificación con determinadas prácticas sociales religiosamente prescritas. Por otro lado, la misma división supone al sujeto, en este caso mujer, una continua mediación y re-codificación entre los precedentes hábitos socioculturales encarnados y las nuevas prescripciones religiosamente codificadas. La experiencia de ser musulmana se desarrolla en un contexto social para nada evidente, dada la debilidad aún de estructuras sociales capaces de dirigir y guiar de manera directa los comportamientos que se tienen que asumir para ser considerada una buena musulmana.

Siguiendo el concepto de posicionalidad de Linda Alcoff, la posición diferente adoptada por parte del sujeto-mujer, en un entramado sociocultural diferente, adquiere mayor importancia en el proceso interpretativo subjetivamente desarrollado siendo aquella entendida como «posición para la construcción de significados, un lugar desde el cual pueden construirse los significados, más que un lugar en el que el significado puede simplemente ser descubierto» (Alcoff, 1988: 434). Al igual que la posición de una pieza de ajedrez puede resultar más o menos segura, más o menos débil, en relación al resto de piezas, la identidad religiosamente entendida por parte de las conversas estará influida por la posición que las mujeres mismas van asumiendo en las diferentes posiciones y redes sociales diariamente frecuentadas. El «nuevo» atavío religioso será más o menos mediado, puesto

en discusión en mayor o menor medida, en relación con las diferentes esferas sociales en las cuales las conversas se relacionan, con respecto al mundo laboral más que al mundo familiar, con respecto a la nueva familia que con la familia de origen o respecto a las nuevas amistades y las antiguas.

La experiencia de la conversión, subjetivamente vivida, puede ser ahora entendida como la progresiva compenetración de diferentes habitus<sup>12</sup> derivados por la constante interacción entre el mundo exterior y el mundo interior de un sujeto activamente inserto en la realidad social circundante. La experiencia diaria focaliza de esta manera nuestra atención analítica, en cuanto «puede ser entendida como un proceso a través del cual se construye la subjetividad de todos los seres humanos. A través de este proceso, uno se coloca a sí mismo y se ve colocado en la realidad social y con ello percibe y aprende como algo subjetivo (referido a sí mismo u originado en él) estas relaciones —materiales, económicas o interpersonales— que son realmente sociales [...]. El proceso es continuo y su final inalcanzable o cotidianamente nuevo» (De Lauretis, 1992: 252).

En el contexto occidental, donde no existe una imagen étnicamente codificada del

<sup>12</sup> El concepto de habitus es aquí empleado en el sentido de «estructura estructurada y estructurante de las prácticas sociales y de la percepción de las prácticas mismas» (Bourdieu, 1972: 175) por la cual «la experiencia ordinaria del mundo social, más que un acto consciente y continuo, es un mero reconocimiento de un orden dado, coherente sea con la percepción del propio *self*, sea con las estructuras objetivas presentes en el propio contexto social o campo» (Bourdieu, 1988: 170-171). De aquí, con otras palabras, las diferentes cuestiones que se propone abarcar: ¿qué pasa cuando la elección de cambiar el habitus deriva de un pasaje conscientemente seguido por parte del sujeto?, ¿qué pasa cuando el cambio cultural se desarrolla en el seno de un mismo campo social en el que las estructuras objetivas de la «nueva cultura», individualmente seguida, no son ya dominantes? ¿En qué manera se va desarrollando el proceso a través del cual el sujeto crea nuevas estructuras objetivantes de su diferente visión cultural-religiosa?

Islam, la mujer conversa debe crear su identidad religiosa a través de una serie de imitaciones de otras imitaciones, puesto que no existe una imagen determinada y rígidamente estructurada de cómo ser musulmana. Esta originalidad interpretativa viene a desarrollarse a través de una serie de «actos performativos» (Butler, 1990) diariamente activados, que pueden ser entendidos como reinterpretaciones subversivas, en sentido literal, de un determinado discurso islámico más conservador o tradicionalista.

El hecho de que las mujeres conversas hayan nacido y crecido en Occidente implica que su mapa valorativo-perceptivo de la experiencia cotidiana de vida tenga que ser continuamente reescrito, ya que lo «viejo» y lo «nuevo» son constantemente redefinidos y rearticulados de manera contextual. La relativa escasez de estructuras estructuradas y estructurantes, así como de un determinado control social capaz de guiar los procesos descritos, permite la creación de una manera diferente y original de ser y verse como musulmanas. El proceso de conversión asume de este modo un carácter hibridatorio y performativo, que conlleva la creación de lo que podemos entender como un Islam autóctono, europeo.

En los próximos párrafos se observa, a través de los discursos de las mujeres, las consecuencias que el proceso de conversión implica en un primer nivel de cambio identitario y la sucesiva relación entre este y el entorno social más próximo.

## LA CONVERSIÓN COMO PROGRESIVO CAMBIO INTERIOR

Las conversas suelen describir la oficialización de la conversión, consistente en la pronunciación de la *Shahada* (el acto de fe) delante de dos testigos, como una mera formalización de un cambio de identidad que empieza desde el acercamiento inicial a la religión islámica y que sigue abierto durante

toda la vida. Independientemente de los motivos que promovieron el interés inicial por el Islam, el pasaje derivado de la conversión es descrito fundamentalmente como un cambio interior progresivo y complejo, que madura a lo largo del tiempo a través de una continua profundización del conocimiento de la nueva religión.

En este sentido, es posible trazar un paralelo con el proceso de progresiva «individualización» de la religiosidad que Oliver Roy identifica en las segundas generaciones, en tanto que «trabajo de refundación y de reapropiación individual de la relación con la religión, en un contexto de pérdida de evidencia social». Si para el Islam inmigrado la necesidad de una reconstrucción identitaria es consecuente con un proceso de «desculturización, es decir, de su desapego con respecto a la cultura de origen», para las conversas la «reformulación de la religiosidad en términos de fe, de realización individual y de valores» (Roy, 2003: 64) requiere la ausencia previa de determinados valores islámicos en sus etnicidades.

Generalmente, las conversas denotan una mejora en la manera de vivir(se) como consecuencia de la progresiva adaptación de su nuevo estilo de vida y a los valores religiosos interiorizados:

¿En qué ha cambiado tu manera de sentir las cosas?

Pues no sé, te das cuenta de que de verdad hay un Dios, que debes seguir todo lo que te ha pedido que hagas a través del Corán. Antes, cuando algo no me salía bien me frustraba, podía estar todo el día pensando en ello; ahora pienso: no vale la pena, tranquilízate que mañana *Inshallah* te saldrá. Y eso hago. El Islam cuando de verdad lo sigues te da paz, consigues que las cosas que antes parecían tan importantes ahora no lo son, son meras trivialidades. Te sientes más seguro, más confiado en que lo conseguirás con ayuda de Allah. [Joven, conversión antigua, casada].

El modo diferente de narrarse parece derivarse de un proceso de reflexión y cuestio-

namiento interior vivido individualmente, que implica un cambio importante con respecto al pasado. La religión islámica ofrece, en este sentido, las bases cognitivo-culturales desde las cuales derivar dicho cambio, pero no se asiste a una transformación identitaria radical ni tampoco a una imitación pasiva de un modelo monolítico que la religión sería capaz de ofrecer. Al contrario, las conversas describen un proceso activo y consciente en el desarrollo de su musulmanidad que conlleva una visión personal y autóctona de ser y verse como musulmanas; como se explicita en las entrevistas:

¿Me podrías describir la X [su nombre] de ahora y la X de antes?

[...] A ver... yo creo que tiene mucho que ver... es decir, yo creo que la esencia... yo me considero una persona muy, muy activa, siempre he sido así, muy luchadora, muy por la justicia, muy trabajadora, [...] y eso no ha cambiado; o sea la esencia... eso sigue estando allí. En cuanto a otras cosas, por ejemplo... a ver... hay veces incluso que te pones a ver fotos de antes y ese tiempo ya no existe más, ¿no? Yo creo que ha cambiado mucho, por ejemplo en cuanto a la tranquilidad interior [...] [Joven, conversión antigua, casada].

¿En qué has cambiado como mujer?

Pues... bien, sobre todo en el valorarme más en lo que soy en mí misma ¿no?, en el sentido de lo que realmente tiene más valor tiene de mí es lo que hay dentro ¿no?... [...] En mi proceso de islamización ha sido una dedicación absoluta de estudio, y yo creo que eso forma parte de mi definición como mujer... de... de realmente alimentar mi intelecto... ¿no? Porque yo creo que eso me ha permitido llegar a tener realmente la libertad [...] [Joven, conversión antigua, casada].

En este caso, se asiste a la redefinición contextual en el modo de vivir y entender la propia femineidad:

El hecho que valores más lo que hay dentro no quiere decir que no te cuides... ¿A quién no le gusta estar guapa y cuidarse, no? La femineidad, para mí, yo creo que es un poco un balance... ¿no? entre... no sé cómo explicarlo... Quiero de-

cir, es un tener una coherencia... Mi femineidad pasa tanto por el hecho, te lo juro de verdad, de coser ¿no? (risas). Hasta realmente de dirigir, de... de ser capaz de hacerlo todo [...] [Joven, conversión antigua, casada].

Ese comportamiento viene activado creativamente en todos los aspectos de la vida diaria en virtud de la progresiva asimilación de un estilo de vida más acorde a la nueva visión religiosa.

Por ejemplo, la obligación religiosa de asumir un estilo de vida más moderado y humilde necesita la redefinición en la propia manera de vestir:

Sí claro, las mangas cortas fuera, las cosas cortas fuera, todo va tapando el culete aunque yo visto con vaqueros y eso. No voy con túnicas hasta los pies, visto normal ¡pero tapando el culo y sin que se vea nada, claro! [Adolescente, conversión reciente].

También en este caso, el cambio en la manera de vestir, más que a través de una imitación pasiva, se deriva de una manera distinta y original de exteriorizar la propia religiosidad:

No me siento relacionada pues... con cierta forma de vestir... con ciertas mujeres de origen árabe o de origen, digamos, musulmán, porque no me parece necesario..., porque, evidentemente, como individuo tengo una personalidad que intento que se exteriorice como cualquier otra persona hace en la manera de vestir. Mi tipo de vida es diferente, entonces también uno adapta su forma de vestir según el tipo de vida que lleva... ¿no? [Joven, conversión antigua].

Las conversas activan en tal sentido una redefinición performativa, de lo que para ellas, como musulmanas, debe ser el modo de manifestar su femineidad así como de los cánones de elegancia a seguir, ahora más coherentes con el nuevo credo religioso:

Y con el fenómeno de la libertad en el vestir en España es algo complicado... Una mujer siempre tiene que manifestar su intimidad, su supuesta femineidad a través de una ropa apretada. Cuando yo reivindico la femineidad de la mujer... [...] Es

decir, a mí no me parece que sea un ámbito exclusivo de llevar una ropa ajustada, me parece más cercano a la femineidad otros criterios de elegancia que esto ¿no?... No me parece que necesariamente el atractivo de una mujer tenga que radicalizarse en la exhibición manifiesta de... no de su femineidad sino de sus atributos [Joven, conversión antigua].

A menudo, a través de una mezcla original entre diferentes prendas de vestir, asistimos a la creación de una manera particular del estar y sentirse a la moda:

Yo combino la ropa y al final voy siempre discreta, pero aun así no es nada fácil. Es complicado encontrar pantalones vaqueros anchos cuando este año se llevan los de pitillo, pero al final los hay. Es complicado encontrar camisetas discretas si se llevan mucho los escotes, pero yo lo combino con otra debajo o algo. Es complicado encontrar camisetas largas, pero compro vestidos abombados de los que se llevan este año y los llevo como camisetas. [...] No es fácil encontrar ropa en tiendas españolas pero al final la encuentras [Adolescente, conversión reciente, casada].

La misma práctica del *hijab*<sup>13</sup> viene legitimada desde diferentes posiciones; si bien algunas conversas la justifican mediante referencias puntuales a los Textos Sagrados, otras utilizan justificaciones más generales derivadas de una visión más genérica de lo que para ellas viene a significar tal práctica. Reflejando esto, durante el estudio se entrevistó a mujeres que llevan siempre puesto el pañuelo, otras que no lo llevan nunca y algunas solo en determinadas situaciones. Se

<sup>13</sup> En torno a la temática del velo, debido a su fuerte impacto en Occidente, se desarrollan gran cantidad de debates que en nuestra opinión están más relacionados con posicionamientos ideológicos que con la realidad práctica de las mujeres que lo llevan. Por este motivo, se ha preferido sintetizar la interpretación más compartida por las entrevistadas. Véanse, entre las publicaciones sobre el tema en el contexto español, Molina y Ramírez (2008), Reider *et al.* (2002) y Motilla (2009). Además reenviamos a la visión de un largometraje (Documentos TV, 2008) desarrollado por mujeres musulmanas, algunas de las cuales han colaborado en el presente estudio.

encuentra, además, una gran variedad tanto en los colores elegidos como en la manera de llevarlo.

En todo caso, la decisión de llevar o no el pañuelo se presenta siempre como una decisión libre y personal, siendo esta religiosamente reinterpretada como una relación individual entre la creyente y la divinidad. Cualquier intento de dar una significación diferente de tal práctica por parte del hombre se reinterpreta como pecado religioso fundamental en cuanto se trata de una arbitraria intromisión entre la creyente y su manera individual de relacionarse con la religión misma. Una libertad que las conversas describen como la base misma de la religión islámica. Esta particular significación, común a todas nuestras entrevistadas, deriva del haber compartido similares experiencias y problemáticas que esa práctica conlleva en el contexto occidental. De ahí que insistan en que la última palabra es siempre y en cualquier caso de la creyente:

Yo creo que es tan duro para una mujer musulmana que queriendo llevar el *hijab* no le dejen llevarlo como que la que no quiera llevarlo y le obligue la familia... Yo lo comparo, porque va en contra de la libertad de la persona [Adulta, conversión antigua].

De esta manera, las conversas van progresivamente rearticulando la posición de la mujer en el seno de la religión islámica a través de una reinterpretación original y por tanto creativa y potencialmente subversiva de la misma tradición religiosa:

Hombre, para mí yo creo que un modelo... depende de lo que quieras seguir... ¿no? Sí que alguien a quien admiro es Ayscha, la tercera mujer del Profeta, ¿no?, porque era una mujer muy polifacética... como soy yo, ¿no? Es decir, era desde peluquera hasta dirigente, hasta una comunicadora.... Era profesora, es decir, una sabia... venían muchísimos hombres, venían de fuera para educarse con ella... Entonces una mujer muy... polifacética, ¿no? [Joven, conversión antigua, casada].

El cambio identitario subjetivamente vivido no implica una ruptura neta con el pasado, sino que el proceso de readaptación de los hábitos propios se desarrolla a través de una interpretación religiosa coherente con una visión previamente madurada en el contexto occidental, al que las conversas no renuncian y del que no pueden prescindir:

Yo tampoco puedo olvidar mi origen, soy europea... soy española y no reniego de ello. Al revés, me siento reforzada en lo que significa para mí ser española y qué significa para mí ser europea. Es una circunstancia que Dios me ha dado y que tengo que aceptar y que tengo que estar agradecida por ello [Joven, conversión antigua].

Un contexto de experiencia diaria en el que faltan todavía las estructuras, estructuradas y estructurantes, que caracterizan otros contextos de mayoría islámica:

Uno se tiene que reinventar, porque no tiene referentes. Es decir, el problema que tiene completamente una hispano-hablante es que no tiene referentes en su familia, no tiene referentes en la televisión, no tiene referencias culturales. No tiene referencias de ningún tipo que diga yo me quiero parecer a... tienes que hacer una composición, tienes que hacer un pequeño puzzle de eso, ¿no? [Joven, conversión antigua].

La falta de referencias estables a seguir y la original compenetración de diferentes hábitos socio-culturales permite por tanto a las conversas una mayor libertad en la creación de una original, en cuanto autóctona, manera de vivir sus propias identidades musulmanas.

## **LA CONVERSIÓN EN EL ENTORNO SOCIAL MÁS PRÓXIMO Y LA CONSIGUIENTE RE-INTERPRETACIÓN DEL VIVIR DIARIO Y DE LOS RITUALES SOCIALES**

Si, como hemos observado, el acto de la conversión viene a considerarse una mera formalización de un proceso de cambio interior mucho más complejo y prolongado en el

tiempo, el manifestar públicamente y de forma abierta el nuevo credo religioso suele provocar, en el entorno social más próximo, toda una serie de circunstancias de problemática solución.

En general, las conversas identifican el periodo inicial, relacionado con las propias familias y con las amistades más cercanas, como el de más tensión y de crisis personal que han de afrontar:

Al principio muchas cosas cambiaron radicalmente y al principio me aislé un poco. No me sentía cómoda con la gente de antes porque al fin y al cabo toda mi vida anterior había sido con ellos. Ellos me conocían de otra manera y... no sé, no me entendían..., pues no lo controlaban y todo eso me hacía daño [Adolescente, conversión antigua].

Las diferentes problemáticas encontradas, más que derivar de la nueva elección religiosa en sí misma, parecen resultar de la incompreensión inicial con respecto al cambio de determinados comportamientos, considerados identificativos de la cultura autóctona:

Claro, el problema que suele surgir en las familias cuando una hija, también un hijo, pero sobre todo cuando es una hija que decide tomar esta decisión la familia lo toma como que la hija no quiere estar más con ellos, ha roto con todo lo que son las tradiciones familiares. Entonces es como un peso, un agobio muy grande. [...] Aunque una sigue siendo la misma persona y lo único es que no comes cerdo, no tomas alcohol... Digo estas dos cosas no porque sean las más fundamentales, no es ni muchísimo menos lo más fundamental de la vida del musulmán el no comer cerdo y el no tomar alcohol, pero sí es lo más distintivo para una familia española. Es decir, que reces no le importa tanto a una familia, pero el que no comas guisantes con jamón... por el amor de Dios... eso ya es... (risas) [Joven, conversión antigua].

En general, las conversas tienden a mantener las relaciones sociales de siempre y, a pesar de las problemáticas iniciales, no se produce casi nunca una ruptura con la familia de origen ni con las antiguas amistades. Para

todas nuestras entrevistadas, en efecto, el respeto a la propia familia es considerado un precepto básico de la religión islámica y las iniciales incomprendiones vienen entendidas como pruebas de fe que tienen que afrontarse en cumplimiento de los dictámenes religiosos. De la misma manera, la voluntad de seguir manteniendo las antiguas amistades deriva de la necesidad de no aislarse de la que se considera la comunidad de pertenencia. Además, las conversas tienden a desarrollar las nuevas amistades entre no musulmanes o con otros conversos, pues suelen compartir con estos una experiencia de vida más similar que con otros musulmanes de origen como pueden ser los inmigrantes.

Por eso, más que la salida de un determinado grupo cultural para la entrada en otro diferente, el «bi-posicionamiento» cultural de las conversas permite a estas la activación de toda una serie de mediaciones y gestiones contextuales de los diferentes conflictos encontrados.

En este sentido, si por un lado la nueva visión religiosa implica la progresiva redefinición de la manera de relacionarse con el entorno social más próximo, de otro lado, la necesidad de mantener las relaciones previas, ya sea por precepto religioso o por estar en un contexto social en el cual la religión islámica es minoritaria, empuja a las conversas a realizar una reinterpretación más tolerante y abierta de determinados rituales o comportamientos sociales que pueden ser considerados *Haram* (impuros) en contextos de mayoría musulmana.

Por ejemplo, si la prohibición de acudir a celebraciones de otras religiones o las prohibiciones religiosas de no comer cerdo y no beber alcohol fuesen entendidas de manera absoluta (como el no poder estar en una mesa o lugar en los cuales esos alimentos estén presentes) podrían afectar gravemente a las relaciones sociales en un contexto como el español, donde estos hábitos marcan significativamente el sentido de socia-

bilidad y el comunitarismo familiar o amistoso.

¿Y si algún amigo o amiga está bebiendo alcohol o vais a cenar a algún sitio y se pide jamón, o algo de cerdo, cómo te comportas?

Sin problemas.... no queremos hacernos autistas por ser musulmanes. Amamos a Allah, y le respetamos lo máximo, pero en un país como es España, o te amoldas un poquito, no digo haciendo cosas prohibidas terminantemente, o te ves solo. Y eso tampoco es bueno... Tenemos que relacionarnos con la gente [Adolescente, conversión reciente, casada].

Y ¿sueles acudir a la celebración del día de los Reyes Magos o la Navidad...?

Sí, claro, lógicamente... Para mí es algo crucial el respeto a mis padres... Aunque ellos no compartan lo que yo haga, ¿eh?... Yo a mis padres siempre les voy a mantener un respeto... porque son mis padres independientemente que no sean musulmanes, ¿no? Y el día de mañana, bueno... Llegan las Navidades, yo voy a casa de mis padres y se celebran las Navidades. O sea, yo lógicamente no estoy celebrando las Navidades, para mí es el único momento del año en el que realmente nos juntamos toda la familia ¿no?, y yo sé que es algo importante para mis padres, entonces el no acudir sería provocarles un dolor que no me parece propio de un musulmán... [Joven, conversión antigua, casada].

Así, las fiestas cristianas vienen a ser redefinidas como simples reuniones familiares a las cuales es fundamental acudir por respeto a la familia. El ritual de «tomar una caña» con los amigos es representado como momento de sociabilidad comunitaria, donde la prohibición de tomar alcohol se respeta solo a nivel personal. La prohibición religiosa de no poder compartir una mesa o un espacio donde se consume alcohol o carne de cerdo viene limitado al espacio próximo a la persona, como puede ser la parte de mesa que le corresponde como comensal, donde se evita entrar en contacto con los alimentos prohibidos.

Hay que continuar la vida normal. Siempre hay fórmulas y siempre uno tiene que desarrollar, diga-

mos... un comportamiento creativo para encontrar estas fórmulas de asimilación y de estar allí; la jurisprudencia islámica te facilita el poder estar en ámbitos en los que te relacionas [Adulta, conversión antigua].

## **LAS CONVERSAS: ENTRE DOS IMÁGENES DIFERENTES**

De los distintos ejemplos hasta aquí reportados toma forma una imagen nueva y diferente de la «mujer musulmana». Una particular posición, reivindicada por las «nuevas» musulmanas, que en el contexto occidental viene a chocar con dos imágenes diferentes que de ellas se han generalizado y que han de afrontar. Por un lado, la generalizada hostilidad hacia lo que se identifica como la «cuestión islam»<sup>14</sup> se traduce en abierto rechazo hacia las conversas:

¿Has vivido en primera persona actos que consideras, de alguna manera, hostiles?

Sí, por ejemplo con los atentados de las torres gemelas. A mí me han insultado por ello porque los moros han atentado a Estados Unidos [...]. He ido a comprar y mujeres mayores me han dicho «madre mía, hija, qué pena que te obliguen a llevar el pañuelo». Yo les digo que a mí no me obliga nadie... Miradas de rechazo en muchas ocasiones al ir a una cafetería o paseando [Joven, conversión antigua, casada].

Por otro lado, la interpretación más tradicionalista del Islam, que en el contexto español se identifica con el Islam arabo-marroquí,

siendo ese el grupo étnico mayoritario en el país, tiende a no reconocer la imagen de la mujer musulmana encarnada por las conversas:

Aquí existe el concepto ese de... tú eres musulmana, entonces tú eres árabe. Y hay mujeres marroquíes que me dicen... «¿Entonces tú ahora eres marroquí?» «No, yo soy española, no puedo cambiar así como así. Yo sigo siendo española, pero ahora soy musulmana. Antes era cristiana y ahora soy musulmana.» Les cuesta, les cuesta ese concepto... Y ya no te digo a los españoles... [Adulta, conversión antigua].

Es posible atisbar una neta diferenciación entre la interpretación que realizan las entrevistadas sobre la religión islámica respecto a la visión más tradicionalista y radical de algunos países de mayoría musulmana:

Yo no tengo nada que ver con estos países... Es decir, yo, por ejemplo, he vivido en Marruecos y realmente hay cosas que no forman parte del Islam, forman parte de la tradición. Yo no me voy a arabizar o no me voy a «marroquinizar»..., yo me voy a islamizar [...] Aparte de todas las políticas, las leyes que se están desarrollando en estos países... o sea, en aquellos en los cuales se practica la Sharī'a [...] ¿Qué es esto de Sharī'a? ¿La esclava en la edad medieval totalmente basada en castigos corporales y en prohibiciones? La Sharī'a va muchísimo más allá... se ha corrompido totalmente el conjunto de la Sharī'a, que es la fuente... [Joven, conversión antigua, casada].

En particular, uno de los aspectos más criticados en la interpretación de la tradición islámica es la presunta superioridad concedida al hombre; una visión que tienden a identificar con algunas comunidades inmigradas en el contexto español:

¿Y notas algunas diferencias con respecto a estas mujeres?

Las marroquíes, que es lo que más se ve de musulmanas, no me gustan mucho especialmente, creo que tergiversan bastante el Islam... Hay de todo, está claro, pero ellas son... Noto una gran diferencia... Hay muchas que son ellas mismas machistas y también dan la imagen de que el moro

<sup>14</sup> Para una profundización sobre la situación conflictiva del Islam en Europa: Amiraux (2005), European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006), International Helsinki Federation for Human Rights (2005), Lardinois de la Torre (2008), Madonia y Piacentini (2012), Pace (2003), Roy (2004). Para el contexto español, Moreras (2010). Se recomienda asimismo el documental rodado en Santa Coloma de Gramenet (Barcelona), sobre algunos conflictos sociales derivados por las protestas de ciudadanos en contra de una mezquita local: Aranda y Cruz (2008). Sobre una determinada imagen del Islam propuesta en los *mass media*: Marletti (1995), Poole (2002), Said (1997), Siggillino (2001).

es machista o el Islam es machista y ¡nada de eso! [...] ¡y el Islam no te dice nada de eso! Una mujer debe amar a su marido pero muchas veces se les olvida que igual que el marido debe amar a su mujer. En el Corán pone que la mujer debe ser un traje para el hombre y el hombre un traje para la mujer [Joven, conversión antigua, casada].

Las conversas describen el patriarcado y el machismo como tradiciones étnico-culturales que nada tienen que ver con lo que para ellas es la interpretación real de la religión islámica. El hecho de que estos hábitos sean aceptados y reproducidos por las mujeres inmigradas es deslegitimado por tratarse de una tradición heredada y que no se apoya en un buen conocimiento de los preceptos básicos del Islam:

Hay muchísimas diferencias. [...] Hay una influencia del dominio del hombre, de machismo, pero muy arraigado, entonces no solamente cuenta el Islam, sino las tradiciones y costumbres. Hay mucho trabajo por hacer en este sentido... pero dentro de las sociedades musulmanas... Normalmente la mujer musulmana de países musulmanes, no se puede generalizar, pero un porcentaje bastante elevado son mujeres que hacen los estudios obligatorios y después ya se quedan en casa. Se quedan en casa esperando la edad de casarse, ¿no? Y pasan pues de la casa paterna a la casa del marido así, en un plis. [...] Y ¿quién tiene que encargarse de la educación de esas mujeres si no tienen posibilidades? El padre por un lado y después el marido o los hermanos... Son ellos los responsables de darles una educación islámica. ¿Qué ocurre? Que como no la están recibiendo, no conocen bien su religión y no conocen sus derechos como mujeres musulmanas [Adulta, conversión antigua].

En este sentido se observa cómo las «nuevas» musulmanas, en virtud de su «biposicionamiento» cultural, reivindican una interpretación que presentan como menos sesgada y más ajustada de los Textos Sagrados, depurada de los distintos elementos étnico-culturales característicos de los diferentes países de mayoría islámica:

Nosotras al volver al Islam, como vienes de cero, empiezas a aprender desde cero y entonces realmente lo que estás aprendiendo es el Islam, no lo que hacen en Marruecos, o lo que hacen en Siria o lo que hacen en Arabia Saudita... Estás aprendiendo el verdadero Islam [Joven, conversión antigua].

De aquí el diferente posicionamiento que las conversas reivindican como mujeres musulmanas respecto a las diferentes visiones que de ellas circulan, ya sea en los discursos religiosos más tradicionalistas o en los discursos estereotipados occidentales. Una toma de conciencia que pasa primariamente por un aprendizaje personal e individual de la religión musulmana y la consecuente reivindicación del poder vivir libremente su religiosidad.

Yo creo que el freno principal es el desconocimiento, la falta de educación que existe en general. O sea, ya no solamente vamos a hablar del tema de alfabetización, el saber leer y escribir, si no, yo creo que el tener una consciencia un poco más crítica y saber leer el Corán por ti misma. [...] Que es como tiene que ser y si la *igtihad* es el esfuerzo de interpretación, tiene que ser algo de individual. Por supuesto tiene que haber personas con conocimiento que sean más o menos las que te van a enseñar, pero siempre con una consciencia crítica, ¿no? [...] Ser tú mismo; creador de tu propio pensamiento y de tu propia espiritualidad, ¿no?... [Joven, conversión antigua, casada].

## CONCLUSIONES

Los diferentes ejemplos relativos al «cómo» y «de qué maneras» las conversas son capaces de mediar y gestionar los diferentes conflictos en su entorno social, de redefinir activamente sus prácticas diarias o determinados rituales sociales y de recodificar contextualmente algunos preceptos básicos de la religión islámica permiten describir la conversión en términos de proceso continuo, complejo y múltiple. La experiencia de la conversión implica de tal manera una progre-

siva construcción de sentido en un contexto social en el que aún no existen apenas referencias culturales estables ni un control social fuerte capaz de imponer una determinada visión del ser musulmán.

El objetivo principal del estudio ha sido trazar una línea de investigación que, partiendo de los discursos de estas mujeres, permita abordar la complejidad de las dinámicas y procesos que las atraviesan. Por eso, se ha optado por un alejamiento crítico con respecto a las pretensiones objetivadoras y homogeneizadoras del fenómeno observado, para optar en su lugar por un saber situado y parcial que subraya el carácter performativo y activo de subjetividades híbridas y complejas.

Somos conscientes de que una descripción tan situada corre el riesgo de una relatividad contestable, ya que la interpretación subjetiva del ser musulmana, vivida por los diferentes sujetos en sus vidas diarias, genera importantes diferencias difícilmente encuadrables en un conocimiento exhaustivo y completo. Pero, siguiendo la «política de la localización», se ha querido dar un primer paso en el conocimiento de la complejidad y multidimensionalidad de un proceso de cambio identitario descrito como multiforme y heterogéneo.

El priorizar las prácticas de estas mujeres ha permitido describir el cambio vivido por las conversas a través de los significados que ellas mismas le van atribuyendo en sus vidas diarias. Una visión de sí mismas y del entorno social que resulta profundamente marcada por la progresiva interiorización de los nuevos valores religiosos; pero un cambio personal que empieza desde una experiencia y un posicionamiento siempre situado y que por eso influye y es influido por el contexto socio-cultural donde se desarrolla.

La capacidad performativa, plasmada en las diferentes prácticas diarias, se traduce en una relectura autóctona y original de los Textos Sagrados que conlleva una clara diferenciación, y a veces ruptura, con respecto a

una visión religiosa más tradicionalista que, en Occidente, siguen manteniendo determinados grupos migrantes. Por lo tanto, en palabras de las conversas, se asiste a un proceso de «islamización», opuesto al concepto de «arabización», esto es, a la imitación pasiva de unas costumbres étnico-culturales que nada tienen que ver con lo que, para ellas, es la interpretación real de la religión islámica.

El proceso de conversión se presenta así en términos de una progresiva hibridación cultural ya que las conversas, independientemente de las causas de conversión, no renuncian a su pasado cultural. Al contrario, en la posible construcción de una imagen diferente de la mujer musulmana, se va tematizando la creación de una tercera vía en la que lo «viejo» y lo «nuevo» se mezclan de manera original.

En este artículo han sido representados solo algunos de los múltiples ejemplos posibles de las consecuencias que el proceso de conversión implica en la manera de redefinir la propia subjetividad. La propia femineidad, plasmada en la manera de vivir la propia sexualidad o la relación con el propio cuerpo; las relaciones con la nueva familia o en la educación de los hijos; las reivindicaciones de las conversas como pertenecientes a la comunidad musulmana, sobre la falta de imames mujeres o la falta de representantes políticos de las minorías religiosas son solo otros elementos que denotan la complejidad de un fenómeno todavía muy poco conocido y que hacen emerger la necesidad de realizar estudios futuros en tal sentido.

La labor de hibridación cultural desarrollada por estas mujeres asume, en su encuentro con las segundas y terceras generaciones, un rol fundamental en la mediación entre los diferentes grupos étnicos y la sociedad occidental ya que «se entrelaza con el Islam de los migrantes, lo nutre y sobre todo se nutre en una relación simbiótica y en una perspectiva “fusional”» (Allievi, 1999a: 18).

La indiscutible presencia del Islam en Europa empieza, cada vez más, a ser objeto

de diferentes estudios orientados a la comprensión de los posibles escenarios futuros de este fenómeno. Una tradición cultural, desde la que empiezan a surgir referentes intelectuales importantes para la misma comunidad musulmana como Tariq Ramadan que, en su descripción de un Islam europeo, aborda la necesidad de un Fiqh (jurisprudencia islámica) readaptado al contexto europeo (Ramadan, 2009, 2008, 2006, 2002). En la misma óptica, Bassam Tibi señala la importancia del desarrollo de una ciudadanía activa musulmana y de su integración en la política europea para difundir una variedad liberal del Islam, o euro-Islam (Tibi, 2008, 2003, 2003a). En la base de estos estudios, como respuesta a la progresiva desetnización del Islam migrante, reencontramos la importancia de un sujeto activo en el desarrollo de una musulmanidad europea, mediador de la tensión continua entre el grupo arabo-musulmán de pertenencia y la mayoría europea no musulmana base de esta nueva identidad euroislámica (AlSayyad y Castells, 2003).

Este estudio se inserta y comparte diferentes aspectos de dicha tradición intelectual. Pero, a través de una perspectiva diferente, microsocial y feminista, ha querido devolver a las «nuevas» mujeres musulmanas su papel, insuficientemente reconocido y estudiado, en la creación de un Islam europeo.

La imagen diferente de la mujer musulmana reivindicada en el interior del Islam europeo más general se convierte, tanto para las mujeres convertidas como para las mujeres de segunda o tercera generación, en un derecho a hacer valer; y para quien es inmigrante, la oportunidad de un modo coherente de vivir su vida en un contexto diferente al de partida, sin por ello renunciar a sus raíces culturales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abumalham, Montserrat (1995): *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid: Trotta.
- Abu-Tarbush, José (2002): *Islam y comunidad islámica en Canarias: prejuicios y realidades*, Santa Cruz de Tenerife: La Laguna Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna.
- Alcoff, Linda (1988): «Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis Feminist Theory», *Signs*, 13:3.
- Allievi, Stefano (1996): *L'occidente di fronte all'islam*, Milán: Franco Angeli.
- (1999): *I nuovi musulmani: I convertiti all'islam*, Roma: Edizioni Lavoro Roma.
- (2003): *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Turín: Einaudi.
- (2005): *Musulmani d'Occidente: Tendenze dell'Islam europeo*, Roma: Carrocci editore.
- y Felice Dassetto (1999): «Introduction», *Social Compass*, 46, 3.
- y — (1993): *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Roma: Edizioni Lavoro.
- AlSayyad, Nezar y Manuel Castells (eds.) (2003): *Europa Musulmana o Euro-Islam. Política, Cultura y Ciudadanía en la Era de la Globalización*, Madrid: Alianza Editorial.
- Ambrosini, Maurizio (2005): *Sociologia delle migrazioni*, Bologna: Il Mulino.
- Amiriaux, Valérie (2005): «Discrimination and Claims for Equal Rights Among Muslims in Europe», en J. Cesari y S. McLoughlin (eds.), *European Muslims and the Secular State*, Aldershot: Ashgate.
- Anway, Carol (1995): *Daughters of Another Path: Experiences of American Women Choosing Islam*, Lee's Summit: Yawna Publications.
- Anzaldúa, Gloria (1990): *Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspective by Women of Color*, San Francisco: Aunt Lute.
- Aranda, Alberto y Guillermo Cruz (2008): *¡Mezquita no!*, Santa Coloma de Gramenet (Barcelona). <http://www.webislam.com/?idv=629>, acceso 25 de junio de 2012.
- Asad, Talal (1987): «Are There Histories of Peoples without Europe?», *Comparative Studies in Society and History*, 29, 3.
- Ashenden, Samantha (1997): «Feminism, Postmodernism and the Sociology of Gender», en D. Owen (eds.), *Sociology after Postmodernism*, Londres: Sage.

- Bourdieu, Pierre (1972): *Esquisse d'une Théorie de la pratique*, Ginebra: Droz.
- (1988): *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Altea.
- Brah, Avtar (2004): «Diferencia, diversidad, diferenciación», en M. Serrano y R. Macho (eds.), *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Braidotti, Rosi (1994): *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nueva York: Columbia.
- (2004): *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*, Barcelona: Gedisa.
- Buades Fuster, Josep y Fernando Vidal (2007): *Minorías de lo mayor: Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*, Barcelona: Icaria Editorial.
- Bushill-Matthews, Lucy (2008): *Welcome to Islam: a Convert's Tale*, Londres: Continuum International Publishing Group.
- Butler, Judith (1990): «Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse», en L. Nicholson (eds.), *Feminism/Postmodernism*, Londres: Routledge.
- (1999): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londres/Nueva York: Routledge.
- Casado, Elena (1999): «A vueltas con el sujeto del feminismo», *Política y Sociedad*, 30.
- (2003): «La emergencia de género como problema y su resignificación en tiempos de lo post», *Foro interno*, vol. 3, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.) (1998): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México: University of San Francisco.
- Dassetto, Felice (1994): *L'Islam in Europa*, Turín: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- (1996): *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*, París: L'Harmattan.
- (2004): *L'incontro complesso: Mondì Occidentali e Mondì Islamici*, Troina: Città Aperta Edizioni.
- e Yves Conrad (eds.) (2000): *Musulmans en Europe Occidentale. Bibliographie commentée*, París: L'Harmattan.
- Daynes, Shona (1999): «Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: l'exemple de la France et des Etat-Unis», *Social Compass*, 46, 3: 313-323.
- De Lauretis, Teresa (1992): *Alicia ya no: Feminismo, Semiótica, Cine*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Dirks, Debra L. y Stephanie Parlove (2003): *Islam Our Choice: Portraits of Modern American Muslim Woman*, Beltsville: Amana Publication.
- Documentos TV (2008): «Mujeres con pañuelo» (en línea). <http://www.webislam.com/?idv=832>, acceso 26 de junio de 2012.
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006): *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*, Viena: EUMC.
- Fuss, Diana (1989): *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, Londres: Routledge.
- García-Arenal, Mercedes (1999): «Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire: esquisse générale», *Social Compass*, 46, 3.
- García, Ángela y José Abu Tarbusch (2008): *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona: Icaria Editorial.
- Gillespie, V. Bailey (1991): *The Dynamics of Religious Conversion*, Birmingham: Religious Educational Press.
- Goody, Jack (2004): *Islam ed Europa*, Milán: Raffello Cortina Editore.
- Grewal, Inderpal y Caren Kaplan (eds.) (1994): *Scattered Hegemonies, Postmodernity and Transformatioal Feminist Practices*, Minneápolis: University of Minnesota Press.
- Haleem, Harfiyah Abdel (2003): «Experiences, Need and Potential of New Women in Britain», en H. Jawad y T. Benn (eds.), *Muslim Women in the United Kingdom ad Beyond: Experiences and Images*, Leiden: Brill.
- Halm, Heinz (2004): *Gli Arabi*, Bolonia: Società Editrice il Mulino.
- Haraway, Donna (1995): *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La reinención de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- (1999): «Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles», *Política y Sociedad*, 30.
- Hofmann, Gabriele (1997): *Muslimin werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam*, Francfort: Universitat Frankfurt.

- Hurtado, Aida (1989): «Relating to Privilege. Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color», *Signs*, 14, 4: 833-855.
- International Helsinki Federation for Human Rights, (2005): *Intolerance and Discrimination against Muslims in the EU. Development since September 11*, Viena: IHF.
- Jansen, Willy (2006): «Conversion and Gender, Two Contested Concepts», en K. Nieuwkerk (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin: Texas University Press.
- Kepel, Gilles (2000): *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*, París: Éditions Gallimard (trad. es.: *La yihad: Expansión y declive del islamismo*, Barcelona: Ediciones Península, 2002).
- (1997): «Islamic Groups in Europe: Between Community Affirmation and Social Crisis», en S. Vertovec y C. Peach (eds.), *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, Londres: MacMillan Press.
- (1995): *Al Oeste de Alá: La penetración del Islam en Occidente*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Klausen, Jytte (2005): *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*, Nueva York: Oxford University Press.
- Kose, Ali (1999): «The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Convert to Islam», *Social Compass*, 46, 3: 301-319.
- Lardinois de la Torre, Rocio (2008): *El Islam una oportunidad para Europa, Europa una oportunidad para el Islam*, Barcelona: Icaria Editorial.
- López García, Bernabé et al. (2007): *Arraigados: Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*, Barcelona: Icaria Editorial.
- Luckmann, Thomas (1999): «The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions», *Social Compass*, 46, 3.
- Madonia, Salvatore y Stefania Piacentin (2012): «Le moschee in Europa: Situazioni e insegnamenti», en S. Allievi (eds.), *L'ospite inatteso: I conflitti sui luoghi di culto islamici, dal caso padovano alla situazione europea*, Padua: próxima publicación.
- Mahmood, Saba (2008): «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto», en L. Suárez y R. Aida (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mansson McGinty, Anna (2006): *Western Women's Conversion to Islam*, Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Maréchal, Brigitte et al. (eds.) (2003): *Muslims in the Enlarged Europe*, Leiden: Brill.
- Marletti, Carlo (eds.) (1995): *Televisione e Islam. Immagini e stereotipi dell'Islam nella comunicazione italiana*, Roma: Nuova Eri.
- Martí Sánchez, José María y Santiago Catalá Rubio (2001): *El Islam en España: Historia, Pensamiento, Religión y Derecho*, Toledo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Minh-ha, Trinh Thi (1989): *Women, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra (1984): «Under Western Eyes: Feminist Scholarship Colonia Discourse», en C. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminist*, Bloomington: Indiana University Press.
- (2008): «Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales», en L. Suárez y R. Aida (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Molina Mijares, Laura y Ángeles Ramírez (2008): «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión», *Anales de Historia Contemporánea*, 24: 121-135.
- Moreras, Jordi (2010): «¡A mosque in our neighbourhood!: Conflicts over mosques in Spain», en S. Allievi (eds.), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*, Londres: Alliance Publishing Trust.
- Motilla, Agustín (eds.) (2009): *El Pañuelo Islámico en Europa*, Madrid: Marcial Pons.
- et al. (2004): *Los Musulmanes en España: Libertad religiosa e identidad cultural*, Madrid: Editorial Trotta.
- Nicholson, Linda (eds.) (1989): *Feminism/Postmodernism*, Londres/Nueva York: Routledge.
- Nieuwkerk, Karin (eds.) (2006), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin: Texas University Press.
- Pace, Enzo (2003): «"Politics of Paradise", Conflitti di Religione e Conflitti d'Identità Prima e Dopo l'11 Settembre», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1: 25-42.
- (2004): *Sociologia dell'Islam*, Roma: Carocci Editore.

- Piselli, Fortunata (1997): «Il network sociale nell'analisi dei movimenti migratori», *Studi Emigrazione*, 125, XXXIV: 2-16.
- et al. (1995): *Reti: L'analisi dei Network nelle Scienze Sociali*, Roma: Donzelli.
- Planet, Ana y Jordi Moreras (2008): *Islam e Inmigración*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Poole, Elizabeth (2002): *Reporting Islam: Media Representations of British Muslim*, Londres: I. B. Tauris.
- Pugliese, Enrico (eds.) (2000): *Rapporto immigrazione. Lavoro, sindacato, società*, Roma: Ediesse.
- Rambo, Lewis (1993): *Understanding Religious Conversion*, Yale: Yale University.
- Ramadan, Tariq (2002): *Essere europeo musulmano*, Troina (En): Oasi Editrice.
- (2006): *L'Islam in Occidente: La costruzione di una nuova identità musulmana*, Milán: Rizzoli.
- (2008): *Noi musulmani europei*, Roma: Datanews.
- (2009): *La riforma radicale. Islam, Etica e Liberazione*, Milán: Rizzoli.
- Reder, Marion et al. (2002): *Realidades y símbolos sobre las mujeres en el Islam y Occidente*, Málaga: Universidad de Málaga.
- Reyneri, Emilio (1979): *La catena migratoria*, Bolonia: Il Mulino.
- Roy, Olivier (2003): *El Islam Mundializado: Los musulmanes en la era de la globalización*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- (2004): *L'impero assente. L'illusione americana e il dibattito strategico sul terrorismo*, Roma: Carracci editore.
- Said, Edward (1997): *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Londres: Vintage.
- (2006): *Orientalismo: L'immagine europea dell'Oriente*, Milán: Gianfranco Feltrinelli Editore.
- Shatzmiller, Maya (1996): «Marriage, Family, and the Faith: Women's Conversion to Islam», *Journal of Family History*, 31, 3: 235-266.
- Siggillino, Innocenzo (eds.) (2001): *I media e l'islam. L'informazione e la sfida del pluralismo religioso*, Bolonia: Ed. Missionaria Italiana.
- Spivak, Gayatri (2004): *Critica della ragione postcoloniale*, Roma: Maltemi.
- Suárez, Liliana y Rosalva Hernández (eds.) (2008): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid: Cátedra.
- Sultán, Madelene (1999): «Choosing Islam: A Study of Swedish Converts», *Social Compass*, 46, 3: 325-335.
- Tibi, Bassam (2003): *Euro-Islam: L'integrazione mancata*, Padua: Marsilio Editrice.
- (2003a): «Los Inmigrantes Musulmanes de Europa, entre el Euro-Islam y el Gueto», en N. Alsayyad y M. Castells (eds.), *Europa Musulmana o Euro-Islam. Política, Cultura y Ciudadanía en la Era de la Globalización*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2008): *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, Abingdon Oxon: Routledge.
- Willy, Jansen (2006): «Conversion and Gender, Two Contested Concepts», en K. Nieuwkerk (eds.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin: Texas University Press.
- Wohrab-Sahr, Monika (1999): «Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle», *Social Compass*, 46 3: 351-362.
- (2006): «Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United State», en K. Nieuwkerk (eds.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the west*, Austin: Texas University Press
- Zanfrini, Laura (2004): *Sociologia delle Migrazioni*, Como: Laterza.
- Zebiri, Kate (2007): *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*, Oxford: Oneworld Publication.

**RECEPCIÓN:** 04/04/2011

**REVISIÓN:** 21/10/2011

**APROBACIÓN:** 30/01/2012