

# BANDUE

Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones  
Journal of the Spanish Association for the Sciences of Religions  
X / 2017



E D I T O R I A L

T R O T T A

## CONSEJO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

### DIRECTOR / EDITOR:

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO, Universidad de La Laguna - Tenerife (España/Spain)

### SECRETARIA / SECRETARY:

ALMUDENA RODRÍGUEZ MOYA, Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid (España/Spain)

### CONSEJO DE REDACCIÓN / SPANISH EDITORIAL BOARD:

FERNANDO AMÉRIGO, Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid (España/Spain)

MAR MARCOS, Universidad de Cantabria (España/Spain)

JUAN LUIS PINTOS DE CEA, Universidad de Santiago de Compostela (España/Spain)

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA, Universidad de Sevilla (España/Spain)

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, Universidad Pompeu Fabra - Barcelona (España/Spain)

RAMÓN TEJA, Universidad de Cantabria (España/Spain)

JULIO TREBOLLE, Universidad Complutense de Madrid (España/Spain)

AMADOR VEGA, Universidad Pompeu Fabra - Barcelona (España/Spain)

### COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:

GUSTAVO BENAVIDES, Villanova University (Estados Unidos/USA)

GIOVANNI CASADIO, Università di Salerno (Italia/Italy)

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, Rijkuniversiteit Groningen (Países Bajos/The Netherlands)

CHARLES GUITTARD, Université de Paris X-Nanterre (Francia/France)

ROSALIND HACKETT, University of Tennessee (Estados Unidos/USA)

ELIO MASFERRER, Escuela Nacional de Antropología e Historia (México/Mexico)

RAIMON PANIKKAR (1918-2010)

BENJAMÍN PRECIADO, Colegio de México (México/Mexico)

MICHAEL PYE, Universität Marburg (Alemania/Germany) / Otani University - Kyoto (Japón/Japan)

### INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES / INSTRUCTIONS FOR AUTHORS:

Véase al final del volumen y la página web de Bandue /  
Please, refer to the end of the volume and the webpage of Bandue:  
<http://www.secr.es/bandue>

Los artículos de Bandue han sido sometidos a una evaluación externa y a una revisión académica por los miembros del Consejo Editorial /  
The papers of Bandue have been submitted to external blind peer review and an academic refereeing by the Editorial Board

### EDICIÓN, ADMINISTRACIÓN, SUSCRIPCIONES Y PUBLICIDAD:

Editorial Trotta, Ferraz, 55. 28008 Madrid — Teléfono: 91 543 03 61;  
Fax: 91 543 14 88. e-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es). <http://www.trotta.es>

© Sociedad Española de Ciencias de las Religiones y Editorial Trotta, S.A.

ISSN: 1888-346X

D.L.: M. 35-654-2007

IMPRESIÓN: GRÁFICAS DE DIEGO, S.A.

## CONTENIDO

Fragilidad, mal y culpa en <i>Las dos almas</i> de Agustín de Hipona: <i>Claudio César Calabrese</i> .....	5
De imames y mezquitas: análisis del islam en Canarias desde la perspectiva de las mujeres y los conversos: <i>Victoria Contreras Ortega</i> ....	21
El litigio entre el dios Anfiarao y los publicanos (73 a.e.): poder, política y religión en la dominación romana de Grecia: <i>José A. Delgado Delgado</i> .....	63
El antiguo rito litúrgico hispánico y sus cantos: <i>Inmaculada Férrez del Amo</i> .....	93
Muerte y budismo en España: orígenes y puesta en marcha del protocolo funerario budista: <i>Pablo Martínez de Villa de las Heras</i> ....	119
Carniceros, embalsamadores y mujeres: el «tabú» de la sangre derramada entre los aborígenes canarios: <i>Sergio Pou Hernández</i> .....	147
El misterio de Melquisedec en el cristianismo antiguo a la luz de los Rollos del Mar Muerto: <i>Adolfo D. Roitman</i> .....	199
La alabanza como aspecto conductual de la alegría en el cristianismo primitivo: <i>Jesús Zamora</i> .....	233

## CONTENTS

Fragility, evil and guilt in Augustine of Hippo's <i>The two souls</i> : <i>Claudio César Calabrese</i> .....	5
Imams and mosques: analysis of Islam in the Canary Islands from the perspective of women and converts: <i>Victoria Contreras Ortega</i> .....	21
The dispute between the god Amphiaraios and the publicans (73 b. C.): Power, politics and religion in Greece under Roman rule: <i>José A. Delgado Delgado</i> .....	63
The ancient Hispanic liturgical rite and its chants: <i>Inmaculada Férrez del Amo</i> .....	93
Death and Buddhism in Spain: Origins and implementation of the Buddhist Funeral Protocol: <i>Pablo Martínez de Villa de las Heras</i> .....	119
Butchers, embalmers and women: the «taboo» about the spilled blood of the Canarian aborigines: <i>Sergio Pou Hernández</i> .....	147
The Mystery of Melchizedek in Ancient Christianity in the light of the Dead Sea Scrolls: <i>Adolfo D. Roitman</i> .....	199
Praise as a behavioral aspect of joy among early Christians: <i>Jesús Zamora</i> .....	233

DE IMAMES Y MEZQUITAS:  
ANÁLISIS DEL ISLAM EN CANARIAS  
DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS MUJERES Y LOS CONVERSOS<sup>1</sup>

Imams and mosques: analysis of Islam in the Canary Islands  
from the perspective of women and converts

*Victoria Contreras Ortega*  
Universidad de La Laguna

RESUMEN: En este artículo queremos evidenciar aquellas demandas y retos que respecto a la mezquita y los imames tienen en Canarias, por una parte, las mujeres, tanto musulmanas de origen como conversas, y, por otra, los conversos que, aun siendo varones, no escapan a la misma realidad que sus compañeras en la nueva fe en estos asuntos. Para ello primeramente delinearemos la historia del islam y los conversos a esta religión en el archipiélago canario. Posteriormente nos centraremos en la revisión de tres temas diferenciados. El primero trata de las percepciones que como creyentes tienen musulmanes de origen respecto de los conversos, y viceversa. El segundo evidencia un gran escollo que encontramos en las mezquitas, claramente masculinizadas, que es la falta de participación en la toma de decisiones por parte de las mujeres y, en consecuencia, la ausencia de un liderazgo femenino. Por último se trata el problema de comunicación que deriva de la presencia de imames que no hablan español.

*Palabras clave:* Islas Canarias, musulmanes, mujeres, conversos, mezquitas, imames.

ABSTRACT: In this article we want to highlight the demands and challenges that women, both Muslims of origin and converts, have in the Canary Islands in regard to the mosque and imams, and converts who, although being male, do not escape from the same reality as their companions in the new faith in these matters. First we are going to delineate the history of Islam and the converts to this religion in the Canary Islands. We will then focus on the review of three distinct issues. The first one deals with the perceptions that Muslims of origin have of converts as believers, and vice versa. The second evidences a major stumbling block that we find in the clearly masculinized mosques, which is the lack of participation in decision-making by women and, consequently, the absence of female leadership. Finally, it deals with the problem of communication derived from the presence of non-Spanish speaking imams.

*Keywords:* Canary Islands, Muslims, women, converts, mosques, imams.

1. Este trabajo se inserta en el contexto del proyecto de investigación «Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España» (HAR2016-75173-P) del Ministerio de Economía y Competitividad de España, 2017-2020. Se agradece la ayuda financiera del Cabildo de Tenerife a través del Programa María Rosa Alonso de Humanidades y Ciencias Sociales.

### *A modo de introducción: el islam canario*

Canarias, desde la privilegiada posición geográfica que le confiere el vínculo con tres continentes, aporta a la práctica del islam características únicas en el plano histórico, cultural y religioso. Tanto es así que su historia se retrotrae al siglo XVI con las incursiones a Berbería y al colonialismo africano español de los siglos XIX y XX. Pero en el presente artículo nos centramos en el siglo XX y especialmente en el XXI, cuando se adquiere una relativa conciencia de que esta relación trasciende la geografía, supera las migraciones y se manifiesta como parte esencial de la historia del archipiélago. La diversidad multicultural que evidencia el análisis de los musulmanes canarios obliga a considerar tanto a las personas nacionalizadas como a las autóctonas, a los refugiados y exiliados, a las segundas y terceras generaciones y a los conversos (o retornados)<sup>2</sup>. No podemos obviar a una importante población flotante, itinerante de difícilísima cuantificación, pero vinculada a las comunidades musulmanas a través de las redes familiares o nacionales, sin embargo, no se ajustan a la denominación de musulmán canario. La razón es que, mayoritariamente, aspiran llegar a Europa, y no contemplan Canarias como destino definitivo.

La cifra de musulmanes en Canarias en la actualidad oscila entre los 40 000 y los 50 000 (aunque el islam oficial —mezquitas, juntas y federaciones— defiende una cifra que ronda los 70 000), sin embargo, es con respecto de otras minorías religiosas (evangélicos, hindúes, judíos, mormones, budistas, testigos de Jehová, ortodoxos o bahá'ís) la que más controversia alberga. Todos sus fieles manifiestan que la profesión de su fe plantea una mezcla de asombro y curiosidad desde el momento en la que se evidencia como tal, pero oscila entre el rechazo y la aceptación dependiendo de distintos factores. De ahí que el fenómeno de la conversión religiosa al islam por parte de mujeres aumentara el interés del estudio, pues añade un plus de gravedad, dificultad y cuestionamiento a la práctica.

Estimamos que las personas retornadas al islam están entre los 350 y 400, sin embargo el presidente de la Federación Islámica Canaria, Tijanni Boujanni<sup>3</sup>, baraja una cifra que se acerca a los 500:

2. A lo largo del texto se intercalarán los términos de conversos, retornados y neomusulmanes o nuevos musulmanes para referirnos al mismo fenómeno, pero desde perspectivas distintas. Si desde las ciencias sociales de la religión usamos el término de converso con cierta generalidad, es el que menos gusta a los musulmanes, que prefieren definirse como retornados (en la creencia de que todos nacemos musulmanes y, en su caso, retornan al islam tras una elección religiosa distinta determinada por sus padres o por ellos mismos). Huyendo de los dos anteriores, aparece la acepción «nuevos musulmanes», reforzando su idea de que son musulmanes, sin dar más explicación, pero siendo nuevos en la práctica.

3. Tijanni Boujanni es licenciado en teología islámica y ciencias de derecho y política, asesor religioso de la comunidad musulmana de Canarias, imam de la mezquita Al-Ihsan de Adeje (Tenerife) y presidente de la Federación Islámica de Canarias.

Yo sé que la cantidad de musulmanes y musulmanas en Canarias supera los 70 000, de los cuales 41.902, vino como españoles, no como conversos<sup>4</sup>. Es decir: Es la cifra de los musulmanes con nacionalidad española, de nacimiento o de tenerla tras un matrimonio o por su residencia en España por más de 10 años. [...] no tenemos un registro controlado para los conversos, aunque espero tenerlo muy pronto y es una de las labores y proyectos de nuestra Federación. Pero considero que los musulmanes conversos en Canarias no llegan a los 500 en todas islas. Espero tener muy pronto la cantidad aproximada (entrevista, 3 de junio de 2015).

En cifras, el proceso de investigación<sup>5</sup> ha revelado que en el año 2017 en Canarias se contabilizan 45 entidades religiosas registradas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia<sup>6</sup>, sin contar entre ellas las que aúnan a varias, como es el caso de la Unión de Comunidades Islámicas de Canarias<sup>7</sup>, la Unión de Comunidades Islámicas de Lanzarote y el Consejo Cultural de Imames y Mezquitas de Canarias, además de la Federación Islámica de Canarias<sup>8</sup>. De un total de lugares de culto musulmanes en España de 1508 según datos del Observatorio del Pluralismo Religioso en 2016<sup>9</sup>. Evidenciando así un cambio cualitativo relevante, puesto que, desde 1960, año en el que documentamos los primeros matrimonios mixtos entre marroquíes musulmanes y canarias católicas<sup>10</sup>, hasta 1990 que comienza la inscripción de grupos de Canarias en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, había multitud de centros no inscritos y de ubicación itinerante, y será en esta última fase, exactamente desde 2008 hasta la actualidad, en la que documentemos la prioridad que supone para las comunidades musulmanas establecer unos principios rectores, una homogeneidad organizativa y una consolidación grupal, identificada en el registro de las asociaciones y entidades islámicas.

No cabe duda que la proximidad geográfica entre Canarias y África, especialmente con el Magreb, es junto a la histórica relación que se estableció con el entonces Sahara español, y protectorado en Marruecos, una explicación de peso para entender una relación ininterrumpida entre las poblaciones de ambos territorios. A pesar de que sus relaciones estuvieron estrictamente limitadas al ámbito comercial, tanto en el caso

4. Se refiere a las cifras expuestas en el «Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España, referido a fecha 31 de diciembre de 2014» (Unión de Comunidades Islámicas de España 2015: 7).

5. El proyecto «La multirreligiosidad en Canarias: análisis de las comunidades y grupos religiosos minoritarios» (2006-2008) —resultado del contrato de Investigación entre la Universidad de La Laguna y la Fundación Pluralismo y Convivencia, por el Grupo de Investigación Historel/Relican (<http://relican.webs.ull.es>; <http://historel.webs.ull.es>)— fue la clave para trazar el proceso, desarrollo y consolidación del islam en Canarias.

6. <http://www.mjusticia.gob.es>.

7. <http://www.ucidcanarias.es>.

8. <http://www.fidc.es>.

9. <http://www.observatorioreligion.es>.

10. Entrevista a Hamed Allal, presidente de la comunidad Al Muhsinin, 2 de diciembre de 2007 y 9 de febrero de 2008.

de los musulmanes magrebíes como en el de los árabes musulmanes de esta confesión, no cabe duda de que este intercambio es la explicación al asentamiento de los isleños en el norte de África y de los magrebíes y árabes orientales en el archipiélago, principalmente en las islas orientales en los albores del siglo XX.

Y aunque advertimos que el islam no es el mismo en Canarias que en Marruecos, por poner un ejemplo que le imprima la diferencia que queremos evidenciar, también es cierto que la mayoría de las directivas de las comunidades musulmanas canarias prefieren la unidad bajo las creencias del islam universal, por encima de cualquier etnicidad. El propósito es evitar las particularidades que puedan imprimir las escuelas teológicas propias de una región o un país determinado. En Canarias la escuela malikí es la que cuenta con el mayor número de seguidores, pero no es un mapa homogéneo<sup>11</sup>.

Las entidades musulmanas canarias comenzaron a registrarse a partir de 1990, mientras que el mismo proceso aconteció en España veinte años antes<sup>12</sup>. De la misma forma, si en la España peninsular el movimiento de los conversos al islam data de los años sesenta (Tarrés 2008: 97 ss.), en Canarias tendremos que sumarle las mismas dos décadas de diferencia para atestiguar el fenómeno más allá de casos puntuales<sup>13</sup>. La explicación parte, indiscutiblemente, de los movimientos migratorios y de los procesos de asentamiento, integración y toma de conciencia como grupos que se vertebran a partir de una misma religión. Cuando esta se conforma, se manifiesta a través de la creación de asociaciones, oratorios y mezquitas, realidades íntimamente relacionadas, pues son en definitiva centros de reunión y culto específicos, y en el mismo espacio se conciben ambos conceptos: el de comunidad de fieles, que son los que mantienen, conservan y perpetúan creencias y costumbres; y el de oratorio, porque ese mismo espacio se adecua a los preceptos de su religión. Contextualizar su existencia a través de la inmigración y del comercio no quiere decir que no entendamos el islam canario más allá de estos dos elementos, sino que lo ubicamos, reconociendo que se trata de una primera fase que corresponde a finales de los sesenta y especialmente en los años ochenta. La transformación se vio posibilitada por la aceptación de una realidad: eran canarios y, como tales, no iban a retornar a sus países de origen. Son aquellos musulmanes que llegaron en los sesenta con la expectativa de mejoras personales, y sin ánimo de quedarse, y que se encontraron, quince años después, con un puesto de trabajo, una familia y la posibili-

11. Para profundizar en las escuelas suníes (hanafí, chafí, malikí y hanbalí), chíies (zaidí, fatimí, yafarí) y jariyí consúltese Pérez 2012: 61 ss.

12. Ver la colección Pluralismo y Convivencia publicada por la editorial Icaria para hacer un recorrido por el mapa de las religiones de España, a través de estudios en Baleares, Galicia, Ceuta, Melilla, Castilla y León, Navarra, Murcia, País Vasco, Andalucía, Aragón, Castilla-La Mancha, Canarias, Madrid, Comunidad Valenciana y Cataluña (<http://www.pluralismoyconvivencia.es/publicaciones>).

13. Y me refiero expresamente a los casos documentados de médicos destinados en Argelia durante ese periodo, que apuntan a un proceso de conversión experimental.



dad de retomar, más allá del ámbito estrictamente privado, los lazos con otros musulmanes, solventando así la carencia de oferta religiosa para la comunidad y, especialmente, para las nuevas generaciones de musulmanes canarios, sus hijos. Su determinación se activó por el miedo al desarraigo de sus descendientes, el temor de que estos tuvieran solamente las nociones religiosas que ellos podían darles en el tiempo limitado que dejaba la jornada completa laboral (los que lo hacían), y la conciencia de que como grupo podrían sentar unas bases religiosas más sólidas. Los conversos al islam, en este contexto, no eran para estos musulmanes de origen ni tan siquiera un elemento a considerar, ni estos habían aparecido en el escenario tan recientemente implantado. Entendemos que son las comunidades la máxima expresión de adaptación e integración, pues se crean en el momento en el que están preparados para reclamar un espacio, establecer un diálogo y asumir la responsabilidad que se establece entre ellos como comunidad (Morera 1999:72). Es un proceso interno e identitario que aún está fraguándose en todas las comunidades musulmanas de Canarias a través de la proyección de un diálogo futuro con los otros: el diálogo y la apertura con los vecinos, con el entorno más cercano, con otras religiones y con los ayuntamientos.

En línea con la teoría de Tietze (2002) sobre las tres fases de asentamiento de la identidad islámica, Canarias habría pasado por un islam para extranjeros (por tanto entendido como fenómeno extrínseco a las religiones que definen propiamente al archipiélago); un islam de la inmigración (definido por la nacionalidad, o nacionalidades, de ese grupo), y el islam que representan los jóvenes (aquellos musulmanes canarios en los que confluyen identidad religiosa y nacional sin que prime una sobre otra). En el actual panorama canario la mirada trasciende la mezquita y la propia comunidad para desplazar su discurso al exterior. Y aunque no sea en el mismo grado, sí es cierto que la mayoría de entidades musulmanas registradas tiene entre sus objetivos conseguirlo, a través de un diálogo continuo y plural con la sociedad de la que forman parte (entidades locales, ONG y otras religiones) y con el resto de entidades islámicas. De hecho, es muy interesante constatar la red que se traza en el archipiélago entre los centros musulmanes, pues se establece una retroalimentación de información, principalmente en aspectos burocráticos propios de la dinámica de las entidades religiosas. Cabe citar específicamente a tres entidades que, además de coincidir plenamente con todo lo expuesto anteriormente, amplían el mensaje, y proponen que independientemente de que seas musulmán o no, es interesante conocerlos y seguirlos. En todos los casos coincide un elemento imprescindible: su proyección en la web. Nos referimos a Radio dos Luces, la Asociación Sociocultural El Choso de la Isla de Gran Canaria y a la Federación Islámica de Canarias<sup>14</sup>.

14. <http://www.radiodosluces.com> (Radio dos Luces); <https://www.facebook.com/search/top?q=el%20choso%20de%20la%20isla%20gc> (Asociación Sociocultural El Choso de la Isla de Gran Canaria); <http://fidc.es> (Federación Islámica de Canarias).

## Metodología

Nuestra trayectoria de investigación se centra en el proceso de conversión religiosa en Canarias a la religión islámica, específicamente desde las vivencias femeninas del fenómeno. Para ello se han tomado distintos elementos de estudio, desde el análisis de las entidades religiosas islámicas (que ejemplifican los discursos oficiales del islam canario), pasando por las comunidades (que ilustran las dificultades, retos y logros del día a día de un conjunto de personas respecto a una adscripción religiosa concreta) y deteniéndonos en los individuos (que sintetizan y revelan los discursos alternativos). Es por ello que en este artículo haremos referencia a los resultados de nuestro trabajo de campo en estas tres áreas. Tal y como exponíamos con anterioridad, el ámbito temporal de nuestro estudio tiene su partida en la década de los sesenta, para comprender el proceso histórico acontecido en Canarias, mientras que los procesos de conversión estudiados directamente se ubican entre 2003 y la actualidad. Los antecedentes del tema nos remiten en primer lugar al ensayo pionero *Islam y comunidad islámica en Canarias: prejuicios y realidades*, en el que José Abu Tarbush concluye que podemos hablar del islam «de» Canarias, frente al islam «en» Canarias. Este matiz fue determinante, una de las premisas de nuestra investigación, porque establecer si era una creencia integrada, o exógena, era fundamental para entender a los creyentes en su contexto. Para el siglo XX y comienzos del XXI no existen trabajos sobre los procesos de conversión al islam en Canarias que hayan tenido su origen en el ámbito universitario más que los publicados por la autora de este artículo (Contreras 2005; 2007; 2008; 2010). Estos trabajos de investigación sentaron las bases sobre las que se apoyó mi tesis doctoral (Contreras 2015), puesto que estudiar en sí, o por sí solo, el proceso de conversión al islam desubicaba el contexto y el propio contenido.

Por ello, en este artículo aparecerá parte de esta investigación, en la que se recaba la información que con nosotros han compartido 116 personas, entre mujeres y hombres representando el islam oficial —de entidades musulmanas—, y los discursos de musulmanas de origen y convertidas al islam. La observación participante y las entrevistas cualitativas nos han permitido obtener testimonios diversos, en tanto son las opiniones de mujeres de distinta edad, cultura, situación socioeconómica y estado civil, pero también nos ofrece una imagen global del fenómeno de la conversión visto desde el otro lado, el de las musulmanas de origen.

Las historias personales de las mujeres musulmanas son la esencia de esta investigación, porque son las personas las que experimentan realmente los procesos sociales y son a su vez las que provocan los cambios en los mismos, de ahí la importancia de los testimonios directos, de las historias de vida y las encuestas (Pujadas 1992; 2000). Especial atención merecen también las entrevistas en profundidad para nuestro campo de estudio (Valles 2002). Pensemos que el proceso de conversión no se activa y configura con un interruptor, al menos en los casos documentados. No es

inmediato, sino que requiere en el propio individuo un transcurso vital que solo podemos documentar a través del seguimiento de nuestros informantes en el tiempo, de ahí la importancia de las entrevistas en profundidad. Los cambios experimentados por mis informantes desde mis primeras entrevistas hasta la actualidad en parámetros de continuidad, aceptación e identidad, son respecto a sus familias, entorno laboral o educacional, y comunidad, lo que nos permitirá trazar el proceso de conversión. La observación, unas veces participante y otras veces exclusivamente como observadora, la marca la propia investigación, pues la realidad es que se redefine continuamente en función de los escenarios y participantes. Lo más importante es valorar en cada uno de esos momentos si estamos accediendo o no a la información, y desde qué posición. La observación participante desde la aplicación del sentido común y conociendo las normas de la interacción social, en la línea de lo sistematizado por Guasch (2002: 12); por otro lado, es una de las mejores técnicas para primar el punto de vista de los informantes, que es nuestro objetivo esencial. Es, por tanto, la observación, la técnica que en más ocasiones he utilizado a lo largo de esta investigación, pero esto llevaba inevitablemente aparejado el lograr anular mi presencia como elemento extraño o perturbador, de no ser así hubiese sido imposible observar, acompañar y compartir, y en menor medida participar (Guasch 2002: 35) en la rutina de mis informantes, pues es en este campo en el que realizamos la investigación: su cotidianeidad. Y es por ello también que, exceptuando a las personas con cargos públicos, o manifiestamente públicos, se han modificado los nombres de nuestros entrevistados. A esto debemos añadir que el estudio de la conversión requiere un seguimiento que nos permita hablar propiamente de la misma, y esto está íntimamente ligado a las variantes de la conversión (si estas son nominales, afectivas, místicas, intelectuales, etc.). Tanto es así que la mayoría de mis informantes, incluidos los casos en los que han abandonado el territorio para irse a Melilla (idealizado por muchos conversos como el paraíso terrenal, por conjugar la particularidad de ser suelo español de mayoría musulmana), Francia, Londres, Egipto u Holanda, han mantenido el contacto durante los años que ha durado esta investigación (a través de correo electrónico, Facebook o presencialmente) que comenzó en 2003, con una franja de edad de entre 18 y 74 años de edad.

### *Conversos, retornados, nuevos musulmanes... hijos de un mismo dios*

Elegir a los conversos, y expresamente al espectro femenino, como sujetos de estudio es una deriva natural dentro del estudio del islam en Canarias, puesto que el análisis general queda huérfano sin ellos. Son a la vez elementos de crítica interna y de discusión grupal, defensores al tiempo de la tradición y el estudio del Corán, pero son sobre todo símbolos del islam español. Si bien algunos manifiestan que esta condición les aleja tan-

to de unos como de otros, abocados entonces hacia la *umma* virtual, el islam digital o el ciber islam<sup>15</sup>, hay un movimiento cada vez más fuerte que se reconoce como puente y nexo, no ya desde una perspectiva religiosa, sino vinculada a la ciudadanía de una sociedad, que también les pertenece:

Los nuevos musulmanes somos un puente idóneo para el acercamiento entre las comunidades islámicas y las sociedades de nuestros países natales. Tenemos un pie en la lengua, cultura, tradición, medio y esquemas mentales de nuestro país de origen; otro pie en las diferentes comunidades musulmanas de Europa y de otros continentes; y nuestro tronco, en el centro y en vertical, con nuestra cabeza y nuestro corazón puestos en Alá (Dios) y en el Islam. En resumen, estamos abocados a la mediación. [...] Debemos insistir a los musulmanes de nuestras comunidades, que se esfuercen en el aprendizaje y dominio de la lengua del país donde residen, interrelacionarse con el resto de la sociedad, observar y estudiar los sistemas y las sociedades europeas, cumplir con sus obligaciones, pedir sus derechos, trabajar su sentido de pertenencia. Somos Comunidades Musulmanas de Europa, no Comunidades Musulmanas en Europa (Sánchez 2010).

No cabe duda, y fue una constatación en mi investigación, que los conversos no pueden ser estudiados en sí mismos, no podemos sacarlos del contexto del islam porque sería un análisis sesgado. No podemos ni siquiera hacerlo cuando ellos mismos se alejan, hacia la ya mencionada *umma* virtual, porque de hacerlo tampoco podríamos explicar el fenómeno.

En nuestro país el estudio del islam contemporáneo y actual evidencia una amplia bibliografía de la que es deudo este artículo. Es así que, a grandes rasgos, y siendo reduccionistas, podemos acercarnos al islam vinculado a la inmigración a través de los trabajos de Jordi Lacomba (2000, 2001, 2005, 2017), Ana Planet (2001, 2008, 2015) o Gema Mar-

15. Ciber islam (Bunt, 2003), islam digital (Sisler, 2008, con el Proyecto web Digital Islam) o *umma* virtual (Bunt, 2009; el-Nawawy y Khamis, 2009; Merdjanova, 2013) son términos que se usan, dependiendo de lo que se quiera resaltar. Si el primero nos remite a todo contenido en internet dedicado al islam, el segundo lo entiende en el mismo espacio de contenido pero renunciando a la categoría *online* para incluir cualquier soporte digital. Sin embargo, *umma* virtual, por el que nosotros hemos optado, nos remite a una concepción de comunidad, en la que el individuo participa de forma activa, no es mero observador, lector, buscador..., son creyentes que forman parte de la comunidad y la hacen posible. Otra lectura tendrían aquellos usuarios, no creyentes musulmanes, que participan en blogs y foros de musulmanes como contrapunto, por curiosidad, para contrastar información. Estos no hacen la comunidad, pero perfilan su camino. Pues obligan a contestar, a debatir, a posicionarse. Quizás esta última opción tome en internet, con el fenómeno de islamofobia y el CiberOdio, una dimensión sin precedentes: «En el ámbito de internet se le conoce como ‘CiberOdio’ y se expande mediante webs, foros y a través de redes sociales. En un paseo por los ‘sites’ racistas y xenófobos, podremos comprobar cómo individuos y organizaciones promueven la discriminación y los delitos de odio, cuando no usan internet para la negación del Holocausto, la distribución de su propaganda y la incitación al delito de odio. La conexión entre el discurso de la intolerancia y los crímenes de odio es una evidencia consolidada que crea un clima que normaliza la discriminación, hostilidad y la violencia hacia inmigrantes, personas sin hogar, homosexuales, musulmanes, judíos, gitanos, negros y todo ser humano que no encaje en la perspectiva identitaria y excluyente de sus promotores» (Informe Raxen 2012: 13).

tín (1998, 2000, 2012a-b). Las mezquitas y los imames tienen en los estudios de casos a sus máximos exponentes en Jordi Moreras (1999, 2007, 2012, 2017) o Avi Astor (2012a-b; 2014, 2015, 2017; Astor/Griera 2016). El acercamiento expreso a las musulmanas en Dolors Bramon (2010) o Dietz (2004, 2005). La cuestión, la polémica y los discursos que sobre el *hiyab* se han materializado en tesis doctorales, libros, artículos, foros, congresos o acciones políticas, merece por lo tanto un capítulo aparte. Es quizás, y frente a cualquier otro tema que vincule a mujeres, tanto musulmanas como no musulmanas, una labor colosal en la que se repiten todos los nombres que aquí están citados y muchísimos más, como Yolanda Aixelá (1999) o publicaciones más recientes como las de Eva Pascual (2015) y Carolina Serrano (2017), o las tesis doctorales de Manuel Moyano (2011), Sirin Adlbi (2012) y María Teresa de Lemus (2013).

La islamofobia, y todo lo que desencadena, no se puede entender sin los trabajos de Gema Martín y Ramón Grosfoguel (2012). Para aproximarnos al feminismo islámico y al pensamiento islámico decolonial debemos conocer a Sirin Adlbi (2016), Natalia Andújar (2016), Abdennur Prado (2010) y Laura Quiroga (2017). Para internet e islam, Arturo Guerrero (2012) o Javier Rosón (2013) y para redes sociales, Salvatore Madonia (2014). María Ángeles Cea y Miguel Vallés (2013) destacan en los estudios vinculados a la intolerancia, el racismo y la xenofobia en nuestro país, en los que los musulmanes como colectivo tienen una especial mención. Casos muy concretos son los que nos hablan de conversos, como el de Margarita del Olmo (2000), o de conversas, con los más recientes estudios de Salvatore Madonia (2012) o Itzea Goicolea (2016). Sin embargo, los conversos en España, no son ni desconocidos ni novedosos. Son un colectivo interesado en buscar espacios y desde ellos proyectar sus preocupaciones como musulmanes, de ahí que sea curioso comprobar que la bibliografía es reducida a pesar de que podemos contextualizar el fenómeno desde los años sesenta. Un ejemplo clarificador es el portal WebIslam, creado el 28 de octubre de 1997 y precursor del islam en español, un hito en este panorama<sup>16</sup>, cuyo presidente, Mansur Escudero (1947-2010), converso desde 1979, fue además presidente de la Junta Islámica y miembro fundador y presidente de la Federación Española

16. Con motivo de la celebración de sus veinte años como portal referente del islam en español ofrecen una mirada retrospectiva: «Se trataba de la primera tentativa *online* tras el titánico proyecto de la revista de información y análisis Verde Islam, cuyo número cero había salido de la imprenta dos años antes, en febrero de 1995, situándose en poco tiempo como la referencia internacional más importante en castellano sobre temas islámicos. Ambos proyectos convivieron juntos hasta 2003, año en que dejó de imprimirse la revista tras editarse 22 números de la misma. En este proceso, y a partir de las valiosas conclusiones del inmenso esfuerzo interpretativo (*ijtihād*) de Verde Islam, el portal [www.webislam.com](http://www.webislam.com) fue cogiendo el testigo de la difusión». En marzo de 1997, la editorial del número 6 de Verde Islam decía lo siguiente: «La defensa que los musulmanes españoles hacemos hoy de las instituciones democráticas y de la no contradicción esencial entre islam y democracia nos está llevando a resolver, con la ayuda de Allah, un proceso de restitución histórica que quedó pendiente hace ya cinco siglos» (accesible *online* en la dirección: [https://www.webislam.com/articulos/114760-webislam\\_veinte\\_anos\\_de\\_servicio\\_a\\_la\\_informacion\\_sobre\\_el\\_islam\\_en\\_castellano.html](https://www.webislam.com/articulos/114760-webislam_veinte_anos_de_servicio_a_la_informacion_sobre_el_islam_en_castellano.html)).

de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI). A eso se suman otras figuras públicas como Amparo Sánchez Rosell, presidenta del Centro Cultural Islámico de Valencia<sup>17</sup> entre 2008 y el 2012 y actualmente presidenta de la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia<sup>18</sup>. O Abdennur Prado que visibilizó la hermenéutica coránica, movimiento de revisión e interpretación del Corán en clave feminista en nuestro país. En su extenso currículo<sup>19</sup> destaca su labor como director del Congreso Internacional de Feminismo Islámico (Barcelona, octubre 2005, noviembre 2006, octubre 2008 y Madrid, octubre 2010), cofundador del Observatorio de islam y género (2007) y miembro fundador de la Plataforma de Musulmanes i Musulmanes de Catalunya per la Igualtat (2008). O Natalia Andújar<sup>20</sup> y Laura Rodríguez Quiroga<sup>21</sup>, cuyas trayectorias y activismo feminista las convierten en un referente fundamental del islam en España y en este artículo. Para profundizar en este panorama se han tenido también en cuenta los trabajos del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Centro de Información y Documentación Internacionales en Barcelona (CIDOB), Casa Árabe y el equipo de Investigaciones en Sociología de la Religión (ISOR), además del Observatorio español del racismo y la xenofobia (OBERAXE).

Pero... ¿a quién definimos como conversos? Gerardus Van der Leeuw definió la conversión como el surgimiento de un nuevo yo, y en consecuencia, de una nueva vida: «la experiencia vivida en la conversión es

17. <http://www.webcciv.org>.

18. Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia (<https://plataformaciudadanacontralaislamofobia.wordpress.com>). Asociación ciudadana y plural, sin ánimo de lucro. Su objetivo es combatir la islamofobia, en todos los ámbitos. Véase también entrevista a Amparo Sánchez Rosell, sobre las situaciones islamóforas en España, 24 de marzo de 2015, en Islam hoy, RTVE (accesible *online* en la dirección: [https://www.youtube.com/watch?v=gBUMC\\_6Znjc](https://www.youtube.com/watch?v=gBUMC_6Znjc)).

19. Véase su blog: <https://abdennurprado.wordpress.com>.

20. En su web <https://ndeyeandujar.wordpress.com> se puede acceder a su currículo, nosotros reproducimos solo una parte: «directora del Centro de Formación Educa islam y de Red Musulmanas. Ha impartido clases de español en la Facultad de Letras de la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar (Senegal) y ha sido jefa de estudios y profesora del Curso «Experto en Cultura y Religión Islámicas» de la Universidad Camilo José Cela de 2006 a 2011. Forma parte del panel de expertos de la UNAOC (United Nations Alliance of Civilizations). Es miembro activo de las Redes Internacionales WISE y Muslim Leaders of Tomorrow. Participa a menudo en conferencias y seminarios sobre el Islam y las musulmanas». Las entrevistas en Radio dos Luces (una centrada en el Currículo enseñanza Religiosa islámica Primaria, 28 de diciembre de 2014, y la otra como directora de Educa Islam, 16 de septiembre de 2012) son accesibles *online* en la dirección: <http://www.nurainmagazine.info/radio2luces/index.php>.

21. Destacar de entre un currículo extenso, su labor como activista y pensadora del feminismo islámico contemporáneo. Fue elegida por *El País* como una de las cien personas más influyentes de Iberoamérica (2010). Es además investigadora y miembro del Comité Ejecutivo del Instituto de Estudios Euromediterráneos de la Universidad Complutense de Madrid, responsable del Departamento de Magreb y Oriente Próximo y codirectora del Congreso Internacional de Feminismo Islámico y miembro de Red Musulmanas. Además de directora de la Consultora Social e Intercultural Torre de Babel, especializada en el mundo musulmán. Es responsable de la sección española del periódico internacional digital «Islamico.org», además de articulista en el portal Webislam, Nurain Magazine y la revista *Cambio16*. Formó parte del equipo de lanzamiento del canal Córdoba Internacional para posteriormente realizar distintas funciones en la productora Arauca Media. Actualmente dirige la revista digital *Halal al día*, accesible *online* en la dirección: <https://mlaurerodriguezquiroga.wordpress.com>.

casi siempre la misma en todas las religiones: un segundo yo surge junto al primero, una nueva vida comienza, todo es transformado» (Van der Leeuw, 1970: 517 ss.). Mientras que William James nos remite a un proceso de regeneración con dos variantes, por volición, es decir, voluntario, o por abandono o rendición a la divinidad, algo que supera a la propia voluntad de la persona (2017: 198). Son dos definiciones a sumar en una descripción ingente sobre conversos que, desde el campo de la antropología, la historia, la fenomenología, la economía, la sociología, la teología y la psicología, abarca todo tipo de religiones, y nuevos movimientos religiosos. De hecho cuando hablamos de conversión, no se trata únicamente de un salto, desde una religión a otra, sino que incluye también a todos aquellos que reconfiguran y reorganizan sus creencias modificando su identidad. Como plantean Greil y Rudy (1982), los nuevos conversos al catolicismo ya eran católicos, con la particularidad de que han encontrado una nueva forma de expresarlo y de ubicarse en la comunidad, de ahí que hablen de diversos tipos o modos de ser católicos. Esta realidad la hemos documentado con musulmanes de origen que, al llegar a Canarias, redimensionan sus creencias y en consecuencia su práctica. Ya eran musulmanes, pero no los musulmanes que son ahora, porque no solo han experimentado un cambio religioso, interno, sino que se proyecta en los lazos que establecen con los lugares de culto y oración. Richardson (1985) plantea también dos posibilidades en el estudio de los casos de conversión, la de un individuo activo que se sumerge en un proceso de conocimiento y contacto con el nuevo grupo religioso, entendiendo así la conversión como un proceso, con etapas que enlazan con las vivencias y decisiones del converso; frente al modelo paulino de conversión (llamado así por basarse en la repentina conversión Pablo de Tarso, antes Saulo, al cristianismo en el camino a Damasco), basado en la experiencia individual y personal que, como un interruptor al servicio de la divinidad, modificaba inesperadamente a la persona, huyendo por tanto de la concepción de un modelo gradual, racional y experimental del proceso de conversión. Lofland y Skonovd (1981) propusieron seis tipos de conversión (y nosotros las secundamos): intelectual, mística, experimental, afectiva, de despertar y coercitiva<sup>22</sup>. Las cuales, además, están ligadas a una serie de factores,

22. Los autores definen así los seis tipos de conversión: *a*) La conversión intelectual, es un proceso de búsqueda e indagación por el que la persona descubre, a través de los medios a su alcance (libros, documentales o internet, por poner un ejemplo), y asume como propia la nueva religión, sin que haya mediado contacto previo con la comunidad, a la que previsiblemente se acercará, considerándose ya parte de la misma. *b*) La conversión mística, es para el converso, y como indica el propio calificativo, un encuentro con la divinidad. *c*) La conversión experimental, está unida a la curiosidad de quien la manifiesta, y no es en todos los casos meramente religiosa o espiritual, aunque termine siéndolo. Por lo tanto, y a diferencia de las anteriores, no hay un propósito o sentimiento inicial de conversión, sino que este es posterior al trato y relación con el grupo. *d*) La conversión afectiva, es la que acontece de la relación afectiva con uno de los miembros de la religión a la que, finalmente, se convierten. *e*) La conversión como despertar o revival, es resultado de la intencionalidad de que se produzca la conversión, por parte del grupo o del especialista religioso. *f*) La conversión coercitiva, que los autores definen como inusual, y que vinculan a personas con enfermedades psicológicas, o resultado del acercamiento



como son, la duración del propio proceso de conversión, la presión social, la interiorización de la creencia, la relación con el grupo religioso, además del grado de excitación afectiva que experimente.

En lo que parecen coincidir todos los autores es en la búsqueda de una tipología, pues la dificultad, y su riqueza, es que la conversión no es un fenómeno que cumpla escrupulosamente unas fases (previo, desarrollo y final). No nos vamos a encontrar con un testimonio tipo al que todos se acojan, pues sin lugar a dudas la clave es que el proceso de conversión depende de muchos factores y que tratándose de individuos, con lo que implica de personal e intransferible, eso es justamente lo interesante de estos estudios, la diversidad.

De la Torre en su estudio de caso de la iglesia La Luz del mundo, afirmaba que:

[...] esta produce un cambio de identidad personal. El ingreso a un nuevo grupo de referencia, la búsqueda de una oferta de salvación plausible, la adopción de nuevos valores y experiencias sagradas, la participación en los rituales de iniciación, la búsqueda de un nuevo orden de las cosas y un marco normativo que rijan su vida, son elementos que se presentan continuamente en los testimonios de conversión. Sin embargo, yo sostengo que la forma en que cada sujeto jerarquiza estos motivos de conversión proporcionan a la vez los matices para entender la conversión individual. La clave está en buscar las huellas de la historia personal. Las carencias, preocupaciones, angustias, necesidades, deseos y utopías, que son la base de la búsqueda de una nueva oferta de vida, tanto espiritual, social, como económica. En este sentido, la manera en que el sujeto se compromete con su nuevo estatus de vida, estará determinada por los motivos que lo impulsaron a convertirse (De la Torre 1996: 113).

Lo que es incuestionable, es que no se trata de un proceso que podamos separar del contexto vivencial del converso, es decir, de su entorno social, cultural, económico y educacional, además de las categorías que nos remiten a la edad, el género, la etnia y las características del propio grupo religioso hacia el que se produce el cambio, pues todos ellos van a interceder en su experiencia, sus motivaciones y, en última instancia, en su elección.

Introvigne, por otro lado, nos habla de cuatro dimensiones de la conversión, añadiendo la importancia que sin lugar a dudas tiene, la religión original del converso y el porqué de su abandono:

La persona del converso [...], el grupo religioso [...], la sociedad [...], y el punto de partida, el sistema de creencias del cual parte el converso y que abandona para adquirir la nueva identidad religiosa. No siempre —como ponen de manifiesto las numerosas investigaciones conducidas «sobre el

a grupos religiosos que presionen y obliguen a sus miembros a seguir sus creencias (Lofland y Skonovd 1981: 373-385).



terreno»— el converso a una nueva religión es simplemente un agnóstico o una persona totalmente desinteresada por los problemas religiosos. A menudo está integrado, o al menos ha sido educado, en una religión que en su país es mayoritaria. ¿Por qué la abandona? (2010: 373 ss.).

Barro, Hwang y McCleary (2010: 7) consideran que independientemente de las religiones que se barajen en el susodicho cambio, prevalece que la asunción de la nueva creencia será menos costosa cuanto más afinidad exista entre ellas. El debate también se ha centrado en cuándo podemos hablar propiamente de conversos, es decir, qué parámetros deben cumplir para ubicarlos en esa denominación, puesto que no basta el conocer e interactuar en un nuevo grupo religioso, debe por tanto existir un cambio de creencias y, en consecuencia, de comportamiento, la aceptación de una nueva identidad y si esa permanencia varía en función del tipo de conversión experimentada, como defiende Prat (1997: 9). Y en contraposición, y como un espejo, el proceso contrario, aquel por el cual abandonan, en un análisis que lo equipara dado el caso a un modelo de consumo (Frigerio 2002: 9-13).

Tras este preámbulo para definir los parámetros de trabajo, pasaremos a centrarnos en el objeto de nuestro estudio, especificando los tipos de conversión que hemos podido documentar a lo largo del trabajo de campo.

Que un porcentaje de las conversiones femeninas al islam están vinculadas a los enlaces matrimoniales con musulmanes es una realidad. Sin embargo, también lo es que, en muchos casos, en el propio musulmán también acontece un proceso de conversión, entendido como una reconfiguración de su religión. Parejas que iniciaron relaciones afectivas en las que la religión no era un nexo, sino una práctica individual, y que, en un determinado momento adquiere, normalmente pasados los años y ante la posibilidad de matrimonio e hijos, una dimensión relevante, pero que no existía inicialmente. Conversas que nos hablan de cuando conocieron a sus maridos, que apenas practicaban, ni asistían a la mezquita, y cómo a medida que ellos incrementan su religiosidad (fortaleciendo en la mayoría de los casos los lazos con la mezquita, entablando amistad con otros compatriotas con los que coinciden en los centros de oración y culto) ellas comienzan a indagar en el islam. También están los casos en los que ellos no ven posibilidad de continuar la relación si ellas no comparten sus creencias, forzando la conversión. En algunos casos se produce la conversión por parte de estas mujeres, en otros la separación de la pareja, y en otros, el divorcio, porque algunas de ellas, en su convicción de conversión descubren que sus maridos no son, precisamente, devotos musulmanes, y ellas sí. En los casos en los que sí se ha producido esta conversión afectiva, estos individuos experimentan un refuerzo de sus creencias y prácticas a través del apoyo que reciben de sus parejas musulmanas. También he documentado varias conversiones nominales, es decir, vacías y carentes

de sentido religioso, por motivos afectivos. La mayoría de mis informantes están dentro de la categoría de conversión intelectual, independientemente de que luego se hayan casado con musulmanes, de origen y conversos. Ese último expresa la coherencia de quien busca afinidad en sus relaciones afectivas. Mujeres y hombres que inician su proceso de conversión, y me atrevo a decir que lo afianzan, independientemente de los lugares de culto y oración (lo que quizás explique que en el acercamiento a estos, si no encuentran la respuesta esperada, mantengan las creencias adquiridas). De hecho, lo habitual es que, como consecuencia de la aproximación de los conversos a los centros, comunidades y mezquitas musulmanas sea cuando conozcan a futuras parejas o establezcan amistades que les incluyan en su círculo de conocidos, pero es una variable que es mayoritariamente masculina. Porque en el caso de las mujeres el vínculo es internet. Es la explicación de cómo pueden conseguir libros de cualquier parte del mundo, que comparen escuelas teológicas, que escuchen el Corán en línea, que compartan en la web dilemas, dificultades y experiencias. En definitiva, que se definan como musulmanas con conocimiento de causa, y que nosotros las consideremos, sin duda, conversas al islam. Respecto a la conversión mística debo aclarar que en los casos documentados no existe como tal, es decir, como un pulsador espiritual que modifique inesperadamente la creencia religiosa del converso. Sin embargo, en todos los casos documentados sí existe una mención explícita a un sentimiento, llamada interior o sueño revelador, por el que Allah, de un modo u otro, se ha puesto en contacto con ellos. Dependiendo de la persona podemos hablar de un discurso narrativo más profundo o superficial, refiriéndome únicamente a la forma de expresarlo, pues muchos son los que no pueden siquiera pronunciar con palabras esa experiencia y terminan en un sollozo sobrecogedor. La conversión experimental también la hemos documentado, sobre todo en los primeros musulmanes conversos en Canarias, y en los casos concretos de médicos destinados a países musulmanes, especialmente Argelia, que a modo de curiosidad, y por experimentar, empezaron a hacer el ayuno de Ramadán, y a profundizar aspectos asociados a la alimentación, el cuidado personal y la salud, lo que incluía también la oración como medio de meditación. Todos ellos habían renunciado al catolicismo por la afinidad manifiesta de esta religión con el franquismo, y encontraban en el islam una alternativa que, como decimos, no se interiorizó como religiosa hasta que, tras la práctica y la relación con otros musulmanes, adquirió esa categoría. No he encontrado ningún caso de renacimiento o *revival*, muy probablemente porque las propias características del islam canario ni la contempla ni la propicia. Y no porque no existan oradores versados en esta dinámica de la emoción, pues los imames egipcios lo son, sino porque solo llega ese discurso a quien domina el idioma:

[...] Y los traen de Egipto, porque los «curas» más baratos son los de Egipto, y porque son la mejor universidad, les enseñan oratoria, para hacer llorar a la gente, para que la gente cambie la conducta, son muy buenos, están muy bien preparados [...] (entrevista a Ammar López<sup>23</sup>, 15 de marzo de 2015).

Por lo tanto, desconocemos si en la asistencia a estos sermones se ha producido algún tipo de despertar o *revival* entre los musulmanes de origen que acuden a la mezquita, pero no es descabellado contemplarlo. Respecto a las conversiones coercitivas u obligatorias, tal y como las contemplan Lofland y Skonovd, no hemos documentado ninguna ni creemos, por las propias características del grupo, que se hayan producido, al menos en los parámetros que contemplan los autores, es decir, por la presión-coacción del grupo. Me baso, para fundamentar este argumento, en que los propios conversos adolecen de falta de pertenencia y de sentimiento de comunidad, por lo que la posibilidad de que el grupo actúe de forma diametralmente opuesta no parece posible.

Tras este recorrido, creímos conveniente centrarnos en las demandas y retos que actualmente dirigen los debates dentro de la comunidad musulmana, porque son además una expresión más no solo de la realidad canaria sino del ámbito nacional e internacional, y eso se evidencia en las entrevistas y encuentros en una preocupación concreta: la mezquita y los imames, pero desde la óptica de mujeres y conversos en Canarias, que ha sido nuestro objeto de estudio y análisis. Lo que nos obliga, porque ha sido la metodología elegida, a acercarnos a las percepciones que, como creyentes, tienen los musulmanes de origen de los conversos y viceversa. Y por último a evidenciar el valor del español como idioma vehicular de la oración en las mezquitas de España, concretamente, y de Canarias.

### *Duelo de fe*

Cuando tratamos la temática mezquitas e imames con nuestros informantes, aparece un debate con trasfondo, que esconde una crítica, recíproca y solapada, en lo que respecta a la visión que cada colectivo (conversos frente a musulmanes de nacimiento) tiene del otro en la proyección de su religión:

Aquí hay falsos estereotipos y mal entendidos. Hay musulmanes de nacimiento que piensan que los españoles nunca seremos verdaderos musulmanes, cuando la experiencia es que es justamente al revés, a veces somos más musulmanes que alguien que ha nacido en un país musulmán y dice ser musulmán. Por otro lado,

23. Ammar López, retornado al islam desde hace más de veinte años, es presidente de CCICAN (Centro Cultural Islámico Canario) y director de Radio dos Luces. En la actualidad mantiene y dirige proyectos sociales y culturales en Gran Canaria, en los que vincula a la comunidad canaria con la musulmana, con especial atención a la juventud, además de ser uno de los imames propulsores del uso del castellano en las mezquitas canarias.

el musulmán converso piensa que el musulmán de origen es ignorante, por la experiencia que tenemos con ellos. Pero no necesariamente todo musulmán de nacimiento tiene que ser ignorante, muchos saben más que nosotros, y siguen su religión sin más aspavientos. [...] Respecto a las mujeres, yo conozco casos asombrosos, porque las mujeres son capaces de casarse, como el hombre no se lo exige, sin convertirse al islam, y luego, al paso del tiempo, se convierten, y se han divorciado porque no consideran que sus maridos fueran buenos musulmanes. Yo me atrevería a decir que el número de conversiones es mayor en mujeres que en hombres, y no necesariamente porque haya un hombre marroquí de por medio. Ahora que tengo más contacto con las sudamericanas me asombra comprobar el número de conversas que hay en Sudamérica y que no tienen ningún novio, si es cierto que no pisan mucho las mezquitas, excepto cuando son mezquitas e imames de autóctonos del país, de conversos, e incluso van más que hombres, pero si son de Arabia Saudí o norte de África no las visitan (entrevista a Ammar López, 15 de marzo de 2015).

Y desde el punto de vista de otra interlocutora:

Después está el problema de los musulmanes de nacimiento, normalmente marroquíes, que cuando saben que eres musulmán te miran con desconfianza y pensando que seguramente tienes mucho desconocimiento y que practicarás mal su religión, como si solo ellos pudieran ser musulmanes. Si no llevas el *hiyab* lo ven mal. En mi caso, mis hijos no son musulmanes, así que muchas veces mi compra diaria incluye cerdo. Esto les confunde, y se crean muchas dudas sobre mí, sobre mi fe (entrevista a Inma, 29 de abril de 2010).

Esto explica los posibles conflictos entre ellos. Muchos musulmanes de origen responden que sus prácticas religiosas son reflejo de lo que hacían sus padres, como hicieron sus abuelos y sus tatarabuelos antes de ellos, con lo que parecen argumentar que este hecho les avala y respalda en conocimiento y práctica islámica. Sin embargo, en opinión de los conversos, en muchos casos desconocen el fundamento coránico que se esconde tras la práctica, e incluso, ni siquiera si efectivamente lo hay. Sin embargo, no se trata de que la sabiduría esté en manos de unos y la superchería en manos de otros, pero sí he podido evidenciar, que al igual que sucede en otras religiones, pertenecer a ella desde el nacimiento hace presuponer, sin cerciorarse, y no cuestionar nada de lo aprendido: se asume porque siempre se ha hecho así. Por ejemplo, confundir que las mujeres no estén obligadas a ir a la mezquita, con que no tengan derecho a hacerlo, pensamiento que se ampara en que las mujeres de su sociedad de origen no lo pongan en práctica con frecuencia, e incluso nunca, y que se convierta en un *statu quo* que nadie quiere romper:

Es cierto que la inmensa mayoría de las mezquitas en Canarias provienen de marroquíes, y la segregación es una realidad en el norte de Marruecos, que es la gente que tenemos aquí. E incluso recomiendan a la mujer que no vaya a la mezquita, pero eso es algo cultural que nada tiene que ver con el islam. Eso es propio de ellos, y especialmente del norte de Marruecos donde está mal visto que las mujeres va-

yan a la mezquita. No quiero decir que todas las mezquitas marroquíes sean así, porque yo he estado en Rabat y en Casablanca y no hay segregación (entrevista a Ammar López, 15 de marzo de 2015).

Y en este caso los conversos destacan porque al no tener un bagaje previo de conocimientos deben buscar y comparar entre las escuelas coránicas que se presentan ante ellos, y en ese esfuerzo, en el que no dan nada por hecho, son capaces de argumentar y defender principios, posicionamientos y prácticas con conocimiento de causa.

No es lo mismo cuando eres de una religión desde que naces, que cuando te conviertes. Hay musulmanes de nacimiento muy practicantes, pero al igual que pasa en todas las religiones, su comportamiento es más...suave. Son musulmanes porque así han nacido y así han vivido. Y no digo que no amen a Dios y no sean practicantes y no se sientan musulmanes, pero no tienen el mismo fervor. Yo soy musulmana porque quiero, yo lo he decidido y cojo mi fe con más fuerza, ya que es algo que yo he elegido. Los conversos estudian el islam y practican mejor el islam. Los de nacimiento confían mucho en el hecho de que son musulmanes de nacimiento. Creen que solo por eso, ya lo saben todo, y resulta que suelen ser muy ignorantes en su religión, solo saben dos más dos. Yo siempre doy el mismo consejo a los nuevos musulmanes: conoce primero el islam, no a los musulmanes. Los musulmanes de nacimiento, sobre todo los árabes, mezclan cultura con religión y ahí es donde aparece la confusión y los errores que existen sobre la práctica de los musulmanes. Cuando alguien ve que un musulmán hace algo, dice que es porque es musulmán, y no siempre es así. Cuando un hombre cree que tiene el derecho de pegar a su esposa (por ejemplo, un tema muy común en conversaciones cristianas) muchos piensan que es porque lo dice su religión, y no es así. No lo dice su religión, lo dice su cultura, su país, su madre, su padre o su vecino, pero no el islam. El hecho de ser musulmán no quiere decir que practique su religión bien. Algunos terroristas son musulmanes, leen el Corán (a su manera) y no practican el islam, ya que el islam prohíbe el terrorismo. Así que las cosas malas que hacen, no lo hacen porque lo diga su religión (entrevista a Zahrâ, 12 de noviembre de 2008).

Y expresado de otra manera:

Un converso nunca será igual que un musulmán de nacimiento, ni un musulmán de nacimiento será como un converso. El musulmán que ya nació con esa creencia impuesta, no ha sentido el sentimiento que siente un converso cuando abraza el islam, todo es nuevo para él, es todo un proceso de adaptación a un nuevo estilo de vida. El musulmán de nacimiento, ya está acostumbrado a todo eso, todo lo que le parecerá normal para el converso es un mundo, le fascina y siente una gran admiración, todo lo vive más intensivamente. El converso hace que el que ya nació musulmán preste más atención, se conciencie más, se reeduce (entrevista a Dylenia, octubre de 2014).

Es tremendamente reveladora a este respecto, y en palabras de los propios conversos, la *shahada* como ritual de tránsito de una religión a otra. Toda una celebración de la comunidad, pero a partir de esta declaración de principios, los conversos se sienten inmensamente solos y perdidos,

tanto por la indiferencia de la comunidad, como por la propia entidad islámica:

Hay un verdadero hándicap en el trabajo de las mezquitas y los centros islámicos en la actualidad, y es la falta de programas de atención a los conversos, a los jóvenes adolescentes, a las mujeres y a los vecinos. En la mayoría de las mezquitas y centros no hay proyectos integrales que cuiden de estos colectivos. Se necesitan libros traducidos al castellano, charlas abiertas organizadas sin tabúes, publicaciones, memorias anuales, y asistencia religiosa a los fieles que necesiten orientación y consejo. Los conversos dependen principalmente de sus amistades musulmanas y de sí mismas. Los centros, salvo excepciones, carecen de programas de introducción al islam a los recién convertidos, de programas de enseñanza del islam para los no musulmanes, de bibliotecas, videotecas, salas de juego... donde se pueda desarrollar una actividad en comunidad y en diversidad (correo electrónico de Houssein el Ouariachi<sup>24</sup>, 29 de mayo de 2015).

Como ya hemos comentado en publicaciones anteriores (Contreras 2008: 115-176; 2007; 2010; 2015), la motivación de los primeros musulmanes en Canarias era laboral, y temporal, no doctrinal. Es por ello que:

La relación entre conversos y de origen es buena. Pero a ellos no les pidas que dejen de trabajar, o su tiempo de descanso, para enseñarte islam, porque no lo van a hacer. Ese no era su objetivo al venir a Canarias. Su objetivo es prosperar, sacar a sus familias adelante. Nosotros les tenemos que agradecer que organizaran las mezquitas, pero ahora nos tienen que dejar hacer las cosas, porque su objetivo no es el islam. Es como si les pidiéramos a los emigrantes españoles que emigraron a Alemania o Suiza que enseñaran el catolicismo, ellos fueron allí a ganar dinero, a prosperar. [...] Los que traen a la familia, aunque piensen que regresarán, nunca se van, porque los hijos no quieren volver. Pero el que no trae la familia no tiene ninguna intención de quedarse. Pero no tenemos que enfadarnos porque no nos hagan caso, no son predicadores, y si en la mezquita no se habla español, busca otra (entrevista a Ammar López, 15 de marzo de 2015).

Esta última reflexión nos lleva a plantearnos dónde está la solución. No se puede explicar el islam sin el concepto de comunidad. Sin embargo... ¿la comunidad religiosa receptora tiene una obligación tácita de asesoramiento con los conversos? La respuesta depende del tipo de islam que cada comunidad quiera proyectar y defender, y a ello se une inevitablemente su supervivencia.

### *¿Ellos a las mezquitas y ellas a los centros culturales?*

Las mezquitas no son únicamente espacios exclusivos de oración, sino espacios de debate, congregación y desarrollo de lazos sociales en la comu-

24. Houssein Ouariachi, director del departamento de traducción y presentador del programa de televisión «Cara a cara» en Córdoba Internacional TV (<http://www.cordobainternacional.com/cara-a-cara/>).

nidad. Y esas redes sociales que se vertebran desde estos espacios pretenden desdibujar nacionalidades, costumbres y tradiciones en favor de una definición globalizadora e incluyente del islam, sin embargo, la realidad es que los conversos y las mujeres aún no pertenecen a ella en igualdad de condiciones. Si estos espacios funcionan además como centros de enseñanza y aprendizaje (con clases de español, cursos informáticos de especialización, por ejemplo) podremos entender la importancia de que las mujeres estén plenamente integradas, lo que supone que puedan ejercer su derecho a debatir, cuestionar y proponer igual que los varones, en lo referente al funcionamiento de los centros de oración y reunión. Pero no ha sido así hasta hace apenas unos años y tampoco podemos decir que sea generalizado. En muy pocos lugares de oración y reunión de Canarias reconocidos en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia aparecen mujeres en la dirección de los centros (que habitualmente integran un presidente, un secretario y un tesorero, además de dos suplentes), y en algunos de estos casos no tienen funciones prácticas. La mezquita no es, en la realidad actual de Canarias, un lugar para mujeres. Hay zonas de mujeres, pero no se trata de tener, únicamente habilitado un espacio, sino de alcanzar el nivel de integración que les permita participar, opinar y tomar decisiones.

Las musulmanas no utilizan estos lugares como principales lugares de reunión, y prefieren hacer las reuniones de mujeres en sus casas. Las razones son múltiples. La principal es la ausencia de espacio. A esto se suma que la asistencia a la mezquita no es obligatoria en el caso de las mujeres, y que, y es una de las más destacables, muchas de las musulmanas de origen no tengan arraigada esa costumbre o, incluso, que las conversas, al no encontrar a otras mujeres también desistan de la asistencia:

No, nunca me puse en contacto con ninguna mezquita o comunidad en Canarias, sí que fui una vez a la mezquita a rezar con la esperanza de encontrar a algún paisano, pero desafortunadamente no fue así (entrevista a Dylenia, 30 de agosto de 2014).

Además, se suman a este discurso las quejas de las musulmanas, que en las festividades más significativas del islam, cuando la mezquita bulle como espacio de unión y religión, queden supeditadas en la práctica de su fe. Pues su papel principal es la elaboración de comida en detrimento de su práctica religiosa (queja a la que se suman mujeres de otras religiones, como la católica, durante las festividades navideñas). Al preguntarles sobre la religiosidad de hombres y mujeres, estas argumentan que es más sencillo para ellos, porque tienen tiempo para leer el Corán, rezar o reunirse (Contreras 2008: 142 ss.).

Si bien es verdad que podemos hablar de un cambio significativo a raíz de la creación de la Asociación sociocultural Nurain, en Gran Canaria, y la diversificación de la comunidad de Adeje, con la mezquita Al-Ihsan, en Tenerife, no es extensible a la mayoría de centros de culto y oración del archipiélago. No creamos por ello que se trata de un hecho exclusivo

de Canarias, el uso de las mezquitas denota una clara masculinización del espacio:

[...] parece que las mezquitas se han convertido en espacios masculinos, donde no son bienvenidas ni las mujeres ni los niños (algunos centros incluso, llegan a prohibir la asistencia de niños durante Ramadán para no perturbar la oración de los hombres). Desgraciadamente, muchas mujeres aceptan estas reglas sin protestar, ni tan siquiera cuestionar si esto se debe a una orden divina o más bien, como queda demostrado, a una imposición androcéntrica y terrenal (Quiroga 2010a-b).

Y propicia un llamamiento, desde dentro de la comunidad musulmana española, que cuestionen prácticas que evidencien discriminación:

Una de las conclusiones del Primer Congreso Internacional de Feminismo Islámico, celebrado recientemente en Barcelona, se refiere al acceso de la mujer a la mezquita. [...] También en la mayoría de los llamados lugares de culto musulmán en España está vedada la entrada a las mujeres. En aquellos lugares donde tienen acceso, se las ubica en salas aparte, en algunos casos ocultas tras celosías, y obligadas a cubrirse completamente con una túnica. A nadie se le escapa que esta situación constituye una violación de las leyes contra la discriminación por razón de sexo. Según parece, esta práctica es tolerada en aras del multiculturalismo y de la libertad religiosa. Sin embargo, constituye un error demasiado extendido el pensar que la prohibición del acceso de la mujer a la mezquita es propia del islam. No existe un solo texto de referencia para los musulmanes donde se establezca dicha prohibición, sino todo lo contrario. Existe un dicho del profeta Muhammad categórico sobre este punto: «No prohibáis a las creyentes el acceso a la mezquita». Una vez más, es necesario descorder el velo. [...] Centrándonos en el presente, no podemos sino hacer las siguientes preguntas: ¿es lícito que existan espacios calificados oficialmente como lugares de culto musulmán en los cuales esté prohibida la entrada a las mujeres? ¿No se trata de casos evidentes de discriminación por razón de sexo? ¿Tienen las mujeres musulmanas en España que transigir con situaciones como estas? ¿Acaso la libertad de culto no existe para ellas? Desde el momento en que sabemos que esta discriminación no es achacable al islam en sí mismo, sino a prácticas culturales propias de determinados países, creo que se impone denunciarlo. Desde mi posición de dirigente religioso islámico quiero hacer un llamamiento a todos los musulmanes y a las organizaciones religiosas islámicas para acabar con esta situación, que atenta contra los valores del islam y tiende a perpetuar en España situaciones de desigualdad incompatibles con la legalidad vigente (Prado 2006).

Encontramos mezquitas masculinizadas frente a centros culturales islámicos sin distinción de género. Me explico, la realidad en Canarias (y los mismos argumentos se han repetido en otras zonas de España) es que las mezquitas son lugares de hombres, las razones que se argumentan son: poco espacio (por lo que es mejor dejárselo a ellos), que no es obligatorio para las mujeres y que no se sienten cómodas. Pero los centros culturales



islámicos se inician desde el principio con cierto ideal de paridad, y sobre todo, la figura de los conversos es importante y considerada como un valor. ¿Qué opinan los musulmanes al respecto? Incluiremos, esta y otras cuestiones que considerábamos de reflexión prioritaria, y que a modo de conversación y entrevista compartimos con Houssein el Ouariachi, con el que participamos en la mesa redonda de la inauguración oficial de la Federación Islámica de Canarias en el 2015. Le preguntábamos (siendo como es una persona muy valorada en el ámbito español entre las comunidades musulmanas más allá de su faceta televisiva), cuál era su opinión al respecto y cuáles consideraba como diferencias esenciales entre la mezquita y los centros culturales islámicos:

Los primeros lugares de culto musulmanes creados en España no eran más que locales o garajes que no eran pensados ni para la participación de la mujer ni de la apertura hacia la comunidad de vecinos o a la sociedad, solo eran concebidos para la práctica cultural. Sin embargo, la inmensa mayoría de las mezquitas que actualmente se construyen, se compran o se alquilan tienen en cuenta que no son únicamente para el culto, sino también un espacio para la participación femenina y para la enseñanza de árabe e islam para los niños. Es necesario un esfuerzo para que las mujeres no solo puedan acudir a las mezquitas, sino para que participen en el diseño de la agenda de actividades, en la toma de decisiones que afectan a la comunidad, en ser puentes entre la comunidad y la sociedad, más en la actualidad gracias a que muchas jóvenes musulmanas son universitarias y tienen, muchas veces, mejor formación que sus padres y están mejor preparadas para la interacción con la sociedad y con las instituciones. Asimismo, la presencia y la participación de la mujer son necesarias porque solo así se pueden romper muchos prejuicios, tanto de muchos musulmanes que portan algunas ideas misóginas y prejuicios sobre la mujer, como de la sociedad en general que las reduce a sumisas y a personas pasivas. En la actualidad, y en muchas ciudades y provincias españolas, empiezan a aparecer mujeres musulmanas con preparación, participación y liderazgo que sin duda dará sus frutos en la calidad de la convivencia, el compromiso y la apertura de las comunidades musulmanas en su tejido social amplio. Es difícil diferenciar una mezquita de un centro islámico, puesto que los dos cumplen las mismas funciones, en general. Aunque generalizando, se puede decir que una mezquita es un lugar de culto donde los musulmanes llevan a cabo su práctica religiosa cultural, y donde además del sermón, se ofrecen charlas religiosas y clases de árabe e islam, así como alguna que otra actividad externa, como la organización de alguna conferencia pública al año, campañas de donación de sangre... resumiendo, es un lugar donde se desarrolla principalmente la actividad interna de la comunidad. Mientras que un centro islámico pretende, desde el primer día, trabajar tanto para la comunidad como para la sociedad, es decir, se plantea como una institución interesada en la convivencia de forma activa. Un centro islámico, además de ofrecer los servicios que ofrece una mezquita, puede hacerlo de forma más profesional y sistemática, participa en redes vecinales, asociativas, solidarias, hace de intermediario en varias cuestiones, e incluso, como se da en algunos centros islámicos de España, pueden llegar a ser entidades de utilidad pública por sus programas de enseñanza de idiomas, especialmente del español, sus programas de orientación laboral, de orientación e integración de extranjeros, su compromiso con el diálogo interreligioso, etc. Normalmente un centro islámico despliega más funciones y

esfuerzos que una mezquita (correo electrónico de Houssein el Ouariachi, 29 de mayo de 2015).

La siguiente pregunta se formulaba del siguiente modo: a lo largo de estos años he conocido todo tipo de retornados, hombres, mujeres, jóvenes y mayores, tradicionales o innovadores, pero todos ellos incansables estudiantes del islam, están en búsqueda continua, leen, debaten e incluso se sumergen en el árabe... ese rasgo les distingue. ¿Son por lo tanto sujetos del cambio? ¿Qué aportan los conversos españoles al islam y cuál es su proyección en las mezquitas y centros culturales?

La presencia del islam y de los musulmanes en un entorno no tradicional ni mayoritariamente islámico supone un gran reto para los fieles del islam, tanto a musulmanes nativos como conversos. El primer reto es la diferenciación de la cultura de la religión, lo cual es fundamental para poder desarrollar el islam en nuestro país sin los complejos que supone la tradición o la cultura de origen. En este sentido, los conversos y los musulmanes nacidos aquí ayudan a recuperar la esencia del islam, ya que con sus preguntas y sus cuestionamientos ayudan a discernir lo propiamente religioso de lo cultural y tradicional, lo que a su vez ayuda a los propios musulmanes a redescubrir su religión tal como es y no tal como fue heredada. Este cuestionamiento está llevando a un cambio profundo en la concepción del islam y, sobre todo, a la concepción del islam en nuestro entorno español y europeo. El islam es una religión viva que interactúa con la realidad, no son meras teorías ni cuestionamientos fuera del tiempo y del espacio. El islam ofrece respuesta a los retos planteados por la realidad, y es en ese ejercicio de lectura e interpretación de las fuentes islámicas y de la realidad de donde surge y surgirá la comunidad musulmana con una identidad claramente española. Estamos en esa fase de transformación, de la cual el colectivo de los conversos, las generaciones jóvenes nacidas aquí y también las mujeres forman la parte fundamental. Los conversos aportan frescura y cuestionamiento, lo cual es un ejercicio fundamental en el islam, ya que el islam aboga por la convicción individual de cada persona, sea de padres musulmanes o no. En el proceso de españolización de las mezquitas y de las mismas comunidades musulmanas, los conversos son muy importantes, junto con los más jóvenes, pues además de dominar el idioma y la cultura, también dominan la comunicación con el entorno y conocen las vías de participación. Está pendiente el cambio generacional que está en una fase primitiva aún, y ello que los dirigentes de las comunidades musulmanas en la actualidad son en su inmensa mayoría jóvenes en la tercera o cuarta década de su vida. En este cambio generacional veremos a líderes de las comunidades y a imanes españoles conversos, hijos de conversos y también de musulmanes nacidos en España. Y los imanes que vengan de fuera, que serán cada vez menos, vendrán sabiendo de la necesidad de aprender castellano. Algo similar está sucediendo en nuestro entorno europeo (correo electrónico de Houssein el Ouariachi, 29 de mayo de 2015).

En opinión de Ammar López:

Yo veo dos cosas, una la parte activista; es triste, pero los que se mueven aquí en Canarias son todos conversos. El activismo islámico está hecho por conversos, no por todos, pero la mayoría lo son. [...] La actividad en todas las islas, lo poqui-

to que se hace, y los conversos arropan a otros conversos cuando entran. Hay excepciones, como Tijanni Boujanni o Houssein Labrass [...] Hay un grupo que han retomado una asociación, españoles de ascendencia marroquí, y una de esas cosas fue hacer publicidad de la donación de sangre en la mezquita. [...] creo que es la gente que viene detrás de nosotros, y están haciendo de todo, recaudación de dinero y comida para donar a los más necesitados, y lo mejor es que están los chicos y las chicas juntos en este proyecto [...]. Esta gente, El choso de la isla, yo creo que tomará el relevo del islam en Canarias. Además vienen con mucha fuerza, llevan ya casi dos años. Hay algo que a mí me asombra, que es la continuidad, y es la clave del activismo. Y la continuidad es lo que hace que el activismo funcione, y que las cosas poco a poco vayan cambiando (entrevista a Ammar López, 15 de marzo de 2015).

Pensemos que el triunfo de los centros culturales islámicos, especialmente entre neomusulmanes, es el de la cohesión con la comunidad musulmana de origen sin renunciar a la clave nacional. Tuve la oportunidad de intercambiar impresiones con Amparo Sánchez Rosell sobre este tema, y desde su posición, no solo de conversa sino como antigua presidenta del centro cultural, su opinión nos parece indispensable.

Pregunta: ¿qué hace que el Centro Cultural Islámico de Valencia sea distinto? Sé que la respuesta está en las personas que lo integran, pero, sobre todo, en quienes la dirigen porque son las que apuestan por esta realidad. Me encantaría me hicieras una reflexión sobre esto, porque creo que la clave gira en torno a las mujeres que reclaman y no negocian su espacio, junto a los hombres que no cuestionan, e incluso reclaman la participación femenina. Un juego de palabras que encierra claves de pensamiento.

Respuesta: efectivamente. La importancia de la participación femenina fue puesta de manifiesto hace años por socios activos del Centro Cultural Islámico de Valencia, mujeres y hombres, a partir de ese momento comenzamos a potenciar la participación femenina, así como su preparación y formación. Poco después hicimos la misma reflexión y seguimos los mismos pasos, pero esta vez, con los jóvenes. Pero ¿cómo ha sido posible que un grupo de socios pueda embarcarse en esta labor? Porque nuestro sistema no es presidencialista o «califal», somos la Asamblea General la que realmente conseguimos que el Centro Cultural Islámico de Valencia no caiga en manos interesadas, politizadas, dictatoriales o de supuestos «líderes» excluyentes que se creen en posesión de la «verdad absoluta». Si observas nuestra andadura verás que a pesar de que realizamos elecciones cada dos años y de que han pasado varios presidentes, nuestra línea de trabajo siempre ha seguido la misma trayectoria. Los sucesivos presidentes nos hemos ido relevando cogiendo el testigo a partir de todo lo andado y sin que nuestras propuestas de trabajo se desvíen en otras direcciones, lógicamente cada uno aporta algunas peculiaridades y lo mejor que tiene o puede ofrecer, pero sin salirse nunca del marco general establecido hace años. Por eso, creo que lo que nos permite disfrutar del lujo de esa diferencia es ser un grupo. No es un trabajo unipersonal o teocrático, somos un grupo amplio, abierto, igualitario, plural y consciente de que formamos parte de la sociedad española, es decir, independientemente de que algunas y algunos nacieron en otros países, somos musulmanas españolas y musulmanes españoles que apostamos por un trabajo interdisciplinario y comprometido. Si queremos sintetizar diremos que lo que nos hace distintos es nuestra idiosincrasia y nuestros valores.

Pregunta: ¿las musulmanas conversas o las musulmanas de origen español (de segunda generación) tienen algo que ver en este cambio? Las primeras generaciones cuentan con dificultades «extra»: trabajo, idioma en muchos casos, integración social y en el caso de los musulmanes, también el hándicap de la religión. Creo que no podemos obviar estos datos iniciales. Pero a partir de un determinado momento quiénes son, de entre las mujeres, aquellas que participan y proponen, y a tu juicio, ¿por qué es así?

Respuesta: algunas son realmente admirables y hacen fortaleza de los inconvenientes, el tener que superar todas esas dificultades las empuja a agruparse y organizarse, como además en el Centro Cultural Islámico de Valencia encuentran un lugar donde pueden hacerlo, donde se las comprende, entiende, arropa y apoya sin cuestionarlas, sin juzgarlas, sin pretender dirigir las o manipularlas ellas terminan siendo grandes abanderadas en España o consiguiendo sus doctorados y regresando a sus países pero sin romper su vínculo con el Centro Cultural Islámico de Valencia. Es cierto que en muchas ocasiones el motor o el referente somos las españolas autóctonas o las segundas generaciones por nuestro dominio de la lengua y del medio, pero no siempre. Durante mis primeros años en el Centro Cultural Islámico de Valencia las autóctonas éramos discípulas de las árabes y todas aprendíamos de todas, se crearon grandes vínculos de afecto, hermandad, compañerismo y complicidad, ese fue el núcleo, maravillosamente plural, como un colorido y vital ramo de flores. Ese grupo inicial seguimos al pie del cañón pero con la maravillosa aportación de las jóvenes, que casualmente, también son diversas en sus orígenes y raíces, aunque, ahora sí, con la incorporación de «segundas generaciones» (no me termina de gustar ese término). Son muchas las que participan y proponen, supongo que porque en el Centro Cultural Islámico de Valencia encuentran las condiciones necesarias para poder hacerlo. Incluso mujeres que no pueden formar parte del equipo o de la Asamblea del Centro Cultural Islámico de Valencia por vivir en otros puntos de España muy alejados geográficamente están en contacto con nosotras, por email, teléfono, etc. Sin querer parecer jactanciosa, creo que muchas y muchos han visto y encontrado en el Centro Cultural Islámico de Valencia el modelo de islam que les gustaría que fuese. De hecho algunos de nuestros socios vinieron a vivir a Valencia, desde otros puntos de España, atraídos por el Centro Cultural Islámico de Valencia (entrevista a través de correo electrónico a Amparo Sánchez Rosell, 5 de abril de 2012).

En el marco internacional diversos movimientos nos hablan de mezquitas de mujeres (exclusivamente de mujeres, y de sus hijos), como lugares de empoderamiento. Quieren un espacio propio, pero no quieren una habitación, quieren la mezquita al completo, sin duda por la evidencia anteriormente expuesta, y la experiencia de exclusión (Rivera 2015). Y, en esta misma línea de empoderamiento femenino, el Consejo de Mujeres Musulmanas, expresa en sus fundamentos que:

En los últimos años, el mundo ha despertado a una necesidad de comprender mejor a los musulmanes y su fe. Muchos se están dando cuenta de la contribución que la civilización islámica ha hecho a la sociedad global. Por ejemplo, los principios de la democracia, la igualdad, la justicia y el bienestar comunal son valores islámicos inherentemente, introducidos con el advenimiento de la fe. En última instancia, estos principios islámicos fundamentales están diseñados para crear armonía y equilibrio en la sociedad.

La Coalición de Mujeres Musulmanas (MWC) se dedica a la defensa de estos y otros principios islámicos, mediante la unión de las mujeres musulmanas estadounidenses que tratan de servir a la comunidad en todo el mundo con la compasión, el amor y la buena voluntad.

Las mujeres ocupan un papel único en la sociedad. Además de ocuparse de las necesidades básicas y la crianza de nuestros hijos, las mujeres son el corazón de la familia. MWC pretende llegar más allá de la familia, y utilizar esta posición para servir a las comunidades locales, regionales y globales. Una organización de servicio sin fines de lucro, la comunidad, el MWC es principalmente un conducto para proporcionar ayuda y apoyo a los necesitados, a nivel nacional y en el extranjero. La Coalición de Mujeres musulmanas también pretende servir como un recurso para todos los estadounidenses, para aprender acerca de las mujeres en el islam. Proporcionamos a las comunidades la opción de contar con información oportuna y relevante, y pretendemos actuar como un canal para el punto de vista de la mujer musulmana en cuestiones relativas a la política interior, la sociedad civil, y los asuntos exteriores. Unámonos como mujeres, como estadounidenses, y como ciudadanos de una sociedad global en la lucha contra la pobreza y los conflictos, hacia una mejor comprensión (Muslim Women's Coalition 2015).

Se trata de un movimiento incipiente, pero global, que nos permite encontrar mezquitas de mujeres y para mujeres en Reino Unido, China o Chile, y que conecta con un movimiento internacional, en el que destacan las figuras de Laury Silvers o Amina Wadud, entre otras muchas. Otro ejemplo de mezquitas inclusivas son aquellas dirigidas al colectivo de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales. En España la Asociación de Musulmanes Homosexuales<sup>25</sup> ha sido la pionera, no solo en Cataluña, sino en toda España, con el objetivo de apoyar a aquellos musulmanes cuya tendencia sexual (lesbianas, gays, transexuales y bisexuales) no se contempla, ni se asume con normalidad, por la comunidad musulmana mayoritaria.

### *Imames que no hablan español*

Se plantea la pregunta: ¿Son aún las mezquitas e imames organizaciones más enfocadas a los musulmanes de origen de otros países? ¿Cuál es la razón si consideramos que las segundas y terceras generaciones de musulmanes españoles no hablan árabe a la perfección ni en su mayoría?

La presencia del islam, sociológicamente, obedece mayoritariamente al fenómeno de la inmigración, lo cual no niega la existencia de ciudadanos musulmanes desde la era franquista tardía hasta la actualidad; pero mayoritariamente es una cuestión nueva causada por la inmigración recibida por España desde finales de los años ochenta del siglo pasado y se ha intensificado con el boom inmobiliario

25. <https://es-es.facebook.com/amho.es>.

desde finales de los noventa hasta el estallido de la crisis económica. Esta realidad nueva ha llevado a convertir en imanes a las personas que mostraban su disposición a oficiar como tales, muchas veces con formación teológica básica, y a veces ni eso. De ahí que los sermones se hacen en la inmensa mayoría de las mezquitas en árabe o en los idiomas de origen de las comunidades correspondientes, como las subsaharianas, las paquistaníes... Sin embargo, esta situación del islam árabe, una vez establecidas las comunidades musulmanas, está cambiando y a pasos agigantados. Antes ni siquiera se planteaba hacer el sermón o las charlas en castellano, incluso había quien defendía que estaba mal, pero actualmente todo el mundo está sensibilizado con la necesidad de la españolización del idioma y del discurso de las comunidades islámicas, dentro y fuera de las mezquitas. En la actualidad muchas mezquitas, más que nunca antes, ofrecen el sermón del viernes en árabe y español. Sin embargo, sigue siendo un fenómeno minoritario. Pero en ascenso. La realidad de los musulmanes y las musulmanas conversos, las generaciones jóvenes nacidas aquí, los musulmanes no árabes... hacen obligatorio el empleo del castellano en las mezquitas puesto que es el único idioma vehicular que entiende toda la comunidad por igual. Un servidor cuando da la *jutba* o cualquier charla en las mezquitas, siempre se me acercan los musulmanes no árabes para saludar y agradecer el ofrecer una charla en español, lo que dice mucho de la necesidad de que se generalice en todos los lugares de culto musulmanes. Es cuestión de un compromiso mayor por parte de las comunidades y las federaciones en la exigencia del castellano y ayuda a los imanes para formarse y aprender el idioma, y sobre todo es cuestión de tiempo. En menos de una década la mayor parte de las mezquitas ofrecerán el sermón como mínimo, en dos idiomas, uno de los cuales será el castellano. En Madrid, por ejemplo, hay una mezquita de bengalíes que da el sermón en tres idiomas, bengalí, árabe y castellano (correo electrónico de Houssein el Ouariachi, 29 de mayo de 2015).

El uso del español en las mezquitas depende por lo tanto, y es algo que hemos podido documentar, del interés que tengan los imanes en utilizarlo, pero no olvidemos que los imanes son personal contratado por las mezquitas, y se ajustan a las directrices que estas marcan. Y desde este pensamiento acontece un cambio significativo en las mezquitas de Gran Canaria:

Llevo tres años como imam, en mezquitas de marroquíes, y entonces los españoles me siguen, porque yo cada viernes voy a una mezquita distinta, y eso les gusta a los marroquíes. Yo cada viernes voy a una mezquita distinta. Son tres, pero ahora hay una nueva, en Vecindario hay cuatro mezquitas, una de senegaleses, dos de marroquíes, y en esas dos me llaman para dar el *jutba*, y otra en Carrizal. Entonces a una de esas dos le doy dos veces al mes, y a la otra una vez al mes. Ahora van a abrir otra en Maspalomas, y también me han llamado. Así que estoy dando cuatro *jutbas*. Unos hermanos me lo dijeron y llevo ya tres años. Cuando abrimos la mezquita de Vecindario (que aún sigue abierta pero las actividades se hacen fuera), llamada la mezquita de los cristianos, la idea era que cada uno diera el sermón en español el viernes. Pero eso fracasó porque la mayor parte de nuestros hermanos españoles piensan que los que hablan árabe saben más. Pero yo siempre he sido de esa idea, que cualquiera de nosotros puede dar un sermón, además aprendes un montón, estos tres años me han servido para aprender muchas cosas que no sabía del islam, porque me siento obligado, me veo forzado a aprender. Los *jutbas* los

doy en español, porque yo no sé árabe, hay una parte pequeñita de alabanzas a Dios y al profeta, al principio en árabe, y todo lo demás en español. Para empezar, hay un grupo de mujeres que me siguen, yo no sé quiénes son, porque están en habitaciones aparte, o sea, que tienen interés, porque mis hijas me informan (entrevista a Ammar López, 15 de marzo de 2015).

Todos los conversos entrevistados, tanto hombres como mujeres, concluyen que la gran carencia de las mezquitas y los imames en España es que no conocen el idioma. Comentan que, como conversos, se enfrentan a situaciones familiares y laborales complejas (dudas sobre cómo actuar), y que para tener auxilio espiritual necesitan un traductor, si en el mejor de los casos lo consiguen. Esto lleva a abandono de las mezquitas, sobre todo por las mujeres, y a un proceso de religiosidad más privada y más enfocada a internet como lugar de reunión virtual con otros musulmanes que sí hablan español.

En las mezquitas los *sheijs* no hablan español, las charlas de los viernes las dan en árabe, todo es en árabe y eso limita mucho la entrada de nuevos musulmanes, gente interesada en conocer el islam y limita nuestro conocimiento. Sinceramente, yo en la mezquita no he aprendido casi nada, todo lo he aprendido a través de mis libros. Cuando hay una nueva musulmana me la mandan a mí para que yo le dé libros y la enseñe y eso me molesta mucho. Me encanta ayudar, pero no que me impongan un trabajo que le corresponde a la mezquita. Yo sinceramente creo que esto se debió planear hace mucho tiempo. Ojalá Dios nos ayude a sacar esto adelante. La mezquita de Granada y la de Valencia empezó así, y mira hasta donde ha llegado... Este fin de semana tenemos un asadero donde hablaremos con la gente que realmente está interesada y realmente se compromete (entrevista a Zahrâ, 8 de julio de 2009).

Sin embargo, hay conversos que añaden un elemento más a esta reflexión, pues aun coincidiendo con la necesidad de que los imames en España dominen el idioma de su comunidad, creen que muchas veces, por ignorancia, se les pide competencias que solo pertenecen al creyente:

También es cierto que en las mezquitas, los que asisten no son los más practicantes. No existen musulmanes buenos o malos, te sometes o no al islam. Haber nacido en Marruecos no implica ser musulmán, si tú no sigues las reglas de Dios no eres musulmán. [...] Yo también pensaba eso porque era ignorante, porque no sabía lo que era realmente el islam. Al ser conversos que venimos del catolicismo tenemos esa imagen del pastor, del cura que nos informa de lo que hay que hacer o no. En el islam uno tiene que hacer el esfuerzo de conocer el islam para obtener contestaciones a nuestras dudas, sobre todo porque la mayoría somos sunnís, el imam es un hombre normal y corriente, pero como venimos del catolicismo esperamos que el imam, como el sacerdote, nos resuelvan nuestras dudas. Una vez que los conversos se adentran en el islam se olvidan de todo eso, porque es una tontería. Pero el imam reza, debe saberse el Corán, tiene que hacer el rezo en árabe, es así. Otra cosa es cuando nos da una charla, porque él es elegido por la comunidad porque es el que más sabe de la comunidad y debe hacerlo en el idioma

de la comunidad. El problema es que la mayoría de las mezquitas en Canarias y España son inmigrantes del norte de África, y tienen metido en la cabeza que para ser imames tienes que tener un título, de un ministerio de la religión, es una dictadura. Dime tú qué saben los que han estudiado en estas universidades, pues lo que el dictador ha querido que sepan, como hizo Franco con los españoles en su tiempo. Y mientras no te metas con el dictador está todo bien. Aquí las mezquitas (en Cataluña paquistánés) crean una mezquita y dicen: hay que traer un imam, de aquí no, de fuera. Y los traen de Egipto [...] son muy buenos, muy bien preparados, pero tienen un gran defecto: no quieren quedarse en España. Pero no son intelectuales, no entienden lo bonito que es aprender otra lengua, y no quieren saber nada más. Y por eso no traen a sus familias, esto es una inversión, como cuando en época de Franco se iban a Alemania a trabajar. El profeta dice que tu obligación como musulmán lo primero que debes hacer es conocer el idioma, porque es la única manera de comunicarte con la gente del país y poder hacer *dawwa*. Tienen la gran suerte, no la mayoría, de que aquí están los rifeños que no saben nada de árabe. Su intención es volver. Son «curas» profesionales, la religión es un negocio, resultado del colonialismo porque esto no existía en el islam. No tienen mucha preocupación en aprender el idioma, ni preocupación por los conversos, aunque hay excepciones. Pero luego está la verdadera mezquita, que no tienen dinero para pagar mil euros al mes, y lo que hacen es elegir al que está mejor preparado, no solo en su conocimiento, sino en su actitud, tienen que ser una buena persona, un buen musulmán, y tener un trabajo, porque nosotros no lo podemos mantener. En Gran Canaria solo hay tres imames profesionales, es decir, que cobran por su trabajo. Pero hay mezquitas en Vecindario, y en Carrizal, en las que damos los sermones no somos licenciados donde hay ministerio de la religión, somos hermanos, y cada uno sabe más o menos, cada uno se prepara su tema y ya está. Por eso gusta, porque no somos profesionales de la religión, no somos imames que adoctrinemos, somos gente del pueblo, somos hermanos. La ventaja de estos imames, que es el imam de verdad, es que no adoctrina, mientras que los otros vienen con esa idea de adoctrinamiento, normalmente subvencionado y formado por Arabia Saudí. [...] Tienes la obligación de aprender sin que te lo digan los musulmanes de nacimiento, pero cuando eres nuevo no sabes a dónde ir, y esperas que ellos, que son los que se supone que saben, te lo digan, pero es porque los conversos somos ignorantes. Yo mismo, que llevo ya desde 17 años que hice la *shahada* tengo ramalazos cristianos, y no hay quien me los quite, yo fui cristiano practicante, y además no hay que romper mucho cuando te conviertes al islam, es el mismo dios, y hay que romper solo un par de ideas que están equivocadas (entrevista a Ammar López, 15 de marzo de 2015).

Así, los conversos canarios se unen a una demanda de ámbito nacional, es justamente el uso del español en las mezquitas españolas. Mansur Mota, musulmán converso, dice al respecto:

¿A dónde queremos ir? Pienso que ha llegado la hora en que nosotros, como base social musulmana, exijamos a nuestros presidentes de asociaciones islámicas, dirigentes y representantes, que exijan a quienes son la referencia religiosa de nuestra comunidad —los imanes— que aprendan la lengua, en la que TODOS nos entendemos y comunicamos. Y cuando digo TODOS, somos TODOS: nosotros, nuestros hijos, nuestras familias y nuestra sociedad. Ya está bien de seguir viviendo en un mundo virtual alejado de



toda conexión con la vida real. Si quieren un islam para un grupo elegido, que lo digan. Los imanes que quieran desentenderse de su responsabilidad ante Allah no están moralmente autorizados a subirse a un púlpito y decir que hablan en nombre del islam y, sobre todo, de los musulmanes. Hay que decir la verdad: un enorme número de musulmanes y musulmanas no acuden a la mezquita el viernes, o bien, deciden acudir unos pocos minutos antes de que el imam acabe su sermón, pues no quieren pasar minutos y minutos sin entender ABSOLUTAMENTE NADA.

Es vergonzoso que un imam presuma de títulos y licenciaturas y no domine lo más básico y, a la vez, lo más fundamental para la transmisión del islam: el lenguaje. ¿No nos da vergüenza que haya gente no musulmana que aprenda el árabe para transmitir su religión y nuestros imanes no aprendan el castellano para enseñar el islam a sus propios fieles? ¡Es realmente INFAME! Hago un llamamiento a que nosotros, como musulmanes, insistamos a las directivas de las asociaciones y mezquitas, para que exijan a los imanes aprender el español/castellano y realicen —por lo menos— el sermón del viernes en el idioma con el que TODOS nos entendemos, convivimos y pensamos. Que Allah nos ayude, nos ilumine y perdone nuestras faltas. Amén (Mota 2015).

Cuestiones como el imamato femenino son, hoy por hoy, inexistentes en el ámbito canario, a pesar de que en el nacional se lleva años haciendo una defensa del mismo, aunque sin resultados prácticos:

Personalmente, considero la simple pregunta sobre si es lícito o no que una mujer dirija las oraciones ante hombres y mujeres como un insulto a todas las mujeres musulmanas, de igual modo que sería un insulto a los negros si se preguntase si un negro tiene ese derecho. La propia pregunta es ofensiva y el que tengamos siquiera que discutir algo tan evidente por sí mismo delata hasta qué punto la misoginia se ha apoderado de tantos musulmanes y de tantas musulmanas, velando la belleza del islam y cegando los corazones. Los musulmanes/as hace tiempo que nos hemos acostumbrado a este tipo de preguntas, y contestamos pacientemente con el Corán en el corazón, y el ejemplo del profeta Muhammad, paz y bendiciones, como guía: 1. El Corán atestigua la capacidad de la mujer para dirigir una comunidad, tanto política como espiritualmente, incluido el grado de la profecía. 2. Las condiciones requeridas para realizar el *jutba* son el conocimiento del Corán, de la Sunna y de las enseñanzas del islam, además de la condición interior de la persona (su imam o confianza en Dios y su *taqua* o conciencia de Dios). Ninguna de las cualidades requeridas tiene nada que ver con el sexo de la persona en cuestión. 3. No existe ni una aleya en el Corán ni un solo hadiz que prohíba a una mujer dirigir la oración ante hombres y mujeres o niegue su derecho a dar el *jutba*. 4. Existe un hadiz donde se demuestra que el profeta Muhammad (*saws*) eligió a una mujer para dirigir las plegarias colectivas de su comunidad: —Está testimoniado sobre Umm Waraqah —la cual había aprendido el Corán de corazón— que el Profeta —la paz y las bendiciones de Al-láh sean para él— le ordenó actuar como imam para la gente de su casa (*ahlu Dariha*), y ella tenía un muecín, y ella acostumbraba a hacer de imam para la gente de su casa. La palabra Dar (cuyo primer significado es casa, pero tiene

también un sentido amplio) tiene aquí el sentido de barrio o zona, pues de otro modo no se comprendería la necesidad de un muecín. Ibn Hayar menciona en su comentario a este hadiz que Ahldar se refiere a la gente del vecindario, y especifica en el hadiz que todos eran hombres. 5. Existen numerosos antecedentes de aceptación del imamato femenino, por parte de importantes alfaquíes (incluidos ibn Rushd e ibn al-Arabi en al-Andalus, Abu Thawr, Abu Dawud, Tabari, ibn Hanbal e ibn Taymiyah). Este último punto nos permite aclarar que no se trata de ninguna relectura, ninguna novedad. Cuando se habla de relectura se está dando por hecho que existe una determinada lectura previa establecida, y en cierto sentido se pretende que esta sea la canónica u ortodoxa, frente a la que hay que justificar la relectura. Pero eso es completamente falso, por varios motivos (Prado 2010).

En la actualidad la Comisión Islámica de España es consciente de la importancia de que los imames tengan una formación reglada y que indiscutiblemente dominen el idioma<sup>26</sup>. Atiqa El Yousfi, profesora de ciencias coránicas, respalda esta necesidad al afirmar que:

[...] creo que necesitamos imames que conozcan la realidad y que tengan la mentalidad abierta —la mayoría la tienen— pero insisto en que necesitamos imames formados aquí, no necesitamos ir a Arabia Saudí a formarnos. Se necesita formación pero se puede dar aquí (Franco 2017).

La creación en marzo de 2015 del Instituto Mohamed VI de Formación de Imames, Predicadores y Predicadoras<sup>27</sup> nos remite al deseo marroquí de formar a los imames que posteriormente ejercerán su labor en Europa y África. En el caso español, las raíces marroquíes de las segundas y terceras generaciones de musulmanes españoles son, para Marruecos, un argumento de peso para contemplar esta opción formativa (Otazu 2017). Sin embargo, es el mismo argumento, la pertenencia a España y su singularidad, la que perfila los discursos de musulmanes españoles que reclaman una formación interna acorde con su realidad. La actual coyuntura abre el interrogante de quién determinará el control de la organización y la infraestructura de los futuros imames en nuestro país.

Sin embargo, los atentados como el sucedido en Barcelona el 18 de agosto de 2017 ponen en la palestra de la opinión pública, no ya el discurso ni el idioma del discurso, sino la formación, las capacidades y los intereses que tienen esos imames. Un debate abierto que convierte a

26. Todo lo cual explica las actuales negociaciones con la Universidad de Zaragoza y la Universidad Internacional Menéndez Pelayo para formalizar los estudios dirigidos a conseguir el «Diploma de Extensión Universitaria Religión y Derecho en la sociedad democrática: retos de la convivencia en un contexto plural» (Comisión Islámica de España 2017, <http://comisionislamicadespana.org/proyecto-de-%E2%80%9Cdiploma-de-extensi%C3%B3n-universitaria-religi%C3%B3n-y-derecho-en-la-sociedad-democr%C3%A1tica-retos>).

27. Instituto Mohamed VI de Formación de Imames, Predicadores y Predicadoras (<http://www.habous.gov.ma/fr/institut-mohammed-vi-pour-la-formation-des-imams,-morchidines-et-morchidatesi.html>).

los imames en «líderes religiosos» sobre los que cae toda responsabilidad (Topper 2017; Gutiérrez 2017), pero son ambos calificativos en extremo superiores a la realidad. En el caso canario puedo afirmar que los imames son guías, a los que como tales se les reconoce un valor y se les concede un respeto, pero en muchos casos no se traduce en un contrato laboral paralelo lo que nos indica que están condicionados por la realidad de sus comunidades. Con esto quiero decir que esas condiciones precarias en muchos casos no les permiten ni siquiera tener la exclusividad de ser imames, puesto que eso implicaría un sueldo acorde con las necesidades básicas. Eso explica que muchos imames lo sean en el tiempo libre que les dejan sus trabajos principales, y que no reciban recompensa económica por ello. Y esto les posiciona en un lugar muy alejado de lo que podemos entender por «líderes religiosos».

Y los paralelismos con otras zonas de España son evidentes, tal y como expone Moreras en el caso catalán:

En el caso de los imanes, la dimensión de liderazgo que las sociedades europeas proyectan no solo se deriva de la presunción de que los musulmanes, como grupo religioso, deben tener un liderazgo religioso (los imanes) y una institución de referencia (la mezquita), sino por el hecho de considerar estas figuras religiosas como interlocutores reales y efectivos del colectivo. El carácter «verdadero» del liderazgo que se dice que poseen los imanes, resulta ser la exposición de los anhelos de las sociedades europeas para encontrar las voces que guían el colectivo, y no el resultado de la contrastación contextual de estas expresiones. De esta manera, se genera una percepción sobredimensionada del liderazgo comunitario de los imanes, a partir de la cual reciben una atribución de las sociedades europeas como figuras que son definidas por su carácter medial, de intermediación y negociación para resolver y/o prevenir las posibles situaciones de desencuentro entre musulmanes y europeos.

La autoridad no depende tanto de quien la detenta, sino de aquellos que la reconocen como tal. Este principio fundacional de todo liderazgo nos permite resituar la discusión sobre la capacidad de los imanes para ejercer esta función en el seno de sus comunidades [...] la necesidad de distinguir entre un liderazgo civil y otro religioso y, evidentemente, de los fundamentos de su autoridad [...] distinguir entre lo que sería una autoridad moral y lo que representaría una autoridad efectiva, ya que a pesar de que los imanes pueden tener una autoridad moral como personas de referencia para el colectivo, no siempre pueden mostrar una autoridad efectiva a la hora de intervenir sobre la comunidad en sus asuntos mundanos. Y es que, a pesar de que uno pueda aportar ejemplos de casos en que la figura del imán se combina con la de líder comunitario, lo cierto es que no podemos partir de perfiles predefinidos de autoridad. Todo liderazgo siempre es contextual, y en el caso de los imanes que ejercen su función en Europa, la posibilidad de que su rol trascienda las esferas civil y religiosa dependerá de la acumulación de un capital de confianza, adquirido previamente ante aquellos miembros de la comunidad que legitiman, reconociéndolo, su liderazgo (Moreras 2007: 32).

Lo inmediatamente preocupante es que Moreras ya evidenciaba esta realidad en el 2007, y vemos la vigencia de esos argumentos diez años después. La solución no se encuentra únicamente en los imames, porque no depende el cambio exclusivamente de un agente social, ni cuentan con un liderazgo incuestionable que les dote de ese poder. Su figura es crucial, pero en ningún caso determinante. La mayoría de las veces la problemática no se fragua en las mezquitas, sino fuera de ellas. Lo que se evidencia es que un sector de nuestra sociedad no termina de creerse que forma parte de ella y esto sucede porque ante sucesos como el mencionado de Barcelona se pone en tela de juicio a toda la comunidad musulmana. Por otra parte, y es indiscutible, esa misma comunidad debe tomar las riendas y con voz propia hablar de derechos y deberes.

La comunidad musulmana de Europa —y de otras partes— tiene que reflexionar sobre lo que es ser un buen musulmán y aprender a rechazar —por su propia iniciativa y no en el contexto posatentado— a ciertos miembros por muy practicantes que sean. Todos dirán que un buen musulmán no mata a inocentes. Eso es fácil. ¿Pero un buen musulmán puede decir en Europa en el siglo XXI que se tienen que evitar contactos con mujeres, o que estas no tienen los mismos derechos que los hombres? No lo creo (El País 2017).

### *El futuro inmediato*

A modo de conclusión todo parece indicar que, hoy por hoy un musulmán español tiene que elegir entre ser fiel a su religión o a su nacionalidad. Mientras se mantenga esta disyuntiva y no se naturalicen e integren en la persona, la comunidad y la sociedad, todo aquello que nos define, seguiremos en un bucle. *Jutbas* en español, sí, pero en mezquitas dignas frente a oratorios y zonas de reunión en lugares no adecuadamente acondicionados. Imames con formación reglada y con contratos laborales. Musulmanas, de origen y conversas, que formen parte de los órganos de decisión de sus comunidades.

Por otro lado, la clave presente del islam canario, y me atrevo a decir que su futuro, depende de cómo establezcan el diálogo con el otro: con los y las que componen la comunidad, con las otras mezquitas, con los centros culturales islámicos, con la sociedad a la que pertenecen y con las entidades públicas. Y todo ello desde la autocrítica, pero con el derecho a disentir de otros discursos. Porque el diálogo expresa respeto, la tolerancia, resignación. Mientras que la sociedad canaria debe asumir que no todo depende de la comunidad musulmana, y que es imperativo establecer una relación de conocimiento y respeto mutuo, que no puede pasar por el discurso determinista, porque ser canarios, lo somos todos independientemente de las creencias que mantengamos.

Y el camino es la educación (reglada, no reglada y aquella que recibimos a través de la familia y la sociedad), conseguir que se normalice la diversi-

dad cultural y religiosa desde la concepción de que nos revaloriza como sociedad. Como muchos defendemos puede ser a través de una enseñanza aconfesional de las religiones (Díez de Velasco 1999; 2009; 2016). Somos diversos y esa diferencia amplia nuestra forma de entender y entendernos en comunidad. La realidad es que la sociedad canaria aun concibe el islam como una religión exógena, por lo que se repite una y otra vez la consigna de «ellos han venido, ellos tienen que adaptarse», con muy contadas excepciones, y entiende elementos como el uso del *hiyab* o la creación de mezquitas como muestra inequívoca de falta de integración, cuando realmente no hay nada que integrar, pues ya son parte de su misma sociedad.

Los testimonios de las mujeres canarias respecto a las musulmanas canarias nos conectaban con la sorpresa y la incredulidad, al descubrir que la comunidad musulmana lleva en Canarias mucho más tiempo del que creen, son muchos más de los que esperaban y que podemos hablar de musulmanes canarios de segunda y tercera generación. Curiosamente, este archipiélago, en el que confluyen religiones tan distintas como las que enarbolan las comunidades ortodoxas (del Patriarcado de Constantinopla, Moscú o Rumanía), la numerosa e histórica comunidad hindú, los budistas, los testigos de Jehová o la comunidad evangélica, se sorprende de una comunidad musulmana como la que tiene (Contreras 2008, y en general todo el volumen). Y tras esta afirmación: ¿Qué lugar ocupan los nuevos musulmanes? ¿Son la pieza necesaria para trazar nexos en el engranaje social? En este punto de la investigación podemos afirmar que son sujetos del cambio y sin lugar a dudas un nexo entre ambas identidades, las que confluyen en el islam canario (siempre y cuando adopten, como decíamos en un principio, una conversión que no apueste por el reemplazo cultural). Conversos, hombres y mujeres, como los referidos en este estudio ejemplifican esta realidad. Si bien se trata de cambios progresivos, que en el caso de los varones conversos tiene un reflejo directo en la comunidad musulmana, física y real, y en el caso de las conversas aun se mantiene en la *umma* virtual.

Al ampliar mi campo de estudio, en favor de internet y gracias a las indicaciones de mis contactos, concluí que las conversas no asisten a los lugares de oración y culto en la proporción real que representan. Los datos convierten la web en un espacio mayoritariamente femenino, aunque sea infinitamente difícil su cuantificación. Compleja porque muchas de mis informantes me remitían a matrimonios con extranjeros que las captaularon a otros países (Marruecos, Egipto o Londres), ellas iniciaban un periplo a la inversa de las musulmanas que llegaron a Canarias, pero por la misma razón: la reagrupación familiar. Sin embargo, estas utilizan internet para mantener o iniciar lazos con otras conversas españolas y para mostrar su canariedad sin conflicto con su religiosidad. Buscan el calor de aquello que conocen, y de lo que se enorgullecen. Difícil establecer números si hablamos de conversas musulmanas en la web porque localizarlas en ese océano de personas sería imposible sin las redes que las

conectan, que en mi caso han sido mis informantes. Añadir el obstáculo que suponen los grupos cerrados y exclusivos para musulmanas, musulmanas conversas, musulmanas casadas con marroquíes... la diversidad es infinita, pero las posibilidades de acceder, limitadas. Y al mismo tiempo complicado conseguir una continuidad, pero no imposible. De hecho aquellas musulmanas conversas canarias que contactaron conmigo a través de Facebook para participar en este estudio lo hicieron desde la convicción de aportar su visión como musulmanas y canarias, y en ese propósito quedamos unidas. Otra posición ocupan aquellas a las que conocí en ambos mundos, el real y el virtual, lo que me permitió contar con datos, matices y particularidades que hicieron mi labor francamente interesante, porque la web desinhibe, muestra nuestras convicciones sin tapujos, refugiados en la distancia que marca un teclado y una pantalla. En este punto podemos concluir que las musulmanas retornadas inician su proceso de conversión desde la distancia y amparadas en las redes sociales, mientras que los varones conversos se aproximan a los oratorios y mezquitas. Ahora bien, ¿esta comunidad virtual a la que se acercan las conversas sustituye a la física y palpable comunidad musulmana? ¿Puede hacerlo? Las conversas responden mayoritariamente que sí, independientemente de que podamos dar por válida esta nueva concepción del proceso religioso. Ciertamente es que inician su andadura en la web, se acercan a la comunidad musulmana real y retornan, en la mayoría de los casos, a la *umma* virtual desencantadas. Es decir, propiamente ya son conversas reconocidas por la comunidad de la que se distancian en favor de un islam web. Encuentran en este espacio un entorno de conocimiento en el que ellas se erigen como sujetos activos y a través del diálogo que establecen en la web se interrelacionan con otros conversos. Sin embargo, en muchos provoca, dado el giro de la práctica religiosa, que terminen adoptando un modelo muy cercano a una religión a la carta, no en laxitud de lo observable (eso sería ir contra la propia esencia del converso), sino en adaptación a su contexto. La realidad es que los centros de culto y reunión no cumplen los mismos objetivos ni proporcionan la misma red de apoyo para hombres que para mujeres, y podemos afirmar que estas aún están en un proceso de inclusión. Creemos que las musulmanas (y me refiero expresamente a las que hacen la autocrítica: conversas y jóvenes) no encuentran su espacio en los centros de culto y de reunión porque más allá de un espacio o una habitación parece faltarles un discurso femenino y feminista que ampare, aúne y sobre todo cree las bases para incluir su discurso. Si no saben lo que quieren, no pueden ni reclamarlo ni conseguirlo. De ahí la importancia, y la brecha igualitaria, que se abre con los centros culturales islámicos, nuevas federaciones y asociaciones socioculturales de jóvenes musulmanes, porque son ellos los que, desde el principio de su gestación, no comprenden su función sin integrar a mujeres, conversos y jóvenes, que a su vez influirán en sus respectivas mezquitas y modificarán —lo están haciendo ya— los discursos internos (la mezquita de Adeje, Al-Ihsan, el Centro Cultural Islámico de Canarias o la Fede-

ración Islámica de Canarias son ejemplos de esta realidad). Pero... ¿el discurso de las conversas musulmanas en Canarias se podría denominar feminista?, más aún, ¿podríamos definirlo como feminismo islámico? Si bien recogen y respaldan el mensaje principal del antedicho feminismo islámico, en el que se reclama el valor de ser creyente y la defensa de los derechos de las mujeres, no aplican la segunda fase, determinante para estar dentro de esa denominación: la exégesis de los textos coránicos desde un punto de vista feminista y no patriarcal, con el propósito de conseguir la igualdad de género en su práctica y vivencia religiosa. Aun así, encontramos un brote significativo en la reclamación del espacio femenino de las mujeres y en el estudio de la época de Mahoma como ideal de igualdad social.

Concluimos que es síntoma inequívoco del cambio la reclamación de (y la movilización para) que el idioma vehicular en las mezquitas canarias sea el español o de que los espacios de mujeres, dignos, sean una realidad. Estas dos peticiones cobran fuerza en los últimos años y son el resultado de la constatación por parte de la comunidad canaria musulmana de que no pueden seguir esperando a que eso cambie: deben cambiarlo ellos. Esa conciencia de su propia capacidad forma también parte del proceso de conversión y de su interpretación del islam, porque abandonaron una religión precedente en favor de otra que les ofrecía relación directa con dios, autonomía y determinación. Sobre todo, ya han demostrado su capacidad de decisión. Y descubren que, si esas comunidades musulmanas de origen, idealizadas, no son exactamente lo que estaban buscando, pueden cambiarlas o crear otras.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Abu Tarbush, J. (2002), *Islam y comunidad islámica en Canarias: prejuicios y realidades*, La Laguna: Servicio de Publicaciones Universidad de La Laguna.
- Adlbi Sibai, S. (2012), *Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción de «la mujer musulmana»*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. Accesible *online* en la dirección: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/669548?show=full>.
- Adlbi Sibai, S. (2014), «Pedagogía de la alteridad: experiencias en el sistema educativo de las alumnas españolas musulmanas»: *Education in the knowledge society (EKS)* 15/4, pp. 212-240.
- Adlbi Sibai, S. (2016), *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Madrid: Akal.
- Aixelà Cabré, Y. (1999), «Mujeres, espacio público y hiyab: una reinterpretación del velo en Marruecos. Pautas históricas de sociabilidad femenina: rituales y modelos de representación», en G. Espigado Tocino, M. Nash, M.ª J. de la Pascua Sánchez (coords.), *Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres* (Cádiz, 5, 6 y 7 de junio de 1997, España), Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres (AEIHM), Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, pp. 151-162.



- Amir-Moazami, Sch. (2012), «Federaciones musulmanas: el Consejo Central de los Musulmanes de Alemania y el Consejo Coordinador de los Musulmanes», en F. Peter y R. Ortega (coords.), *Los movimientos islámicos transnacionales: y la emergencia de un «islam europeo»*, Barcelona: Bellaterra, pp. 309-314.
- Andújar Chevrollier, N. (2016), «Las musulmanas en España: realidad y desafíos»: *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano* 268, pp. 47-64.
- Astor, A. (2012a), «Memory, Community, and Opposition to Mosques: The Case of Badalona»: *Theory and Society* 41, pp. 325-349.
- Astor, A. (2012b), «Context and Conflict: Unpacking the Sources of Opposition to Mosques in Catalonia»: *Revista Catalana de Sociologia* 28, pp. 45-59.
- Astor, A. (2014), «Religious Governance and Muslim Accommodation in Contemporary Spain»: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40, pp. 1716-1735.
- Astor, A. (2015), «Governing Religious Diversity amid National Redefinition: Muslim Incorporation in Contemporary Spain», en M. Burchardt y I. Michalowski (eds.), *After Integration: Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*, Wiesbaden: Springer, pp. 247-266.
- Astor, A. (2016), «Social Position and Place-Protective Action in a New Immigration Context: Understanding Anti-Mosque Campaigns in Catalonia»: *International Migration Review* 50/1, pp. 95-132.
- Astor, A. (2017), *Rebuilding Islam in Contemporary Spain. The Politics of Mosque Establishment, 1976-2013*, Eastbourne: Sussex Academic.
- Astor, A. y Griera, M. (2016), «La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea»: *Anuario Cidob de la Inmigración 2015-2016*, pp. 248-270.
- Barro, R., Hwang, J. y McCleary, R. (2010), «Religious Conversion in 40 Countries»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 49, pp. 15-36.
- Benford, R. y Snow, D. (2000), «Framing Processes and Social movements: An Overview and Assessment»: *Annual Review of Sociology* 26, pp. 611-639.
- Bramon Planas, D. (2010), *En torno al islam y las musulmanas*, Barcelona: Bellaterra.
- Bunt, G. (2003), *Islam in the Digital Age: E-Jihad. Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London: Pluto Press.
- Bunt, G. R. (2009), *iMuslims: rewiring the house of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Catalá Rubio, S. (2001), «La inscripción de las comunidades musulmanas en el Registro de Entidades Religiosas», en J. M.<sup>a</sup> Martí Sánchez y S. Catalá Rubio (coords.), *El islam en España: historia, pensamiento, religión y derecho*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 125-134.
- Cea d'Ancona, M. A. y Valles Martínez, M. (2014), *Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia en España (informe 2013)*, Madrid: Ministerio de Empleo y Seguridad Social Instituto Nacional de Seguridad e Higiene en el Trabajo; accesible *online* en la dirección: [http://investigacion-social.sociales.uba.ar/files/2013/03/VALLES\\_Entrevistas-cualitativas.pdf](http://investigacion-social.sociales.uba.ar/files/2013/03/VALLES_Entrevistas-cualitativas.pdf).
- Comisión Islámica de España (2017), «Profesores de religión islámica en los centros educativos», accesible *online* en la dirección: <http://comisionislamicadeespana.org/profesores-de-religi%C3%B3n-isl%C3%A1mica-en-los-centros-educativos>.
- Contreras Ortega, V. (2007), «Mujeres y religión en Canarias: Apuntes metodológicos para el estudio de las mujeres musulmanas», en F. Díez de Velasco Abellán, y A. Galván Tudela (eds.), *Religiones minoritarias en Canarias: perspectivas metodológicas*, Tenerife: Idea, pp. 111-182.



- Contreras Ortega, V. (2008), «La diversidad de las comunidades musulmanas en Canarias», en F. Díez de Velasco Abellán (ed.), *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*, Madrid: Icaria/Pluralismo y Convivencia, pp. 115-176.
- Contreras Ortega, V. (2010), «La construcción de la identidad religiosa: conversas musulmanas», en F. Morales Padrón (coord.), *XVIII Coloquio de Historia Canario-americana (2008)*, pp. 1522-1531.
- Contreras Ortega, V. (2015), *¿Autónomas o autómatas?: el proceso de conversión de las mujeres musulmanas en Canarias*, tesis doctoral, Universidad de La Laguna, accesible *online* (Repositorio institucional ULL) en la dirección: <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/3458>.
- Dietz, G. (2004), «Mujeres musulmanas en Granada: discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa»: *Migraciones Internacionales* 2/3, pp. 5-33.
- Dietz, G. (2005), «Discriminación y anti-discriminación en España: El caso de las mujeres musulmanas»: *Campos. Revista de antropología social* 6/1-2, pp. 27-51.
- Díez de Velasco Abellán, F. (1999), «Enseñar religiones desde una óptica no confesional: reflexiones sobre (y más allá de) una alternativa a Religión en la escuela»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 4, pp. 83-101.
- Díez de Velasco Abellán, F. (2009), «La enseñanza de las religiones (en plural) en la escuela en España Historia, problemas y perspectivas»: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 75, pp. 497-534.
- Díez de Velasco Abellán, F. (2016), «La enseñanza de las religiones en la escuela en España: avatares del modelo de aula segregada»: *Historia y Memoria de la Educación* 4, pp. 277-306.
- El País (2017), «Ser un 'buen musulmán' te disculpa de muchas cosas»: *El País* 16 de septiembre de 2017, accesible *online* en la dirección: [https://politica.el-pais.com/politica/2017/09/16/actualidad/1505571217\\_107351.html](https://politica.el-pais.com/politica/2017/09/16/actualidad/1505571217_107351.html).
- Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (2015), «Los imanes de las mezquitas se examinarán de «españolidad» para predicar el islam»: FEERI, accesible *online* en la dirección: <http://feeri.es/los-iman-es-de-las-mezquitas-se-examinaran-de-espanolidad-para-predicar-el-islam>.
- Franco, L. (2017), «Pretendemos un islam español, con imanes formados aquí»: *Alandar*, accesible *online* en la dirección: <http://alandar.org/colaboradores/lala-franco/entrevista-atika-el-youssfi-islam-coran>.
- Frigerio, A. (2002), «El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas»: *Religião e Sociedade XXVI Encontro Anual da ANPOCS Caxambu, MG-22-26 de Outubro de 2002*, accesible *online* en la dirección: <http://www.anpocs.com/index.php/papers-26-encontro/gt-23/gt18-19/4482-afrigerio-el-estudio/file>.
- García Valverde, M.<sup>a</sup> D. (2016), «Mujeres musulmanas en España: poligamia y derecho a la pensión de viudedad» en A. M.<sup>a</sup> Carballeira Debasa y M.<sup>a</sup> T. González Santos (coords.), *Islam: Pasado, presente y futuro: ¿Hacia una sociedad intercultural?*, Madrid: Dykinson, pp. 129-146.
- Greil, A. y Rudy, D. (1984), «What have we learned from process models of conversion? An examination of ten case studies»: *Sociological Focus* 17/4, pp. 305-323.
- Goicolea Amiano, I. (2016), «¿Empoderamiento y sumisión a Dios? La acción pía en las nuevas musulmanas del siglo XXI», en N. Montesinos Sánchez y

- B. Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias (Feminismo/s 28*, número monográfico), pp. 191-211.
- Grosfoguel, R. y Martín Muñoz, G. (coords.) (2012), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid: Biblioteca de Casa Árabe.
- Guasch, Ó. (2002), *Observación Participante, Cuadernos metodológicos 20*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Guerrero Enterría, A. (2012), *C-iber-islam. Génesis de la red virtual islámica española (1996-2010)*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. accesible *online* (Repositorio Universidad Autónoma de Madrid) en la dirección: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/10173>.
- Gutiérrez, Ó. (2017), «Un 'jeque del terror' distinto a los de otros atentados en Europa»: *El País*, 27 de agosto de 2017, accesible *online* en la dirección: [https://politica.elpais.com/politica/2017/08/27/actualidad/1503832225\\_890395.htm](https://politica.elpais.com/politica/2017/08/27/actualidad/1503832225_890395.htm).
- Introvigne, M. (2010), «El hecho de la conversión religiosa»: *Scripta Theologica* 42, pp. 359-383.
- James, W. (2017), *Las variedades de la experiencia religiosa [1902]*, Madrid: Trotta.
- Lacomba Vázquez, J. (2000), «La inmigración musulmana y el Islam institucionalizado: la figura de los imames inmigrados»: *Migraciones* 7, pp. 155-194.
- Lacomba Vázquez, J. (2001), *El islam inmigrado: transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid: Subdirección General de Museos Estatales.
- Lacomba Vázquez, J. (2005), «La inmigración musulmana en España: inserción y dinámicas comunitarias en el espacio local»: *Migraciones* 18, pp. 47-76.
- Lacomba Vázquez, J. y Berlanga, M.<sup>a</sup> J. (2006), «El velo islámico. Usos, discursos y sentido», en F. J. de Lucas Martín (coord.), *Europa: derechos, culturas*, Valencia: Universidad de Valencia, pp. 103-122.
- Lacomba Vázquez, J. y Sanz Abad, J. (2017), «El migrante como agente de desarrollo: políticas, discursos y representaciones en torno al potencial de los migrantes en Marruecos y Ecuador», en M.<sup>a</sup> T. Vicente Rabanaque, P. García Hernández y A. Vizcaíno Estevan (coords.), *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*, Valencia: Universidad de Valencia, pp. 537-548.
- Lemus Diego, M.<sup>a</sup> T. (2013), *Libertad religiosa, simbología y derecho comparado*, tesis doctoral, Universidad de Salamanca.
- Lofland, J. y Skonovd, N. (1981), «Conversion Motifs»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 20/4, pp. 373-385.
- López Chaves, P. (2011), «Libertad religiosa y cooperación en el estado español. El caso de las comunidades musulmanas»: *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam* 60, pp. 175-198.
- Madonia, S. (2012), «Experiencia y rearticulación identitaria en mujeres españolas convertidas al Islam»: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)* 140, pp. 49-68.
- Madonia, S. (2014), «Islam transnacional y nuevos espacios de libertad religiosa: Las redes sociales en la construcción de una identidad hispano-musulmana»: *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)* 16, pp. 1-26.
- Martín Muñoz, G. (1994), «El Islam en España hoy», en L. Martín Rojo (coord.), *Hablar y dejar hablar (sobre racismo y xenofobia)*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 219-230.
- Martín Muñoz, G. (2000), «Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica», en J. de D. Ramírez-Heredía, G. Martín Muñoz y P. Mar-

- tínez Montávez, *Otras culturas, otras formas de vida*, Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 29-42.
- Martín Muñoz, G. (2005a), «Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad», en F. Checa y Olmos (coord.), *Mujeres en el camino: el fenómeno de la migración femenina en España*, Barcelona: Icaria, pp. 193-220.
- Martín Muñoz, G. (2005b), «Mujeres musulmanas en España, entre el estereotipo y la realidad», en R. Osborne y J. M. Monferrer Tomás (dirs.), *Procesos en torno a la religión: presente y futuro*, Madrid: UNED, pp. 271-274.
- Martín Muñoz, G. y López Sala, A. M.<sup>a</sup> (2003), *Mujeres musulmanas en España: el caso de la inmigración femenina marroquí*, Madrid: Instituto de la Mujer.
- Martín Muñoz, G. et al. (dirs.) (2010), *La Unión Europea y el mundo árabe: ¿cómo ven y qué esperan los árabes de Europa?*, Madrid/Barcelona: Casa Árabe/CIDOB.
- Martine Lems, J. (2016), «En busca de autoridad: Jóvenes musulmanas y conocimiento religioso en Madrid»: *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)* 20, pp. 57-69.
- Merdjanova, I. (2013), *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans Between Nationalism and Transnationalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Moreras, J. (1999), *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona: CIDOB.
- Moreras, J. (2007), *Los imanes de Cataluña: roles, expectativas y propuestas de formación*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill, accesible *online* en la dirección: <http://www.fbofill.cat/publicacions/els-imams-de-catalunya-rols-expectatives-i-propostes-de-formacio?lg=en>.
- Moreras, J. (2012), «Imames y radicalización en España», en F. Peter y R. Ortega (coords.), *Los movimientos islámicos transnacionales: y la emergencia de un «islam europeo»*, Barcelona: Bellaterra, pp. 357-360.
- Moreras, J. (2017), «Apuntes para la formación de imanes», *El Periodico*, 13 de septiembre de 2017, accesible *online* en la dirección: <http://www.elperiodico.com/es/opinion/20170913/apuntes-para-la-formacion-de-imanes-6283734>.
- Mota, M. (2015), «¿A dónde queremos ir?»: accesible *online* en la dirección: <https://www.facebook.com/mansur.mota>.
- Moualhi, D. (2000), «Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social»: *Papers: revista de sociología* 60, pp. 291-304.
- Movimiento contra la Intolerancia (2013), «Europa en Crisis: Tolerancia o Barbarie. Racismo, Xenofobia e Intolerancia en Internet» (Informe Raxen Especial 2012), accesible *online* en la dirección: <http://www.informeraxen.es/informe-raxen-especial-2012>.
- Moyano Pacheco, M. (2011), *Factores psicosociales contribuyentes a la radicalización islamista de jóvenes en España. Construcción de un instrumento de evaluación*, tesis doctoral, Universidad de Granada.
- Muslim Women's Coalition (2015), accesible *online* en la dirección: <http://www.mwcoalition.org>.
- Navarro García, L. (2012), «Islamofobia y sexismo. Las mujeres musulmanas en los medios de comunicación occidentales», en R. Grosfoguel y G. Martín Muñoz, (coords.) (2012), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid: Biblioteca de Casa Árabe, pp. 141-166.
- Olmo Pintado, M. del (2000), «Los conversos españoles al Islam de mayoría a minoría por la llamada de Dios»: *Anales del Museo Nacional de Antropología* 7, pp. 13-40.

- Otazu, Javier (2017), «A los musulmanes en España les faltan locales, imanes y maestros, según un experto»: *Huffington post*, 23 de agosto de 2017, accesible online en la dirección: [http://www.huffingtonpost.es/2017/08/23/a-los-musulmanes-en-espana-les-faltan-locales-imanes-y-maestros-segun-un-experto\\_a\\_23158237](http://www.huffingtonpost.es/2017/08/23/a-los-musulmanes-en-espana-les-faltan-locales-imanes-y-maestros-segun-un-experto_a_23158237).
- Pando Ballesteros, M.<sup>a</sup> de la P. (2011), «Musulmanas en España. Integración y derecho a la cultura», en Id. (coord.), *Musulmanas y derecho a la cultura: tradición y modernidad*, Simat: La Xara, pp. 17-32.
- Pascual Llanos, E. (2015), «El Hiyab»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 20, pp. 165-191.
- Peregil, F. (2016), «Marruecos amplía su estrategia contra el radicalismo islamista. El rey Mohamed VI impulsa la lucha contra el extremismo mediante becas para formar imanes extranjeros y la reforma de los libros escolares»: *El País*, 29 de septiembre de 2016, accesible online en la dirección: [https://elpais.com/internacional/2016/09/26/actualidad/1474895021\\_618305.html](https://elpais.com/internacional/2016/09/26/actualidad/1474895021_618305.html).
- Pérez Vaquero, C. (2013), *El islam en la sociedad democrática europea: ocho conflictos surgidos en Europa, desde una perspectiva jurídica y con especial referencia al caso español*, tesis doctoral, Universidad de Valladolid, accesible online en la dirección: <https://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/2900/1/TESES323-130530.pdf>.
- Planet Contreras, A. (1997), «Asociacionismo e Islam: el acuerdo de cooperación del Estado Español con la comisión islámica de España y sus repercusiones en Melilla y Ceuta»: *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* 18, pp. 171-194.
- Planet Contreras, A. (2001), «Un colectivo islámico en la España de hoy. Del cursalismo a la desobediencia: musulmanes y comportamientos políticos en Melilla»: *Anales de Historia Contemporánea* 17, pp. 485-500.
- Planet, A. y Madonia, S. (2015), «El islam en Europa»: *Sociedad Geográfica Española* 51, pp. 72-83.
- Prado, A. (2006), «El acceso de la mujer a la mezquita», accesible online en la dirección: <https://abdennurprado.wordpress.com/2006/03/08/el-acceso-de-la-mujer-a-la-mezquita>.
- Prado, A. (2010), «Polémica sobre el imamato femenino», accesible online en la dirección: <https://abdennurprado.wordpress.com/2010/11/08/sobre-el-imamatofemenino>.
- Prat, J. (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona: Ariel.
- Pujadas Muñoz, J. J. (1992), *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Pujadas Muñoz, J. J. (2000), «El método biográfico y los géneros de la memoria»: *Revista de Antropología Social* 9, pp. 127-158.
- Richardson, J. T. (1985), «The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/2, pp. 163-179.
- Rivas Vallejo, M.<sup>a</sup> P. (2016), «Sesgos de género en el trabajo de las mujeres musulmanas en España», en A. M.<sup>a</sup> Carballeira Debasa y M.<sup>a</sup> T. González Santos (coords.), *Islam: Pasado, presente y futuro: ¿Hacia una sociedad intercultural?*, Madrid: Dykinson, pp. 107-128.
- Rivera, V. (2015), «Las mujeres musulmanas reclaman igualdad en las mezquitas»: *United Explanaton*, accesible online en la dirección: <http://www.unitedexplanations.org/2015/02/24/mujeres-musulmanas-reclaman-igualdad-en-lasmezquitas>.

- Rodríguez Quiroga, M. L. (2010a), «Mujeres musulmanas no representadas»: *Cambio* 16 2038 (diciembre), pp. 23-26.
- Rodríguez Quiroga, M. L. (2010b), «Derechos de la mujer en la mezquita. La tradición, la cultura y los discursos patriarcales han despojado a las mujeres de unos derechos islámicos reconocidos en los inicios del islam», accesible online (Web Islam) en la dirección: [https://www.webislam.com/articulos/39789-derechos\\_de\\_la\\_mujer\\_en\\_la\\_mezquita.html](https://www.webislam.com/articulos/39789-derechos_de_la_mujer_en_la_mezquita.html).
- Rodríguez Quiroga, L. (2017), *Falsos mitos de la mujer en el islam*, Córdoba: Almuzara.
- Rosón Lorente, J. (2013), «Islam e Internet», en O. Orozco de la Torre y G. Alonso García (eds.), *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España*, Madrid: Escuela Diplomática, pp. 75-96.
- Sánchez, A. (2010), «Europeos y musulmanes», *Periodista Digital*, accesible online en la dirección: [blogs.periodistadigital.com/una-mujer-musulmana.php.../europeos-y-musulmanes](https://blogs.periodistadigital.com/una-mujer-musulmana.php.../europeos-y-musulmanes).
- Serrano Falcón, C. (2016), «El uso del pañuelo musulmán (*hiyab*) en el ámbito laboral español: ¿prohibición o tolerancia?»: *Trabajo y derecho: nueva revista de actualidad y relaciones laborales* 18, pp. 41-59.
- Sisler, V. (2008), «Digital Arabs: Representation in Video Games»: *European Journal of Cultural Studies* 11/2, pp. 203-220 (también del mismo autor su proyecto Digital Islam, disponible en: [www.digitalislam.eu](http://www.digitalislam.eu)).
- Tarrés Chamorro, S. (2002), «La inmigración en España: contextos y alternativas», en F. J. García Castaño y C. Muriel López (coords.), *La inmigración en España contextos y alternativas* 4, pp. 63-72, accesible online en la dirección: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=522889>.
- Tarrés Chamorro, S. (2008), «Religión y género en contextos de inmigración: las conversiones femeninas al islam (1995-2006)», en A. Téllez Infantes y J. E. Martínez Guirao (coords.), *Investigaciones antropológicas sobre género: de miradas y enfoques*, Alicante: Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género del Vicerrectorado de Estudiantes y Extensión Universitaria de la Universidad Miguel Hernández, pp. 97-123.
- Tarrés Chamorro, S. (2014), «Musulmanes en Melilla: apuntes etnohistóricos»: *Awaq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* 10, pp. 141-162.
- Tarrés Chamorro, S. y Rosón Lorente, J. (2009), «La enseñanza de las religiones minoritarias en la escuela: análisis del caso de Andalucía»: *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 14, pp. 179-197.
- Tarrés Chamorro, S. y Rosón Lorente, J. (2014), «Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos (1900-1992)»: *Awaq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* 9, pp. 147-170.
- Tarrés Chamorro, S. y Rosón Lorente, J. (2017), «¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860-1992)»: *Revista CIDOB d'afers internacionals* 115 (número monográfico (Re)interpretando el islam en Europa).
- Tietze, N. (2002), *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris: L'Harmattan.
- Topper, I. U. (2017), «Las lágrimas del imán»: *El Confidencial*, accesible online en la dirección: [https://blogs.elconfidencial.com/mundo/de-algeciras-a-estambul/2017-08-27/las-lagrimas-del-iman\\_1434478/](https://blogs.elconfidencial.com/mundo/de-algeciras-a-estambul/2017-08-27/las-lagrimas-del-iman_1434478/).
- Torre, R. de la (1996), «Los motivos de conversión, estudios de caso en La Luz del Mundo»: *Iztapalapa* 39, pp. 109-126.

- Torres Kumbrián, R. D. y Fernández García, T. (2013), «Perspectiva hermenéutica y epistemológica para el trabajo social comunitario con comunidades y mujeres musulmanas»: *Revista de Ciencias Sociales* 229, pp. 57-72.
- Unión de Comunidades Islámicas de España (2015), «Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España», accesible *online* en la dirección: [ucide.org/sites/default/files/revistas/estademograf14.pdf](http://ucide.org/sites/default/files/revistas/estademograf14.pdf).
- Valles, M. (2002), *Entrevistas cualitativas*, Cuadernos Metodológicos 32, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Van der Leeuw, G. (1970), *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* [1933], Paris: Payot.

## PRESENTACIÓN GENERAL E INSTRUCCIONES PARA AUTORES

### CARACTERÍSTICAS GENERALES

*Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* (ISSN 1888-346X) es, desde el año 2007, la publicación periódica anual de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Presenta una difusión abierta y sometida a los parámetros de excelencia habituales en las revistas científicas. Tiene un carácter multidisciplinar y está dedicada al estudio de la religión y las religiones desde una óptica académica y no religiocéntrica. Publica trabajos inéditos resultado de investigaciones originales en cualquier campo del estudio de las religiones.

Puede encontrar una información más completa en la página web de la revista: <http://secr.es/bandue>.

### PROCESO DE SELECCIÓN DE ORIGINALES

Los trabajos enviados son sometidos a una revisión anónima externa por pares (*blind peer review*) y a la revisión por los miembros del Consejo Editorial.

En los números misceláneos, se aceptan trabajos inéditos resultado de investigaciones originales en cualquier campo del estudio de las religiones. A finales del mes de octubre del año anterior a la publicación se cierra el plazo de presentación de originales. El proceso de selección se demora un máximo de tres meses. Se envía a los autores una notificación razonada del resultado de la selección con las recomendaciones de los informes y los pasos subsiguientes por realizar.

En los números monográficos, el proceso de selección lo realizan quienes editan el volumen, que son los organizadores del congreso de la SECR previo al año de publicación. Incluyen los materiales más relevantes de dichos eventos (conferencias invitadas, resultados destacados de temáticas determinadas, etc.) adaptados para su publicación en la revista, y siguien-



do los procedimientos y normas de selección estándar de las publicaciones monográficas de excelencia.

#### NORMAS DE PUBLICACIÓN

Los artículos no deben exceder las 60 000 matrices tipográficas (20 páginas de 3000 matrices).

Los artículos tienen que estar acompañados de un resumen de 100-200 palabras en español y su traducción al inglés. Han de acompañarse de 5-8 palabras clave en español con su equivalente en inglés. Se ha de incluir también el título del artículo en inglés.

Dado el carácter interdisciplinar de *Bandue* evite el uso de abreviaturas (especialmente en el caso de títulos de revistas).

Los idiomas aceptados en *Bandue* son preferentemente el español y el inglés.

Las referencias bibliográficas aparecerán en el cuerpo del texto según el sistema de cita americano (ej. Albertz 1999, I: 26-28; Tola y Dragonetti 2005: 221-222; De la Garza 2002a: 55; Salvo 2003). La bibliografía debe incluirse al final de todos los artículos según el siguiente *ars citandi* (que permite resolver las abreviaturas en el texto):

#### *Libros*

Albertz, R. (1999), *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (trad. de D. Mínguez), 2 vols., Madrid: Trotta.

#### *Artículos*

Tola, F. y Dragonetti, C. (2005), «Unidad en la diversidad: Las tradiciones filosóficas de la India y de Occidente»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 10, pp. 211-224.

#### *Capítulos de libro*

De la Garza, M. (2002a), «Origen, estructura y temporalidad del cosmos», en M. de la Garza y M. I. Nájera (eds.), *Religión maya* (EIR 2), Madrid: Trotta, pp. 53-82.

#### *Publicaciones online*

Salvo, J. A. (2003), *La formación de identidad en la novela hispano-africana 1950-1990*, Tesis Doctoral, Florida State University; accesible *online* (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes) en la dirección: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/56818402102381663554679/013525.pdf>.



Utilice un procesador de textos estándar. En el caso de incluir diacríticos y caracteres especiales, envíe también una versión en pdf del trabajo en la que dichos caracteres estén correctamente reflejados.

Debe enviar una versión electrónica del artículo que somete a *Ban-due* a Francisco Díez de Velasco (fradive@ull.edu.es).

Se ruega atender las recomendaciones de formato y ortotipográficas indicadas en la web de Bandue.

Evalúadores externos de los artículos del presente volumen: Florentino Aláez (Universidad Complutense de Madrid), Juan Antonio Álvarez Pedrosa (Universidad Complutense de Madrid), Matilde Arnay (Universidad de La Laguna), María Cruz Cardete (Universidad Complutense de Madrid), Mónica Cornejo (Universidad Complutense de Madrid), Javier Fernández Vallina (Universidad Complutense de Madrid), Alfonso García (Universidad de La Laguna), Esther García Tejedor (UNIR), Gustavo García Vivas (Universidad de La Laguna), Mar Grieria (ISOR, Universidad Autónoma de Barcelona), Mar Llinares (Universidad de Santiago de Compostela), Nelson Mafla (Universidad Javeriana, Bogotá), Raquel Martín (Universidad Complutense de Madrid), Jorge Martínez Pérez (Universidad Autónoma de Zacatecas), Daniel Méndez (Universidad de La Laguna), Mayte Miró (Universidad de La Laguna), Santiago Montero Herrero (Universidad Complutense de Madrid), Elena Muñiz Grijalvo (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla), Marco Pasi (Universidad de Ámsterdam), Sabino Perea Yébenes (Universidad de Murcia), Antonio Piñero (Universidad Complutense de Madrid), Roberto Rodríguez González (Universidad de La Laguna), Óscar Salguero (Fundación Pluralismo y Convivencia, Madrid), Enrique Santos (Universidad Complutense de Madrid), Juana Torres (Universidad de Cantabria).

Miembros del comité editorial que han realizado la revisión de los artículos del presente volumen: Fernando Amérigo (Universidad Complutense de Madrid), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna), Florentino García Martínez (Universidad de Groningen), Mar Marcos (Universidad de Cantabria), Juan Luis Pintos (Universidad de Santiago), Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla), Emilio Suárez de la Torre (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), Ramón Teja (Universidad de Cantabria), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid).



## GENERAL PRESENTATION AND AUTHORS GUIDELINES

### GENERAL PRESENTATION

*Bandue. Review of the Spanish Association for the Sciences of Religions* (ISSN 1888-346X) is, as from the year 2007, the regular publication of the Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (Spanish Association for the Sciences of Religions), affiliated to the IAHR (International Association for the History of Religions) and the EASR (European Association for the Study of Religions). *Bandue* is a multidisciplinary journal dedicated to the study of religion and religions from an academic and a non religious-centric viewpoint. The review accepts previously unpublished articles results of original researches in any field of the study of religions.

More information at the webpage of the review: <http://secr.es/bandue>.

### INSTRUCTIONS FOR MANUSCRIPT AUTHORS

Papers should not exceed 60.000 characters (20 pages of 3000 characters).

Each article should be accompanied by an abstract/summary of 100-200 words in English and 5-8 keywords.

Due to the interdisciplinarity of *Bandue* avoid the use of abbreviations (particularly in the titles of journals).

*Bandue* publishes papers preferably in Spanish and English.

All bibliographical references should be listed at the end of the paper in the following *ars citandi* and cited in the body of the text (e.g.: Treballe 1998: 223-225; Bruce 2005: 22; De la Garza 2002a: 55-59; Salvo 2003).

#### *Books*

Treballe Barrera, J. (1998), *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible* (trans. by W. G. E. Watson), Leiden/Grand Rapids: Brill/Eerdmans.

## Articles

Bruce, S. (2005), «Religion and Violence: What can Sociology Offer?»: *Numen* 52/1, pp. 5-28.

## Book chapters

De la Garza, M. (2002a), «Origen, estructura y temporalidad del cosmos», in M. de la Garza and M. I. Nájera, *Religión maya* (EIR 2), Madrid: Trotta, pp. 53-82.

## Online publications

Salvo, J. A. (2003), La formación de identidad en la novela hispano-africana 1950-1990, Doctoral Thesis, Florida State University. Available online (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes) at: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/56818402102381663554679/013525.pdf>

The electronic version of the paper should be sent to the editor of *Bandue* (Francisco Diez de Velasco: [fradive@ull.edu.es](mailto:fradive@ull.edu.es)).

Please use a standard word processor and send also a pdf copy if you use special characters.

## *Selection Process*

*Bandue* submit all the papers to a blind anonymous peer review and to a review by members of the Editorial Committee. *Bandue* accepts previously unpublished papers results of an original research in any field of the study of religions.

The deadline for submitting papers to the volume is October of the previous year of publication. The selection process begins in November and takes up to three months. A notification will be sent to the authors with the reasoned result of the selection, the recommendations of the referees and the subsequent steps of the editorial process.

External peer reviewers of the papers of this volume: Florentino Aláez (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Juan Antonio Álvarez Pedrosa (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Matilde Arnay (Universidad de La Laguna, Spain), María Cruz Cardete (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Mónica Cornejo (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Javier Fernández Vallina (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Alfonso García (Universidad de La Laguna, Spain), Esther García Tejedor (UNIR, Spain), Gustavo García Vivas (Universidad de La Laguna, Spain), Mar Griera (ISOR, Universidad Autó-

noma de Barcelona, Spain), Mar Llinares (Universidad de Santiago de Compostela, Spain), Nelson Mafla (Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Raquel Martín (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Jorge Martínez Pérez (Universidad Autónoma de Zacatecas, Mexico), Daniel Méndez (Universidad de La Laguna, Spain), Mayte Miró (Universidad de La Laguna, Spain), Santiago Montero Herrero (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Elena Muñoz Grijalvo (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Spain), Marco Pasi (Universidad de Amsterdam, Netherlands), Sabino Perea Yébenes (Universidad de Murcia, Spain), Antonio Piñero (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Roberto Rodríguez González (Universidad de La Laguna, Spain), Óscar Salguero (Fundación Pluralismo y Convivencia, Madrid, Spain), Enrique Santos (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Juana Torres (Universidad de Cantabria, Spain).

Editorial board referees of the papers of this volume: Fernando Amérigo (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna, Spain), Florentino García Martínez (Universidad de Groningen, Netherlands), Mar Marcos (Universidad de Cantabria, Spain), Juan Luis Pintos (Universidad de Santiago, Spain), Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla, Spain), Emilio Suárez de la Torre (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, Spain), Ramón Teja (Universidad de Cantabria, Spain), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid, Spain).



- Deseo suscribirme a la revista *Bandue* (revista anual) a partir del n.º 11.
- Deseo recibir el n.º..... de la revista *Bandue*.

Nombre y apellidos \_\_\_\_\_  
Organismo \_\_\_\_\_  
Domicilio \_\_\_\_\_  
Localidad \_\_\_\_\_ CP \_\_\_\_\_  
Provincia \_\_\_\_\_ Estado \_\_\_\_\_  
Correo electrónico \_\_\_\_\_  
Teléfono \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_

FORMA DE PAGO

- Contrarreembolso (solo España)
- Tarjeta de crédito       VISA       MasterCard  
número tarjeta \_\_\_\_\_ fecha cad. \_\_\_\_\_
- Domiciliación bancaria (solo España):  
código cuenta bancaria \_\_\_\_\_ / / /

TARIFAS

Número suelto: 25 € (gastos de envío no incluidos)

Suscripción anual: 20 € (gastos de envío no incluidos)

CUMPLIMENTAR Y REMITIR VÍA POSTAL O DESDE EL FORMULARIO DE LA WEB [www.trotta.es](http://www.trotta.es) A:

Editorial Trotta

Revista *Bandue*. Suscripciones

Ferraz, 55. 28008 Madrid. España

T: (34) 91 543 03 61

email: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es) - <http://www.trotta.es>

