

# NEGOCIACIÓN DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA DE JÓVENES DE FAMILIAS MIXTAS INTERRELIGIOSAS MUSULMANAS EN ESPAÑA: DINÁMICAS DE GÉNERO, POSIBILIDADES Y CONDICIONAMIENTOS

## NEGOTIATION OF THE RELIGIOUS IDENTITY AMONG YOUTH FROM MIXED INTERRELIGIOUS IMMIGRANT MUSLIM FAMILIES IN SPAIN: GENDER DYNAMICS, POSSIBILITIES AND CONSTRAINTS

ANNA ORTIZ GUITART\*, DAN RODRÍGUEZ-GARCÍA\*\* Y MIGUEL SOLANA-SOLANA\*\*\*

**Resumen:** España ha experimentado en las últimas décadas un aumento significativo en las uniones mixtas entre nativos e inmigrantes con uno de los cónyuges musulmán. En este artículo presentamos los resultados de un estudio pionero y prospectivo sobre la negociación de la identidad religiosa de descendientes de estas parejas en Cataluña, en un contexto de predominio del secularismo y la islamofobia. A partir del análisis de entrevistas, los resultados indican que estos jóvenes negocian su pertenencia cultural-religiosa de formas diversas, con experiencias positivas o negativas, dependiendo de diversos factores, en particular el género. En este sentido, el estudio de la mixticidad cultural-religiosa nos puede iluminar en un doble sentido: entender el valor socialmente transformador de los bagajes culturales mixtos/múltiples; y poner de relieve la persistencia de las divisiones sociales que limitan la inclusión y la cohesión social.

\* Departamento de Geografía. Universitat Autònoma de Barcelona.

\*\* Departamento de Antropología Social y Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.

\*\*\* Departamento de Geografía. Universitat Autònoma de Barcelona.

**Palabras clave:** *Identidad, Islam, género, jóvenes, mixticidad.*

**Abstract:** *Spain has experienced in recent decades a significant increase in the mixed unions between natives and immigrants with one of the spouses being Muslim. In this article we present the results of a pioneering and exploratory study on the negotiation of the religious identity of youth descendants of these interreligious couples, in a context of prevalent secularism and islamophobia. Drawing on the analysis of interviews, the results show that these young people negotiate their cultural-religious belonging in a myriad of ways, with positive or negative experiences depending on various factors, mainly gender. In this sense, the study of cultural-religious mixedness can enlighten us in a double sense: on the one hand, to emphasise the socially transformative value of mixed/multiple cultural backgrounds, and, on the other hand, to highlighting the persistence of divisions that limit social inclusion and social cohesion.*

**Key words:** *Identity, Islam, gender, youth, mixedness.*

## INTRODUCCIÓN

En una sociedad como la nuestra cada vez más laica y aconfesional, la religión con sus creencias y sus manifestaciones cotidianas despierta un interés creciente en una sociedad también más multicultural y diversa. En los últimos años, la construcción de la identidad de los jóvenes musulmanes nacidos y/o escolarizados en Europa, su identificación religiosa y sus experiencias de libertad y autonomía han captado la atención de diversos autores (Froese, 2008; Hopkins, 2004; Jacobson, 1997; Johansson, 2008; Modood, 2002; Ramberg, 2004; Ramji, 2007; Rashid, 2016; Salih, 2004; Salvatore, 2004; Toguslu et al., 2014).

En el marco de estos dos ejes, la juventud y la religión, este artículo analiza el papel de la religión, concretamente la musulmana, en la configuración de las experiencias cotidianas de los sujetos entrevistados, para ver de qué forma les condiciona y en qué medida actúa como creadora o reforzadora de nuevas identidades. Para analizar el papel que tiene el Islam en la vida de los chicos y chicas entrevistadas nos centraremos tanto en la identidad propia de los sujetos en el ámbito religioso como en otros elementos, como la familia y las amistades, que también participan significativamente

en la construcción de la propia identidad. En este análisis, partimos del hecho que el Islam es una religión interpelada a nivel global (Meer, 2013; Ramberg, 2004) y con una historia de estigmatización particular en el caso de España (Mateo Dieste, 2018).

La juventud es un momento privilegiado para observar procesos más amplios de cambio y continuidad social. La juventud está socialmente construida y no es un concepto universal ya que hay importantes diferencias culturales, de clase y de género que varían según el contexto. Las fronteras entre la infancia, la juventud y la adultez son ambiguas y cambiantes en el tiempo y los lugares. Según Shildrick (2009), teniendo en cuenta la edad, la clase y el lugar, las experiencias de las personas jóvenes son vividas desde una escala biográfica, cultural y estructural y se centran en prácticas culturales, nuevas formaciones de clase, étnicas y de relaciones de género. Autoras como Ramji (2007) y Rashid (2016) han analizado, a partir de la experiencia vivida y desde una perspectiva feminista interseccional, la construcción de la identidad de género en relación con la religión y han tenido en cuenta como las diversas identidades o estructuras de poder (género, sexualidad, etnia, clase social y edad) condicionan la aproximación a la religión de jóvenes musulmanas británicas.

En este contexto, el artículo se centra especialmente en las experiencias de las hijas e hijos de parejas mixtas, así como en su forma de vivir, practicar la religión y negociar prácticas religiosas aprendidas de los padres y madres musulmanes inmigrantes.

### **1.1. Familias mixtas interreligiosas: identidad y mixticidad**

El estudio de las familias mixtas y de la mixticidad<sup>1</sup>, en general, lleva tiempo haciéndose a nivel internacional, en particular en los países clásicos de inmigración. La producción en España ha sido paralela a la incidencia demográfica del fenómeno durante la última década y, por tanto, es todavía incipiente, sobre todo por lo que se refiere al estudio de procesos socioculturales más allá de la descripción de los patrones demográficos (Rodríguez-García et al., 2014).

---

<sup>1</sup> Usamos el término 'mixticidad' (derivado del francés *mixité* y del inglés *mixedness* y *mixity*) para referirnos tanto a las uniones y a sus descendientes que cruzan categorías nacionales, etno-culturales o religiosas en un sentido demográfico, como a los procesos socioculturales implicados (actitudes sociales y procesos cotidianos de hibridismo sociocultural).

Pero en particular, los estudios sobre familias mixtas inter-religiosas (en la literatura anglosajona llamadas *interfaith families*, *two-faith families*, *dual-religion households*, *cross-faith partnerships*, entre otras acepciones) y los procesos identitarios de sus descendientes son escasos incluso a nivel internacional, con algunas excepciones (Arweck y Nesbitt, 2010a, 2010b y 2010c; Edwards et al., 2010; Froese, 2008; Østberg 2003); un hecho que contrasta con la relevancia social del fenómeno dentro de la realidad pluri-cultural y pluri-religiosa europea. Y todavía más cuando enfocamos en una religión cada vez más presente e interpelada como es el Islam, y en un colectivo clave como son los jóvenes. Como señalan Toguslu et al. (2014), en su estudio sobre identidades multiculturales en Europa y aspectos de religión y etnicidad en sociedades seculares, las nuevas generaciones requieren una atención especial, ya que suponen un desafío a las identidades de los padres y madres, y desarrollan nuevas formas identitarias y prácticas socioculturales a través de las cuales puede entenderse mejor la sociedad y su evolución social (Jacobson, 1997; Modood, 2002; Ramji, 2007; y para el caso español Andújar, 2008).

Entre los estudios que han focalizado su atención sobre el fenómeno de la mixticidad inter-religiosa, destacan los realizados en Gran Bretaña, en particular los de Arweck y Nesbitt (2010a, 2010b y 2010c), que han analizado los procesos de identificación religiosa de estos hijos e hijas de parejas mixtas interreligiosas, el papel que juega la familia, la comunidad/sociedad y la educación religiosa que se transmite en la escuela u otras instituciones, y las aspiraciones y expectativas que tienen los padres y madres en relación a la orientación religiosa de sus hijos e hijas. Según Arweck y Nesbitt (2010b), los padres transmiten la religión de forma pasiva —cuando los hijos reproducen aspectos culturales y religiosos de los padres copiando e internalizando comportamientos y actitudes—; o de forma más proactiva —cuando hay una actuación deliberada y planificada por parte de los padres para transmitir aspectos culturales y espirituales de forma consciente a sus hijos e hijas—. En este último caso, la familia se conecta de forma más intensa con la familia extensa y la comunidad religiosa. Estas dos situaciones se dan en un contexto caracterizado por la secularización social y en el que muchas familias tienen un vínculo débil con la religión y la educación religiosa, que ha dejado de ser un elemento sustancial de sus vidas, tal y como apuntan Arweck y Nesbitt (2010c).

Estos estudios muestran que a menudo los hijos y las hijas de parejas inter-religiosas no dan especial importancia a las diferencias religiosas en el seno de la familia, siendo un elemento que genera menos conflicto que, por ejemplo, el hecho de ser racial/étnicamente diferentes (Arwick y Nesbitt, 2010a; Edwards et al., 2010). Por otro lado, también son conscientes de la dualidad de su herencia religiosa con la cual forman una mezcla de elementos interconectados e inseparables, tal como indica Østberg (2000) que utiliza el concepto de identidades plurales integradas para referirse a estos procesos de sincretismo que practican estos jóvenes.

En el caso español, y en el caso particular de Cataluña, se han publicado diversos estudios sobre los descendientes de inmigrantes en general (Alarcón, 2010; Aparicio y Portes, 2014; Ballestín González, 2017; Gualda, 2008; Lapresta et al., 2012; Terrén, 2011), y también sobre jóvenes musulmanes (Jiménez Bautista, 2006; Moreras, 1999; Pàmies, 2011). Sin embargo son más escasos los estudios que han analizado la vivencia y las opciones religiosas de los hijos e hijas de parejas inmigrantes no cristianas dentro de una sociedad en que el catolicismo ha sido la religión que ha modelado comportamientos, creencias y actitudes y que, a pesar del rápido y profundo proceso de secularización, todavía continúa manteniendo un fuerte peso social, cultural e identitario, pero también político dentro de la sociedad española. Los pocos estudios existentes han explorado la expansión que ha comportado el incremento de una inmigración que introduce un mayor grado de heterogeneidad cultural y religiosa en el país, y se han centrado en los inmigrantes y sus descendientes de religión musulmana (Andújar, 2008; Observatorio Andaluz, 2020). Los estudios sobre los procesos identitarios y de sociabilidad, particularmente de descendientes de parejas mixtas inter-religiosas musulmanes/nomusulmanes, son prácticamente inexistentes hasta la actualidad, con alguna excepción (Rodríguez Reche y Rodríguez-García, 2019).

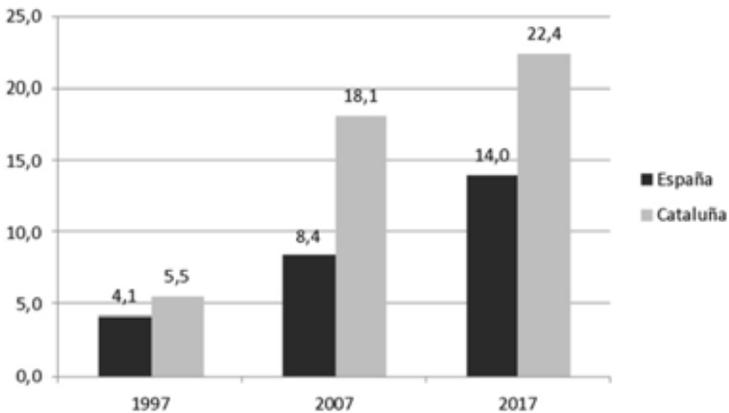
Este artículo puede ayudar a suplir la falta de información sobre el fenómeno de la mixticidad religiosa en España, con un estudio que consideramos exploratorio y no extrapolable al conjunto de la sociedad. Consideramos que las familias mixtas (inter-religiosas en este caso) pueden considerarse como una especie de “microcosmos” de los procesos socioculturales que tienen lugar en el conjunto de la sociedad; un “tercer espacio” de negociación de las normas y categorías sociales que puede ser clave en la transformación social (Anthias, 2007; Varro, 2003).

## 1.2. Contexto sociodemográfico

Como puede verse en la Figura 1, las uniones mixtas entre cónyuges de diferentes nacionalidades han experimentado un aumento significativo en España en los últimos años<sup>2</sup>. En el caso específico de Cataluña se han multiplicado por cuatro en tan solo diez años. En el caso específico de la población de nacionalidad marroquí se pasa de 1014 matrimonios registrados entre un cónyuge español/a y marroquí en el año 1997, que representaban un 11% del total de matrimonios mixtos; a los 2485 en el año 2017 —un porcentaje que desciende al 9%—. Los datos provisionales para 2019 son de 2580 matrimonios mixtos marroquíes-españoles.

FIGURA 1

PORCENTAJE DE MATRIMONIOS MIXTOS ENTRE ESPAÑOLES/AS Y EXTRANJEROS/AS (NACIONALIDAD)\* SOBRE EL TOTAL DE MATRIMONIOS EN ESPAÑA Y CATALUÑA, 1997-2017



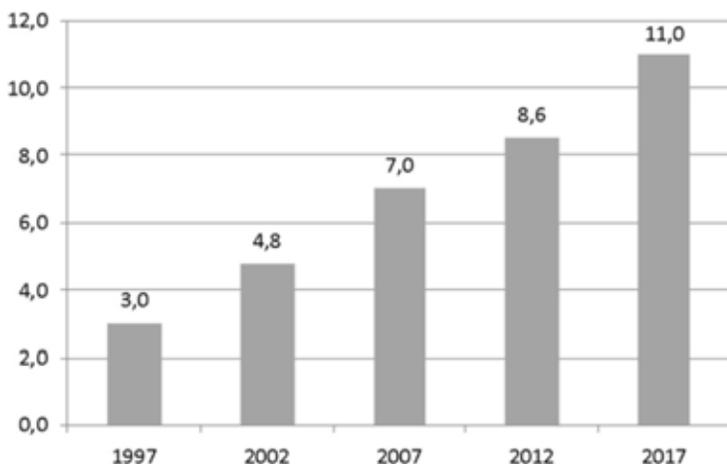
Fuente: elaboración propia a partir de los correspondientes ficheros de microdatos del MNP. Debe considerarse que la variable nacionalidad sub-registra las uniones mixtas por lugar de nacimiento. Asimismo dicha estadística no contabiliza las parejas convivientes no registradas como matrimonios o parejas de hecho, ni aquellos matrimonios formalizados fuera de España.

<sup>2</sup> Para un análisis sociodemográfico más pormenorizado, véase Rodríguez-García et al., 2021.

Este aumento del número de uniones/matrimonios mixtos va acompañado así mismo de un aumento de la descendencia; es decir, de nacimientos de parejas bi-nacionales como se puede apreciar en la Figura 2. Si atendemos solo al caso de los descendientes de parejas mixtas hispano-marroquíes, la evolución muestra un fuerte aumento entre 1997, en el que 1673 nacidos/as tenían un padre o madre de nacionalidad marroquí a los 3956 que se registraron el año 2017. Los datos provisionales para 2019 no permiten obtener dicha información por nacionalidades.

FIGURA 2

**PORCENTAJE DE NACIMIENTOS DE UNIONES MIXTAS ENTRE ESPAÑOLES/AS Y EXTRANJEROS/AS (NACIONALIDAD) SOBRE EL TOTAL DE NACIMIENTOS EN ESPAÑA, 1997-2017**



Fuente: elaboración propia a partir de los correspondientes ficheros de microdatos del MNP, Instituto Nacional de Estadística (INE).

Debido a que no es posible tener datos sobre parejas mixtas interreligiosas ya que la variable religión, como la de etnicidad, no se recoge en las estadísticas oficiales españolas, solamente nos podemos aproximar a cuantificar los niveles de exogamia religiosa a partir del país de nacimiento de los miembros de la pareja. Los niveles de

endogamia/exogamia son muy dispares entre los principales países de religión mayoritariamente musulmana y con un contingente más grande de población residente en Cataluña/España, y lo que es también significativo son las diferencias que pueden observarse si tenemos en cuenta el género (Rodríguez-García et al., 2015). Así, la población nacida en el Senegal muestra unos porcentajes muy altos de exogamia para el sexo masculino, muy por encima de la media del conjunto de población nacida en el extranjero, y con la particularidad de ser muy baja en el caso de las mujeres. Los hombres de origen paquistaní y marroquí muestran porcentajes de exogamia bastante similares, pero claramente por debajo de la media de población nacida en el extranjero. Niveles mucho más bajos en el caso de las mujeres, siendo prácticamente inexistente en el caso de las mujeres paquistaníes. Esto se explica por una mezcla de causas, tanto culturales (costumbres, formas de formalización del matrimonio) como demográficas (proyecto migratorio y ratio por sexo), así como por preferencias de emparejamiento.

De esta forma, actualmente, los hijos e hijas de estas parejas mixtas inter-religiosas de inmigrantes musulmanes (por origen y tradición cultural, no necesariamente practicantes) y nativos no musulmanes comienzan a tener un peso destacado dentro del conjunto de adolescentes y jóvenes del país. Sin embargo, poco se sabe sobre cómo viven esta realidad. ¿Cómo se identifican? ¿Cómo se produce el encaje cultural-religioso dentro de la familia? ¿De qué forma condiciona el género todas estas dinámicas?

## 1. METODOLOGÍA

En este artículo presentamos resultados de una parte del trabajo de campo etnográfico y de las entrevistas realizadas en Cataluña entre 2015 y 2019. La muestra total está formada por 152 individuos residentes y mayoritariamente nacidos y criados en Cataluña. De estos 59 son hombres y 93 mujeres, de entre 14 y 29 años, y con orígenes familiares muy diversos (hay 51 países representados). Esto incluye a 97 hijos con un padre nacido en España y el otro en un país extranjero, a 22 hijos con padres nacidos en dos países extranjeros distintos, a 28 hijos con ambos padres nacidos en el mismo país extranjero, y a 5 con ambos padres y abuelos nacidos en España

(estos dos últimos grupos se utilizaron como grupos de control).

Concretamente, en este artículo analizamos en profundidad 18 de las 68 entrevistas a hijas e hijos de parejas mixtas interreligiosas y parejas endógamas, una parte importante de las cuales se hizo en el marco del proyecto RELIG<sup>3</sup>. Estas 18 personas son 12 chicas y 6 chicos: 10 chicas y 4 chicos, hijas e hijos de padre o madre inmigrante musulmán y nativo catalán no-musulmán, y 2 chicas y 2 chicos hijas e hijos de parejas endógamas, que se incluyeron en el proyecto como grupo de control. La edad está comprendida entre 13 y los 30 años, aunque buena parte de ellos tiene entre 15 y 20 años.

En la mayoría de los casos el padre es quien ha realizado el proceso migratorio y no al revés. Teniendo en cuenta que la religión que interesa en este estudio es el Islam y que el Islam es precisamente una religión que otorga atributos diferenciados (y muy significativos) en hombres y mujeres, este sesgo de género aplicado al origen de los padres es muy relevante. En todos los casos se pedía a los descendientes que diesen información de la adscripción y nivel de práctica religiosa de padre y madre.

Mientras que todas las hijas e hijos de parejas mixtas entrevistados son nacidos en Cataluña, las hijas e hijos de parejas endógamas entrevistados han nacido en Marruecos (las dos chicas) y en el Pakistán (los dos chicos). Tanto los padres de los hijos e hijas endógamas como los padres y madres de los hijos e hijas de parejas mixtas vinieron a Cataluña principalmente por motivos laborales, aunque alguno también vino para estudiar o por amor. En algunos casos, Cataluña es la primera experiencia migratoria mientras que en otros es el destino final después de otras estancias en otros países europeos.

En cuanto a su lugar de residencia, buena parte viven en Barcelona o en otras ciudades del área metropolitana y el resto en otras ciudades catalanas medias y pequeñas. Ellos y ellas han sido escolarizados en Cataluña y estudian educación secundaria obligatoria, bachillerato y estudios superiores, y en algunos casos

---

<sup>3</sup> “Joves en famílies mixtes i religió: dinàmiques d'identitat i mixticitat religiosa a Catalunya” (2015RELIG00025), financiado por la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i Recerca (AGAUR) de la Generalitat de Catalunya, 2015-2017. El resto de entrevistas se han realizado dentro de otro proyecto (“Sociabilidad y procesos identitarios de hijos/as de uniones mixtas: la mixticidad, entre la inclusión y la constricción social”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa Retos de la Sociedad, ref. CSO2015-63962-R, 2016-20), y están ahora en proceso de codificación y primeros análisis.

trabajan, según la edad. Todos hablan catalán, castellano y algunos de ellos (concretamente, los hijos e hijas de parejas endógamas) se comunican con sus padres en árabe, bereber o punjabi.

La mayoría de las entrevistas semi-estructuradas se realizaron en 2016, duraron una hora y se realizaron en diferentes espacios acordados con las personas jóvenes (casa particular, cafetería, instituto de secundaria, universidad) de las ciudades o pueblos de residencia. Las entrevistas fueron transcritas y fueron codificadas con el software de análisis cualitativo Atlas-Ti. El guión de entrevista giraba en torno a los siguientes temas: historia de la migración del padre/madre inmigrante, religión de los padres y creencias propias, dinámicas familiares relacionadas con la religión, sociabilidad, relación con origen, identidad; identificación externa, capital socio-cultural mixto, discriminación y satisfacción vital.

En este artículo nos centramos concretamente en el análisis de los aspectos relacionados con las personas jóvenes y la religión. A continuación, presentamos tres ejes temáticos que giran alrededor de las vivencias de los jóvenes y la religión en tres ámbitos diferentes: el personal, el familiar y el escolar. En primer lugar, analizamos la configuración de la identidad de los jóvenes en relación con su religiosidad o no-religiosidad y su participación en las celebraciones y prácticas propias del Islam. En segundo lugar, nos referimos a las negociaciones y a los conflictos que surgen a raíz de las diferentes formas de vivir la religión entre los jóvenes y sus progenitores, unas tensiones y discusiones que, como veremos, sufren más las chicas que los chicos. En tercer lugar, vemos cómo construyen su red de amistades, como viven la “diferencia” en los centros escolares y cuáles son sus estrategias para hacer frente a las discriminaciones que sufren.

## **2. RESULTADOS**

### **2.1. Identidad y religión**

Las diferentes formas con las que las chicas y los chicos entrevistados definen su propia identidad en el terreno de la religiosidad han sido diversas: “cristiano/a”; “agnóstico/a”; “no-creyente”; “mezcla de corrientes budistas, hinduistas”; “creyente

pero no-practicante”; “nada”; “practicante del Islam pero sin rezar cinco veces al día”; “no-practicante”; “creyente pero sin asistir al culto”; “practicante en algunas cosas”; “no musulmana al cien por cien”, “culturalmente musulmana pero no religiosamente” y “ateo/a”.

Cuando se trata de definir qué quiere decir ser un buen musulmán o musulmana, las chicas y los chicos coinciden en afirmar que tiene que ser “buena persona”, “una persona que respete a los otros”, “la persona que hace el bien”, “que cree en Alá” y que sigue los preceptos del Islam. Iris<sup>4</sup> se considera musulmana pero no en su totalidad porque a pesar de creer en Alá y practicar algunos preceptos religiosos como el Ramadán y no comer cerdo, no lleva velo y a veces se queda a dormir en casa de su novio, comportamiento impensable, comenta, si fuese una buena musulmana. Solo Iris y Daria consideran la religión como un elemento importante en la configuración de su identidad. Daria, de 13 años e hija de padre musulmán practicante y madre española cristiana, se define como cristiana practicante. Daria comenta con resignación que con 13 años todavía no ha sido bautizada por la oposición que siempre ha mantenido su padre, a pesar de que le gustaría bautizarse, hacer la comunión y la confirmación. Su convicción religiosa se ve fortalecida porque la madre decidió llevarla a un colegio de Opus Dei —previando que sería una buena alternativa a los centros educativos públicos de su barrio— y la animó a participar en una cofradía religiosa católica de la ciudad donde vive.

Las etiquetas más utilizadas por las chicas y los chicos cuando definen su identidad religiosa han sido palabras vinculadas a la no-religiosidad, siendo las que más se repiten “nada”, “no-practicante”, “no-creyente” y “ateo”. Ante este tipo de respuestas Madge y Hemming (2017) sostienen que los jóvenes demuestran fluidez en sus identidades religiosas a lo largo del ciclo de vida, sugiriendo que una identidad no religiosa puede no ser estable ni con un significado fijo. Por otro lado, estas respuestas son significativas ya que si bien el objetivo de esta investigación nos reta a conocer qué papel juega la religiosidad en la construcción de la propia identidad de los hijos e hijas de parejas mixtas, es muy relevante ver que las personas jóvenes entrevistadas no se sienten religiosas, con excepción de algunos casos que dicen tener un sentimiento religioso o espiritual.

---

<sup>4</sup> Todas las entrevistas se han anonimizado. Los nombres que se utilizan a continuación son ficticios.

Estos resultados contrastan con lo que expresan tres hijos/as de parejas endógamas entrevistadas que se definen como musulmanas practicantes, a pesar de que, como dicen, no cumplen todas las prácticas religiosas que se esperaría que cumpliesen, por ejemplo, rezar cinco veces al día o llevar hijab. Estas tres personas opinan que la importancia de la espiritualidad/religiosidad se encuentra en practicar la religión de manera consciente y no como una obligación.

Asimismo, es importante señalar también la existencia de otras etiquetas utilizadas por estas chicas y chicos donde la religiosidad juega un cierto papel. Observando el contexto donde surgen estas otras etiquetas que tienen en cuenta la religión vemos que el papel que se le atribuye responde principalmente a: 1) una inercia en reconocer esta parte de la religiosidad en su identidad que viene dada por el “temor” a decepcionar a uno de los padres (o a ambos); o bien 2) una vinculación indisociable —en algunos casos conscientes y en otros inconsciente— entre aquello cultural y aquello religioso, es decir, los posibles acentos de religiosidad que algunas de las personas se auto-reconocen a la hora de definir su identidad están intrínsecamente relacionados con costumbres familiares. Por ejemplo, en la práctica del Ramadán o en la fiesta del cordero como únicas prácticas religiosas realizadas por los jóvenes; o en el caso de una joven endógama que establece una clara distinción entre religión y cultura auto-definiéndose “culturalmente musulmana pero no religiosamente”<sup>5</sup>.

El binarismo “cultura versus religión” toma relevancia en los resultados observados en esta investigación. Cuando preguntamos a los jóvenes sobre qué prácticas culturales del país de origen del padre o la madre inmigrante siguen o se han seguido en la familia, en la mayoría de los casos la respuesta vincula estas “costumbres” con prácticas propias del Islam. Las que se repiten con más frecuencia son las principales festividades del calendario musulmán, así como restricciones en la alimentación. Dependiendo de cada caso particular el cumplimiento más o menos estricto de estas prácticas varía. No obstante, se observa que en todos los discursos tiene lugar esta mezcla entre cultura y religión por parte de los jóvenes

---

<sup>5</sup> Ambas celebraciones conllevan una dimensión comunitaria. En el caso del Ramadán, concretamente, esta celebración lleva implícito el ayuno (como compromiso religioso) y la práctica convivencial (como compromiso comunitario).

entrevistados independientemente del grado de religiosidad en el que se adscriban ellos mismos, así como el grado de religiosidad que otorguen al padre/madre inmigrante y musulmán.

De esta forma, algunos hijos e hijas mixtas hacen Ramadán porque, a pesar de que ellos no practiquen la religión, han visto celebrar esta fiesta en casa desde pequeños y la celebran para satisfacer los deseos de sus padres. Muy pocos entrevistados dicen hacer el Ramadán por convencimiento, otros solamente lo han hecho cuando ha coincidido con algún viaje a Marruecos y otros saben que lo harán solamente mientras vivan en casa de sus padres. Por lo que se refiere a la fiesta del cordero, la mayoría la celebran y les gusta porque es un momento para encontrarse con la familia y disfrutar de una buena comida.

En general, en los hogares mixtos inter-religiosos se celebra una mezcla de costumbres y celebraciones religiosas, tanto musulmanas (Ramadán y la fiesta del cordero) como cristianas (Navidad o Reyes), es decir, de las diferentes confesiones del padre y la madre. Esta combinación también se da en la cocina y en la gastronomía y se ve como un enriquecimiento por parte de los hijos e hijas.

La mayoría de los jóvenes celebran las festividades cristianas más significativas y con más tradición cultural y popular en una sociedad marcada por el cristianismo, como son la Navidad y Reyes, a pesar de que ni ellos ni sus padres o madres sean cristianos practicantes. En algunas familias estas celebraciones dejan de tener un significado religioso, pasan a ser costumbres y se cargan de significados sociales y comunitarios (Froese, 2008).

## **2.2. La religión en casa: entendimiento y conflicto**

Tanto los amigos como la familia actúan como importantes agentes de socialización, así como referentes inmediatos en la construcción de las identidades. En esta investigación, como también muestran Maliepaart y Lubbers (2013), la transmisión de la religión queda principalmente en manos de los padres o madres creyentes musulmanes o cristianos, que se convierten en los primeros agentes de socialización de los hijos.

La investigación de Shazhadi et al. (2018) con jóvenes británicos musulmanes muestra que construyen una noción positiva de su identidad binaria o híbrida, que sienten más afiliación a su

identidad británica que a su herencia étnica y que la mayoría no se identificaron con el origen étnico de sus padres o abuelos. En nuestra investigación, también, los jóvenes entrevistados toman decisiones para afirmar su propia identidad y se distancian de las identidades puramente étnicas. Los hijos e hijas de parejas mixtas que dicen no ser religiosos, aseguran que al hacerse mayores se han ido cuestionando diferentes aspectos de la religión y han podido ir decidiendo si practicarla o no. Así, Fatou y Joan expresan que sus padres les han ofrecido la posibilidad de decidir su adscripción religiosa a medida que han ido creciendo.

De pequeña estaba como más condicionada. Mis padres llegaron a un acuerdo cuando yo era pequeña, que no comería cerdo. Y ahora he podido decidir yo sola. Siempre me dijeron que de mayor podría decidir qué quería ser, si quería ser musulmana o no, y ahora he decidido que no me pasa nada si como cerdo. Fatou, 15 años, padre senegalés<sup>6</sup> y madre catalana.

[Mi padre] me ha inculcado pocas cosas (...). Mi madre me ha dejado siempre libertad completa. Si practicar el Islam o practicar lo que quisiese. Joan, 18 años, padre marroquí y madre catalana.

Esta libertad a la hora de repensar sus creencias y de escoger las prácticas religiosas que se siguen o dejan de seguirse, no se encuentra en las experiencias de las chicas y los chicos de parejas endógamas musulmanas sino todo lo contrario, ya que estos jóvenes comentan que a medida que van haciéndose mayores son más conscientes de la voluntad de ser mejores musulmanes.

Las personas jóvenes negocian continuamente las relaciones intergeneracionales con sus progenitores y otros adultos (Hopkins y Pain, 2007). Tener en cuenta las relaciones intergeneracionales puede permitir conocer cómo se produce el contacto, el conflicto o la cohesión con las otras generaciones. Dentro de este marco, se observa cómo surgen conflictos fruto de la no aceptación por parte del padre o la madre de la decisión tomada por sus hijos o hijas en relación con las prácticas religiosas. Es el caso de Laia, hija de padre inmigrante marroquí y madre catalana. Actualmente, sus padres están divorciados y ella vive con su madre. Durante la entrevista se percibe el distanciamiento que tiene con su padre y no parece

---

<sup>6</sup> Los países mencionados se refieren al lugar de nacimiento, no a la nacionalidad.

sentirse cómoda cuando se tratan cuestiones relacionadas con la práctica religiosa del padre. Incluso en algunos momentos reniega explícitamente, no solo de las prácticas religiosas relacionadas con el Islam sino también de la cultura de origen del padre:

[Con mi padre] tuvimos una pelea, una discusión porque yo le dije que era atea. Se enfadó conmigo. No sé si él espera que sea musulmana, pero... no soy cristiana, ni musulmana, no creo en nada (...). Ellos querían que eligiese y ya he elegido. Laia, 13 años, padre marroquí y madre catalana.

También Olga comenta que no se siente religiosa, pero hace el Ramadán solamente para que su madre “no le haga mala cara”. Sin embargo, está convencida de que cuando se emancipe dejará de hacerlo:

Yo no creo en Dios pero mi madre eso no lo acepta. Si yo no creo en Dios, yo no encuentro sentido a hacer el Ramadán, ni otras cosas, porque yo no creo en ninguna cultura ni en ninguna religión. Y eso a mi madre le sienta mal y tenemos muchas discusiones por eso. Olga, 18 años, padre español y madre marroquí.

La esfera familiar juega un papel muy significativo ya que la composición familiar, la unión mixta, es un condicionante clave en la construcción de nuevas identidades en los hijos e hijas de estas parejas. La relación que los chicos y chicas mantienen con sus familiares —especialmente con los padres—, condiciona notablemente cómo conciben y practican la religión. El sesgo que presenta la muestra por contar un número más numeroso de casos de chicas jóvenes mixtas de padre inmigrante/musulmán y madre catalana/no-musulmana hace que nos encontremos ante una mayoría de casos en que la noción de religiosidad del Islam que reciben los jóvenes entrevistados esté condicionada por el vínculo paterno. Asimismo, buena parte de la noción de religiosidad que se transmite por vínculo materno es católico o ateo/agnóstico.

Pero esta presión no solo se circunscribe al ámbito del núcleo familiar más directo, sino que se desplaza a ámbitos más amplios ya sean dentro de la familia extensa. Arwick y Nesbitt (2010b) mencionan explícitamente a los abuelos como personas claves en este proceso de socialización/transmisión de la religión. Pero también a la presión social que equipara comportamientos y valores

de los hijos e hijas con los de los padres. Karima lo expresa con estas palabras:

Con el tema del Ramadán [me siento presionada] con la gente de Marruecos que siempre me pregunta (...). Al principio intentaba hacerles entender que no porque mi padre fuese musulmán yo lo tendría que ser, pero me doy cuenta de que es una cosa que ellos no llegan a entenderlo, que no están tan acostumbrados y, por tanto, lo que hago es darles la razón y ya está porque es que si no sería una discusión eterna. Karima, 18 años, padre marroquí y madre catalana.

Se observan niveles muy heterogéneos de práctica religiosa de los padres/madres musulmanes (normalmente práctica parcial). Se conserva el Ramadán y otras celebraciones, pero la asistencia a la mezquita es esporádica —o nula—, así como, las cinco plegarias diarias. A pesar de ello, por parte del padre/madre inmigrante musulmán hay la voluntad de transmitir su herencia cultural-religiosa a los hijos/as, pero nunca es expresada en términos de exclusión hacia otras opciones sino como una transmisión cultural-identitaria.

Cabe tener en cuenta que los hombres y las mujeres que forman parejas mixtas son personas que ya han roto algunas barreras en el momento de emparejarse con una persona de otra cultura y/o religión, y de alguna forma han salido de la comunidad y se han distanciado. En algunos casos, como los que estudian Arweck y Nesbitt (2010a), además huyen de un matrimonio impuesto por sus familias. Estos padres que se alejan de la religión ya están preparados para negociar, dialogar y llegar a acuerdos. En cambio, los padres que están comprometidos firmemente con una religión quieren transmitir estas creencias a sus hijos/as.

En algunos casos, se observa un incremento de la práctica y la observancia religiosa por parte de los padres (y también de alguna madre) musulmanes. En este sentido, algunos hijos e hijas de parejas mixtas comentan que a medida que sus padres y madres se han ido haciendo mayores se han ido haciendo más religiosos. Este cambio en el comportamiento religioso de los padres podría explicarse por el hecho de que desde que llegaron a España hasta hoy, ha aumentado la población de origen marroquí y han ido pudiendo fortalecer los vínculos con otros conciudadanos, a la vez que se han ido sintiendo más seguros con la práctica religiosa; también podría deberse como reacción al momento político y social que se vive y la creciente ten-

sión entre el Islam y Occidente. Arwick y Nesbitt (2010a) también encuentran este fenómeno en Gran Bretaña donde, en algunos casos los padres abandonan la práctica religiosa al llegar a Inglaterra, pero, cuando tienen los hijos mayores, en edad de formar familia, experimentan una revitalización cultural y religiosa, que también esperan de sus hijos. Esta idea también aparece en Romain (1997) al concluir que tener un hijo/a puede representar recuperar algunas tradiciones religiosas como el bautizo, la comunión y otros ritos de paso.

Como han señalado algunos trabajos anteriores sobre familias mixtas musulmanas/no musulmanas (Rodríguez-García, 2004 y 2006; Rodríguez-García et al., 2018 y 2019), el padre o madre musulmana acostumbra a ver con preocupación que sus hijos, y sobre todo sus hijas, se “occidentalicen” o “secularicen” demasiado, por ejemplo, en sus comportamientos relacionados con el ocio y la sexualidad. En contraste, la educación que se quiere transmitir a los hijos e hijas tiene que ver con los valores y costumbres vinculados a la dinámica de la familia tradicional y a la afiliación al Islam. En general, se observa un mayor control y restricciones de las chicas en aspectos como el ocio, las amistades, la sexualidad o el matrimonio, ya que tradicionalmente se les atribuye el rol de “portadores” de la tradición y del honor familiar (Salisbury 1970; Romain 1997; Díez Nicolás 2005; Ramji 2007; Maliepaart y Lubbers 2013; McGrath y McGarry 2014; Rashid 2016).

Es significativo ver como un aspecto que podía ser un foco de tensión en las familias, el uso del hiyab, en ningún caso se ha observado que el hecho de llevarlo o no llevarlo (como es el caso de todas las chicas entrevistadas) sea un motivo de fricción entre padres/madres e hijas. Karima, como el resto de las chicas entrevistadas, nunca se ha puesto el hiyab pero en algunas de sus visitas a Marruecos se ha sentido tan presionada socialmente que se lo ha terminado poniendo.

Dos chicas más explican que la expresión de su feminidad se ha tenido que negociar en el ámbito familiar. Se refieren a que su forma de vestir ha provocado “disgustos y dolores de cabeza” a sus padres de religión musulmana. El hecho de que las entrevistadoras fuesen mujeres, a pesar de la diferencia de edad, ha facilitado sin lugar a dudas que las chicas hablasen de esta cuestión abiertamente. En esta línea, Azhar comenta que su madre, divorciada del padre, salió en defensa suya cuando el padre se enfadó al verla con un vestido que él consideraba poco adecuado para ella. También Fatou explica

como su madre la defendió por no querer que, por culpa de las restricciones impuestas por el padre en relación a su indumentaria, su hija se sintiera “marginada socialmente”. Añade que, ante la prohibición paterna, se maquillaba a escondidas. Estas discusiones sobre las reglas de conducta y las buenas o malas formas de practicar un estilo de vida musulmán muestran hasta qué punto es compleja la formación de la identidad de estas chicas y hasta qué punto también sienten que viven experiencias “diferentes” a las de sus amigas con padres no musulmanes (Johansson, 2008).

Al igual que Karima, otras chicas comentan que cuando van a Marruecos son conscientes que tienen que ser “cuidadosas” en el momento de elegir qué ropa llevarse de viaje: dejan en su casa las camisetas de tirantes y los pantalones cortos y cogen camisetas de manga larga y pantalones que tapen la rodilla, con el fin de evitar las miradas masculinas y de no ser criticadas por miembros de su familia. Østberg (2003) observa el mismo comportamiento en la investigación que hace con chicas de parejas mixtas entre noruegas/as y paquistaníes/es. La autora considera que estas chicas negocian indirectamente con sus padres y las doctrinas islámicas, pero sobre todo negocian con ellas mismas, ejemplificando la compleja relación que se da entre unos valores familiares muy interiorizados y la misma individualidad. “Ser uno mismo”, asegura Østberg (2003), no consiste en romper necesariamente con la colectividad o ser solo obediente, sino ser auténtico y personal.

Las chicas también observan diferencias de género con relación al control y a la presión que ejercen sus padres sobre, en general, el comportamiento de sus hijas y la permisividad que muestran con sus hermanos. Una de las chicas entrevistadas, Karima, comenta una situación en la que ha observado desigualdad de trato por parte de su padre entre ella y su hermano pequeño: mientras su padre le prohibía que su novio subiese a su casa; en el mismo período, su padre acompañaba a su hermano en coche hasta el pueblo donde vivía su novia. Otro caso es el de Rachida, hija de pareja endógama, de padre y madre marroquíes musulmanes, que también reconoce que sus padres son mucho más permisivos con su hermano pequeño y más con ella que con sus hermanas mayores. Así, pues, se observan diferentes grados de control y permisividad dependiendo del género y la edad.

Ninguno de los cuatro chicos entrevistados hijos de parejas mixtas se han referido a algún tipo de conflicto con sus padres. Aunque los padres son musulmanes solo el padre de Andrés es practicante,

mientras que los otros chicos han identificado al padre como musulmán no practicante o poco estricto. En estos casos las madres han sido definidas por sus hijos como cristianas no practicantes, excepto en el caso de la madre de Tariq que se convirtió al islamismo pero no es practicante en el momento de la entrevista.

Especialmente interesante es el caso de Andrés ya que sus padres conforman una pareja mixta interreligiosa practicante: padre musulmán practicante procedente de Senegal y madre cristiana evangélica y de etnia gitana. Él fue bautizado como cristiano y si bien asistía cuando era más pequeño a los actos religiosos, ahora se define como no practicante. En su caso, la convivencia familiar interreligiosa no ha dado pie a la aparición de conflictos entre sus padres, o entre ellos y su hijo: “No hay conflictos. Cada uno puede creer lo que quiera”.

Joan es el único chico que se refiere a un incidente que causó un cierto malestar a su padre. Fue a raíz de una fotografía que puso en el perfil de whatsapp donde aparecía él y su novia dándose un beso y que incomodó a su padre. Este momento de tensión se solucionó rápidamente cuando Joan retiró la imagen.

### **2.3. Las amistades y los estereotipos en la escuela**

Las amistades juegan un papel fundamental en la sociabilización de los jóvenes, el orden y la transformación social (Bunnell et al., 2011). Todas las chicas y los chicos, tanto los hijos de parejas mixtas como los endógamos, tienen amigos y amigas catalanas y de otros orígenes que han conocido principalmente en la escuela, el instituto o en la universidad, pero también en el barrio donde viven. Con sus amistades comparten el tiempo escolar y el tiempo libre y negocian sus identidades en todos los espacios de su vida cotidiana.

Desafortunadamente, sobre todo en la escuela, pero también en el instituto, o ya de más mayores en diferentes espacios de su vida cotidiana, buena parte de ellos han vivido algún tipo de discriminación. Esta discriminación se vehicula muchas veces a través del fenotipo y la religión. Los discursos de los jóvenes revelan las construcciones y diferenciaciones entre el ser de aquí y el ser (y ser considerado) de allí y, por tanto, como el otro o el extraño. En el caso que nos ocupa no debemos perder de vista que se trata, en la mayoría de los casos, de jóvenes hijos e hijas de parejas mixtas,

nacidos casi todos ellos en España, de nacionalidad española y que tienen como lengua propia el catalán y el castellano, educados y socializados en el país y con redes familiares y sociales orientadas principalmente al país de residencia.

Tanyas (2016) debate también esta concepción restrictiva en su investigación sobre las experiencias de marginalización en el Reino Unido que viven los jóvenes migrados turcos. Ser musulmán o tener madre o padre de origen musulmán se vive de forma conflictiva, por el rechazo de la sociedad occidental, en general, hacia el Islam en un contexto actual de islamofobia (Hopkins, 2004). Se hace una equivalencia reduccionista entre países musulmanes y pobreza y/o terrorismo, sobre Marruecos (el Magreb y “el moro”) y Pakistán. En consecuencia, hay actitudes de rechazo social hacia los hijos/as de parejas mixtas inter-religiosas. Se les categoriza como “extranjeros” (“no de aquí”) basándose en estereotipos y prejuicios, como explica Iris:

Hace dos semanas un hombre me preguntó: “¿De dónde eres?”. Supongo que es porque desde que llevo esto [un collar con la mano de Fátima] mucha gente me lo pregunta. ‘Eres marroquí’. Y le dije: ‘Bueno, si tú crees que sí, no tengo ningún problema’. Y dice: ‘Sí, eres morena, tienes rasgos y tienes el habla de allí’. Era una persona de unos 60 años y me dice: ‘Y seguro que no hablas catalán’. Y yo: ‘Señor he nacido aquí en Barcelona, y sé más catalán que usted seguro’. Iris, 22 años, padre catalán y madre marroquí.

De nuevo, cabe añadir que en la sociedad en general, pero particularmente entre los jóvenes, el secularismo o el laicismo está socialmente más aceptado que la religiosidad. Ninguna de las chicas entrevistadas lleva hiyab y están seguras de que no lo llevarán en el futuro. Aunque algunas expresan con un cierto miedo la posibilidad de verse obligadas a llevarlo si tienen como pareja un chico musulmán practicante. Ser catalana/española/occidental parece incompatible con el hecho de ser musulmana y expresarlo con el hiyab, un marcador visible que las identifica como musulmanas y como “foráneas”. Karima, verbaliza perfectamente esta oposición que se establece entre la normalidad (cristianismo, occidental) y la estigmatización (musulmán, no occidental) sufrida a partir de la visibilidad estereotipada por parte de la sociedad.

Todas las chicas y los chicos entrevistados comentan que cuando eran pequeños e iban a primaria recibieron en algún momento

comentarios racistas por parte de algún niño o niña de su escuela. Algunos jóvenes coinciden en considerar que los “niños son crueles” y que frente a estos ataques se quedaban indiferentes o daban una respuesta contundente que dejaba boquiabierto a quien le escuchaba. Cuando llegan a la universidad la situación cambia y ya no se sienten atacados o bien, si se produce en alguna ocasión, consideran que tienen más recursos para responder ya que son más maduros. En las entrevistas realizadas no se han relatado casos extremos de rechazo que comportasen violencia física. Se trata más bien de un rechazo representado en forma de insulto y la utilización de estereotipos y prejuicios con el objetivo de ridiculizar, denigrar y atacar.

Los discursos de los jóvenes entrevistados reflejan a menudo una cierta normalización e interiorización del rechazo que podríamos calificar como una forma de exclusión y rechazo de baja intensidad, un racismo cotidiano (Essed, 1991), pero no por ello menos importante, y que otros investigadores en contextos diferentes también constatan, como es el caso de los jóvenes musulmanes que viven en Escocia (Hopkins, 2004). Aparecen expresiones del tipo: “son chistes”, “nos hemos ido adaptando”, “no me molesta” o “no me siento ofendido”, entre otros. Las referencias al color de la piel o al origen cultural de uno de los dos padres y el uso de un término despectivo para referirse (“moro”), ejemplifican algunas de las discriminaciones sufridas. Así lo expresa Iris:

[Me he sentido discriminada] de pequeña, pero bueno... el típico niño que es muy malo, que se mete con cualquiera. Pero le decía cuatro cosas y se callaba (...). Cuando había una discusión por una pelota: ‘ay, mora, que no sé qué’, pero yo tampoco me callaba y quizás le decía ‘pues tú estás gordo’. Cosas de niños pequeños. Y ya está, no he tenido ningún problema nunca, en el instituto tampoco. Y ahora mucho menos. Iris, 22 años, padre catalán y madre marroquí.

## **CONCLUSIONES**

En este artículo hemos abordado la negociación de la identidad religiosa de hijos e hijas de familias mixtas interreligiosas musulmán/no-musulmán en Cataluña, una realidad que no es nueva pero sí creciente, y que hasta ahora ha sido poco estudiada.

Hemos visto que, en general, la religión musulmana se vive de forma conflictiva por una percepción de rechazo por parte de la sociedad catalana, española y europea hacia el Islam. Debe tenerse en cuenta también que en la sociedad en general, pero particularmente entre los jóvenes, el secularismo o laicismo está socialmente más positivizado que la religiosidad. En general, los jóvenes entrevistados se identifican con el Islam culturalmente; es decir, por tradición, de una forma práctica y no tanto espiritualmente.

La etnicidad y las fronteras sociales no son fijas ni estáticas, sino que son constantemente negociadas y construidas de forma individual, en el ámbito familiar, escolar y con las amistades. Así lo hemos visto a lo largo del análisis de las entrevistas realizadas a chicos y chicas hijos de parejas mixtas, con una personalidad y un posicionamiento personal y social en pleno proceso de desarrollo. Se ha observado también, como en la investigación de Ryan (2014), la heterogeneidad de casos, situaciones, identidades y expresiones de la identidad entre las chicas y los chicos entrevistados, que corroboran la complejidad de la realidad que estudiamos.

En relación a la configuración de la identidad de las hijas de parejas mixtas hemos observado la existencia de dos grupos según la integración que hacen de la identidad cultural y religiosa del padre/madre musulmán. El primer grupo vincula su identificación en relación a la sociedad y la cultura de destino con un rechazo explícito hacia la cultura del padre/madre musulmán inmigrante. Sería el caso de Karima que tiene un padre musulmán practicante y debido a la cada vez mayor muestra de religiosidad de éste, vive conflictos permanentes con él. Tiene una red de amistades formada exclusivamente por amigos y amigas catalanes/españoles, pero no marroquíes. Si bien es cierto que guarda un buen recuerdo de sus estancias de infancia en Marruecos durante sus vacaciones de verano, las últimas veces que ha ido ha tenido una sensación de distanciamiento y de sentirse fuera de lugar. No se imagina viviendo en Marruecos porque cree que es “un estilo de vida bastante cansado, bastante agobiante”. Este distanciamiento del padre —y en algunas ocasiones también de la madre— de origen inmigrante y, por tanto, de su cultura y sus prácticas, también ha salido a la luz en las entrevistas de otras chicas. Como Karima visitan de forma esporádica el país y no mantienen un contacto estrecho con los familiares de allá. No hablan árabe y su red de amistades está orientada hacia destino o a terceros países, pero tienen pocos

amigos de origen marroquí. Rechazan claramente lo que perciben como una inferiorización de las mujeres y el machismo.

El segundo grupo de chicas hacen referencia a una identidad más mezclada, que si bien se puede orientar en algún caso de forma principal a la sociedad de destino otorgan un espacio mayor a esta conformación identitaria al país y a la cultura de origen del padre/madre inmigrante. Se sienten catalanas y/o españolas porque su socialización y educación ha transcurrido en Cataluña. Hablan catalán y/o español y la lengua o algunas de las lenguas de origen del padre/madre inmigrante, sus redes sociales están formadas por amigos y amigas catalanes o por una pluralidad de procedencias diversas y, a pesar de haber incorporado costumbres y pautas culturales de las sociedades de origen de los padres/madres inmigrantes, consideran que la base cultural y de costumbres sobre los cuales se basa su actividad cotidiana está vinculada a la sociedad de destino de forma prioritaria. No rechazan el país de origen de la madre/padre inmigrante, les gusta vivir aquí, pero les gustaría visitar más a menudo el país de sus padres/madres inmigrantes y podrían plantearse residir en ellos de forma ocasional.

Por otro lado, podemos ver como las situaciones de conflicto que las chicas jóvenes narran en las entrevistas se pueden agrupar en dos conjuntos. Un primer conjunto de conflictos estaría más directamente relacionado con la religión y con el hecho de no profesar la fe musulmana, por no ser creyentes o no practicar algunos ritos importantes para la comunidad. Y un segundo conjunto tendría que ver más con cuestiones relacionadas con aspectos del comportamiento y, en especial, en sus formas de ocio, la relación con los chicos y de forma muy destacada la forma de vestir. Como hemos visto, este último elemento, el estilo de vestir de las chicas, ha sido una de las fuentes de conflicto más recurrentes entre las hijas y los padres musulmanes por no adecuarse correctamente a los cánones de modestia que establece el Islam. Las negociaciones constantes entre padres e hijas por este tema visibilizan la complejidad que se da entre la configuración de la identidad individual, la educación que los padres quieren transmitir a sus hijas y la sociedad donde se vive.

Finalmente, las discriminaciones sufridas en algunos momentos por estos jóvenes nos alerta sobre el riesgo que el “criterio pigmentocrático” propio de otros países (Telles 2014) pueda tomar cada vez más relevancia en los procesos de inclusión/exclusión social en Cataluña y en España, la cual cosa puede condicionar

negativamente el sentimiento de pertenencia, la valorización del vínculo o capital cultural asociado al padre o madre inmigrante y, en general, los procesos de socialización, sociabilidad e inclusión social, tal como señalan trabajos sobre descendientes de parejas mixtas en otros países (Waters 1996; Brinbaum, Safi y Simon 2018; Song 2017).

Este artículo muestra los resultados de un estudio exploratorio, el primero de este tipo en España. Será necesario continuar trabajando sobre este tema para conocer una realidad cada vez más presente en nuestro país, y con un gran interés por saber cómo se va comportando nuestra sociedad ante la creciente diversidad. Cuestiones como la importancia que tiene el hecho de ser el padre o madre musulmán; la influencia que tiene el colectivo de referencia sobre la práctica religiosa de individuos y familias; o las formas de transmisión cultural y religiosa, en el caso de parejas separadas, creemos que merecen un análisis con mayor profundidad y detalle. En este contexto, el estudio de la mixticidad cultural-religiosa nos puede iluminar en un doble sentido: por un lado, para entender el valor socialmente transformador de los bagajes culturales mixtos/múltiples, y, por otro, para poner de relieve la persistencia de las divisiones sociales que limitan la inclusión y la cohesión social.

## Agradecimientos

Queremos agradecer a todas las chicas y chicos entrevistados su buena predisposición a ayudarnos y atendernos durante el trabajo de campo. También queremos dar las gracias a las dos personas anónimas que han evaluado el artículo y han ayudado a mejorarlo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarcón, A. (dir.) (2010). *Joves d'origen immigrant a Catalunya. Necessitats i demandes. Una aproximació sociològica*. Barcelona: Secretaria de Joventut.
- Andújar, N. (2008). El papel de los jóvenes musulmanes en la transformación del Islam. *Revista de Estudios de Juventud*, 80(80), 61-75.
- Anthias, F. (2007). Gender, Ethnicity and Class: Reflecting on intersectionality and translocational belonging. *The Psychology of Women Review*, 9(1), 2-11.

- Aparicio, R. y Portes, A. (2014). *Creecer en España. La integración de los hijos de inmigrantes*. Barcelona: La Caixa.
- Arweck, E. y Nesbitt, E. (2010a). Plurality at close quarters: mixed-faith families in the UK. *Journal of Religion in Europe*, 3, 155-182. doi: 10.1163/187489210X12597396698663
- Arweck, E. y Nesbitt, E. (2010b). Young people's identity formation in mixed-faith families: continuity or discontinuity of religious traditions?. *Journal of Contemporary Religion*, 25(1), 67-87. doi: 10.1080/13537900903416820
- Arweck, E. y Nesbitt, E. (2010c). Close encounters? The intersection of faith and ethnicity in mixed-faith families. *The Journal of Beliefs & Values*, 31(1), 39-52. doi: 10.1080/13617671003666696
- Ballestín González, B. (2017). *Infants i joves d'origen immigrant a Catalunya: Un estat de la qüestió socioeducativa*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Brinbaum, Y., Safi, M. y Simon, P. (2018). Discrimination in France: Between Perception and Experience. En C. Beauchemin, C. Hamel y P. Simon (Eds.), *Trajectories and Origins: Survey on the Diversity of the French Population* (pp. 195-222). Paris: Springer, Col. INED Population Studies.
- Bunnell, T., Yea, S., Peake, L., Skelton, T. y Smith, M. (2011). Geographies of friendships. *Progress in Human Geography*, 39(9), 490-507. doi: 10.1177/0309132511426606
- Carol, S. (2016). Like Will to Like? Partner Choice among Muslim Migrants and Natives in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42(2), 261-276. doi: 10.1080/1369183X.2014.963037
- Díez Nicolás, J. (2005). *Las dos caras de la inmigración*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Edwards, R., Caballero Ch. y Puthussery, S. (2010). Parenting children from "mixed" racial, ethnic and faith backgrounds: Typifications of difference and belonging. *Ethnic and Racial Studies* 33(6), 949-967. doi: 10.1080/01419870903318185
- Essed, P. (1991). *Understanding everyday racism. An interdisciplinary theory*. London: Sage.
- Froese, R. (2008). One family, two religions: Child belief or child grief in Christian-Muslim families?. *British Journal of Religious Education*, 30(1), 37-47. doi: 10.1080/01416200701711691
- Gualda, E. (2008). Identidades, autoidentificaciones territoriales y redes sociales de adolescentes y jóvenes inmigrantes. *Portularia. Revista de Trabajo Social*, 8(1), 111-129.
- Hopkins, P. (2004). Young muslim men in Scotland: inclusions and exclusions. *Children's Geographies*, 2(2), 257-272. doi: 10.1080/14733280410001720548
- Hopkins, P. y Pain, R. (2007). Geographies of age: thinking relationally. *Area*, 39(3), 287-294.
- Jacobson, J. (1997). Religion and ethnicity: Dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis. *Ethnic and Racial Studies*, 20(2), 238-256. doi: 10.1080/01419870.1997.9993960

- Jiménez Bautista, F. (2006). La inmigración marroquí en Granada: su imagen y percepción por los jóvenes granadinos. *Estudios Geográficos*, 67(261), 549-578.
- Johansson, T. (2008). Schooling, religion, youth and everyday life. Learning processes in an independent Muslim school environment. *Young: Nordic Journal of Youth Research*, 16(4), 373-391. doi: 10.1177/110330880801600402
- Lapresta, C., Huguet-Canalis, A., Sansó-Galiay, C. y Ianos, A. (2012). Autoidentificaciones de los descendientes de migrantes en Cataluña: incidencia de la cohorte generacional. *Migraciones*, 31, 99-123.
- Madge, N. y Hemming, P. J. (2017). Young British religious 'nones': findings from the Youth On Religion study. *Journal of Youth Studies*, 20(7), 872-888, doi: 10.1080/13676261.2016.1273518
- Maliepaart, M. y Lubbers, M. (2013). Parental religious transmission after migration: the case of Dutch Muslims. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(3), 425-442. doi: 10.1080/1369183X.2013.733862
- McGrath, B. y McGarry, O. (2014). The religio-cultural dimensions of life for young Muslim women in a small Irish town. *Journal of Youth Studies*, 17(7), 948-964, doi: 10.1080/13676261.2013.878793
- Mateo Dieste, J. L. (2018). *Moros vienen. Historia y política de un estereotipo*. Melilla: Instituto de las culturas.
- Meer, N. (2013). Racialization and religion: race, culture and difference in the study of anti-Semitism and Islamophobia. *Ethnic and Racial Studies*, 36(3), 385-398. doi: 10.1080/01419870.2013.734392
- Modood, T. (2002). The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism. En N. Alsayyad y M. Castells (Eds.), *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization*. Lanham: Lexington Books, 113-130.
- Moreras, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.
- Observatorio Andalusi (2020). *Estudio demográfico de la población musulmana* (Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España a fecha 31/12/2019). Madrid: UCIDE.
- Østberg, S. (2003). Norwegian-Pakistani adolescents: Negotiating religion, gender, ethnicity and social boundaries. *Young: Nordic Journal of Youth Research*, 11(2), 161-181. doi: 10.1177/1103308803011002004
- Pàmies, J. (2011). Las identidades escolares y sociales de los jóvenes marroquíes en Cataluña (España). *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 10(1), 144-168. doi:10.5027/psicoperspectivas-Vol10-Issue1-fulltext-128
- Ramberg, I. (2004). *Islamophobia and its consequences on young people*. European Youth Centre Budapest, June 1-6 2004, Seminar Report. Strasbourg: Council of Europe.
- Ramji, H. (2007). Dynamics of religion and gender amongst young British Muslims. *Sociology*, 41(6), 1171-1189. doi: 10.1177/0038038507084832

- Rashid, N. (2016). Just a girl: thinking intersectionality about 'the Muslim girl' and writing against culture. *Young: Nordic Journal of Youth Research*, 24(3), 255-269. doi: 10.1177/1103308815626844
- Rodríguez-García, D. (2004). *Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de población africana en Cataluña*. Barcelona: Servei de Publicacions de la UAB.
- Rodríguez-García, D. (2006). Mixed Marriages and Transnational Families in the Intercultural Context: A Case Study of African-Spanish Couples in Catalonia. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32(3), 403-433. doi: 10.1080/13691830600555186
- Rodríguez-García, D., Lubbers, M. J., Solana, M. y de Miguel-Luken, V. (2015). Contesting the nexus between intermarriage and integration: findings from a multi-dimensional study in Spain. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662(1), 223-245. doi:10.1177/0002716215598136
- Rodríguez-García, D., Lubbers J. M. y Solana, M. (2016). Preference and prejudice: Does intermarriage erode negative ethno-racial attitudes between groups in Spain?. *Ethnicities*, 16(4), 521-546. doi: 10.1177/1468796816638404
- Rodríguez-García, D., de Miguel Luken, V. y Solana, M. (2021). Las uniones mixtas y sus descendientes en España: evolución y consideraciones sobre la mixtidad. En J. Arango, B. Garcés, R. Mahía y D. Moya (dirs.), *Anuario CIDOB de la Inmigración 2020* (pp. 168-195). Barcelona: CIDOB. doi: doi.org/10.24241/AnuarioCIDOBInmi.2020.168
- Rodríguez-García, D., Solana, M., Lubbers, M. y de Miguel Luken, V. (2014). Immigració, unions mixtes i integració sociocultural: cap a una anàlisi complexa multi-mètode. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 60(3), 627-657. doi: 10.5565/rev/dag.125
- Rodríguez-García, D., Solana-Solana, M., Ortiz Guitart, A. y Freedman, J. L. (2018). Linguistic cultural capital among descendants of mixed couples in Catalonia, Spain: realities and inequalities. *Journal of Intercultural Studies*, 39(4), 429-450. doi: 10.1080/07256868.2018.1487388
- Rodríguez-García, D., Solana, M., Ortiz, A. y Ballestín, B. (2019). Blurring of colour lines? Ethnoracially mixed youth in Spain navigating identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 838-860. doi: 10.1080/1369183X.2019.1654157
- Rodríguez-Reche, C. y Rodríguez-García, D. (2020). El estigma de la musulmanidad: visibilidad percibida y racismo en hijas de parejas mixtas con padre/madre de origen magrebí en Barcelona y Granada. *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 25(1), 4-27. doi: 10.5565/rev/periferia.723
- Romain, J. (1997). The effects of mixed-faith marriages on family life and identity. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 28(3), 275-295.

- Ryan, L. (2014). 'Islam does not change': young people narrating negotiations of religion and identity. *Journal of Youth Studies*, 17(4), 446-460. doi: 10.1080/13676261.2013.834315
- Salih, R. (2004). The backward and the new: national, transnational and post-national Islam in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 995-1011. doi: 1080/1369183042000245660
- Salisbury, W. S. (1970). Religious Identity and Religious Behavior of the Sons and Daughters of Religious Inter-marriage. *Review of Religious Research*, 11(2), 128-135.
- Salvatore, A. (2004). Making public space: opportunities and limits of collective action among Muslims in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 1013-1031. doi: 10.1080/1369183042000245679
- Shazhadi, A., Smithson, H., McHugh, R. y Shoba A. (2018). 'Society does treat me differently and that is a shame': understandings and feelings of Britishness amongst visibly observant young Muslims. *Journal of Youth Studies*, 21(5), 607-619. doi: 10.1080/13676261.2017.1406070
- Schildrick, T. Blackman, S. y MacDonald, R. (2009). Young people, class and place. *Journal of Youth Studies*, 12(5), 457-465. doi: 10.1080/13676260903114136
- Song, M. (2017). Ethnic Options of Mixed Race Young People in Britain. En N. Worth, C. Dwyer y T. Skelton (Eds.). *Identities and Subjectivities* (pp. 123-139). Singapore: Springer.
- Tanyas, B. (2016). Experiences of Otherness and practices of Othering: young Turkish migrants in the UK. *Young: Nordic Journal of Youth Research*, 24(2), 157-173. doi: 10.1177/1103308815613190
- Telles, E. (2014). *Pigmentocracies. Ethnicity, race, and color in Latin America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Terrén, E. (2011). "Identidades desterritorializadas. El sentimiento de pertenencia nacional entre los adolescentes de familias inmigradas." *Papers. Revista de Sociología*, 96(1), 97-116.
- Toguslu, E. et al. (2014). *New Multicultural Identities in Europe: Religion and Ethnicity in Secular Societies*. Leuven: LUP.
- Varro, G. (2003). *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. Paris: Belin.
- Waters, M. C. (1996). Optional Ethnicities: For Whites Only?. En S. Pedraza y R. G. Rumbaut (Eds.), *Origins and Destinies: Immigration, Race and Ethnicity in America* (pp. 444-454). Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.