

**Voces disidentes y nuevas identidades religiosas
en una emigración femenina marroquí autónoma
en *Un novio para Yasmina* (2009)
de Irene Cardona y
Retorno a Hansala (2010) de Chus Gutiérrez**

MARTA BORIS-TARRÉ
UNIVERSITY OF IDAHO

Recibido: 23 de septiembre de 2015

Aceptado: 5 de noviembre de 2015

Abstract: Moroccan autonomous migration has been reported as an increasing phenomena due to two facts; one, an economic necessity undergoing in the origin country; two, an ideological liberalization that has transgressed cultural norms in regards to women autonomy. The objectives of this paper are twofold. On one hand, to examine in two Spanish movies the transformation of religious identity that some migrant Moroccan woman experience through some *prescriptive* and *prohibitive* parameters that represent strategic processes to facilitate the migratory experience. Second, to explore how this religious identity transformation is not a sufficient agent of change to not perceive her in terms of otherness, especially considering the competition of government resources between Spaniards and migrants. Likewise, the same perception of otherness takes place among the Arab community in Spain and in the origin country that perceive this identity transformation as a *Westernization* and ultimately as a religious disloyalty to Islam.

Keywords: Moroccan feminine emigration; Moroccan immigration to Spain; Feminine Autonomous Migration; Arab Feminism; Islam and Gender Identity; Religious identities and migration; Religion and Migrations.

Resumen: la emigración autónoma de la mujer marroquí a España ha constituido un hecho sociológico cada vez más común debido a una necesidad económica y a una liberalización ideológica que ha transgredido unas normas culturales que condenaban tal hecho. El objetivo de este trabajo es doble; por una parte, mostrar en dos películas españolas la existencia de unas transformaciones de identidad religiosas en la mujer marroquí emigrada de forma autónoma, a través de unos parámetros religiosos tanto prescriptivos como prohibitivos que representan procesos estratégicos de negociación en el país de acogida que aquélla adopta para facilitar su experiencia migratoria. Segundo objetivo, me propongo mostrar cómo una nueva identidad religiosa en la mujer marroquí fruto de esta experiencia migratoria no es suficiente catalizador de un cambio de percepción cultural hacia aquélla por parte de una sociedad de acogida

—especialmente en un contexto de crisis en la que se produce una competición por unos recursos económicos con el autóctono—, pero al mismo tiempo por parte de un mismo grupo étnico tanto ubicado en el país de origen como en el que se ha emigrado, al percibir la diáspora de esta mujer como una “occidentalización”, lo que se traduce como una muestra de infidelidad religiosa.

Palabras clave: emigración femenina marroquí; inmigración marroquí a España; emigración autónoma femenina; feminismo árabe; Islam e identidad de género; identidades religiosas y migración; religión y contexto migratorio.

Las condiciones económicas en Marruecos de las últimas décadas así como actuales forzaron unos movimientos diaspóricos de sus ciudadanos a países como España, Francia y Alemania, migraciones que se caracterizaron por ser mayoritariamente masculinas (Camille Schmoll 4). Algo más tarde, al inicio de siglo, este fenómeno empezó a feminizarse de una forma más visible por varias razones. Primero, una necesidad económica; segundo, una globalización que legitimó la transgresión de unas normas culturales que sancionaban la emigración femenina autónoma; y tercero, ciertas condiciones personales de esta mujer como la ausencia de pareja —sea por soltería, viudez o divorcio—, que, en cierta manera facilitó la emigración autónoma de ésta a un mercado laboral, al mismo tiempo que contribuyó a que no tuviera que enfrentarse con ciertos preceptos culturales estigmáticos con respecto a la ausencia de una pareja. Si a esto se suma una división laboral basada en género que favorece más a la mujer que al hombre debido a unos trabajos que ésta realiza típicos de una economía sumergida, puede entenderse un fenómeno migratorio femenino marroquí a España que, aunque, muy tímidamente, aún se mantiene a pesar de la crisis económica.¹ No obstante, la partida de la mujer musulmana de su lugar de origen en la actualidad, aunque comparte muchas características con la de años anteriores —la necesidad económica, por ejemplo—, presenta como alguna de sus innovaciones, la ausencia de una pareja o

¹ Las últimas estadísticas disponibles datan del año 2011 y son indicadoras de un proceso migratorio reverso de vuelta al país de origen en el sexo masculino pero aún positivo aunque decreciente en el femenino. Asimismo, en términos de desempleo, también se corrobora unos porcentajes de desempleo mayores en el hombre que en la mujer, hecho que ha sido propiciado por una mayor oferta laboral “femenina”. En efecto, mientras que los empleos en el sector de la construcción han disminuido, los de servicios y en el sector doméstico, auxiliado por pertenecer a un sector informal de la economía, se han mantenido. Por consiguiente, tiene sentido que mientras que el número de ciudadanos marroquíes es superior al número remanentes, en el caso de la mujer no ocurre lo mismo aunque se encuentra en proceso de descenso. (*Crisis e inmigración* 22).

el paso de ésta a un segundo plano, no por circunstancias no deseadas como las mencionadas anteriormente, sino la renuncia a aquélla en favor de un proyecto laboral² que se materializa en el extranjero y que tiene mucho que ver con una búsqueda de libertad y una ideología socio cultural heredada de una metrópoli. Desde un punto de vista económico, el no tener pareja también resulta en mejores sueldos ya que las mujeres solteras, separadas, divorciadas, o que tienen a sus parejas en el país de origen, perciben salarios superiores a los 1000 euros mensuales al estar más disponibles que las que tienen pareja (Pérez Grande 140). Por tanto, la mujer que emigra, lo hace no tanto por razones exclusivamente económicas, sino también por razones de mejora personal,³ aunque acaben beneficiadas económicamente igual que los hombres. Como afirma Camille Schmoll: “female migration can be regarded both as a consequence of women’s empowerment and as a factor of autonomization” (6).

La entrada a una industria sexual constituye otra causa a este tipo de emigración femenina, que, en su mayor parte vinculada a un factor económico, no es algo de lo cual la comunidad marroquí se encuentre exenta pese a unos paradigmas religiosos que sostiene. Según Sara Lafuente Funes, no puede desvincularse la inmigración femenina con la prostitución (201). Algunos estudios apuntan que la mayoría de mujeres en la industria del sexo llegan a Europa sabiendo el tipo de trabajo que realizarán y que solo un sector son engañadas y/o coaccionadas (Pérez Grande 141). Por tanto y ante una crisis española tan profunda que ha arrebatado miles de puestos de trabajos —especialmente a los inmigrantes—, parece lógico que una industria sexual que se mantiene a pesar de la crisis, ayudado por un sistema jurídico español mediante el cual la venta de sexo es legal, se presente como una alternativa tanto de emancipación a unos valores de libertad prohibidos en la sociedad de origen, como a unos de libertad económica también.

Cualquiera que sea la razón por la que se haya producido una emigración, es importante puntualizar que ésta no es sinónimo necesariamente de un alejamiento o pérdida de unos preceptos tanto culturales como religiosos necesariamente, sino de una redefinición de

² Según un estudio realizado por el sociólogo y periodista Mohamed Boundi y por el filósofo Hasán Arabi, un 58% de las inmigrantes marroquíes habrían renunciado al matrimonio para ir a trabajar a España lo cual concuerda con las estadísticas aportadas en la primera cita a pie de página de este ensayo (“Las mujeres marroquíes emigran a España para encontrar trabajo”).

³ *La mujer y la inmigración internacional*. Informe elaborado por el Departamento de Asuntos Sociales y Económicos. Organización de Naciones Unidas, 2005.

éstos. En efecto, la religión y la cultura han sido conceptos que la mujer emigrante ha negociado así como lo ha tenido que hacer igualmente de unas condiciones de trabajo y de vivienda en el extranjero.

Por consiguiente, el objetivo de este trabajo es doble. Por una parte, mostrar en dos películas españolas dirigidas por mujeres la existencia de unas transformaciones identitarias religiosas en la mujer marroquí emigrada de forma autónoma, a través de unos parámetros religiosos tanto prescriptivos como prohibitivos que representan procesos estratégicos de negociación en el país de acogida que aquélla adopta para facilitar su experiencia migratoria. Estas nuevas manifestaciones religiosas responden a un proceso ideológico evolutivo del individuo, que no es estático, sino móvil, como lo son los ciudadanos transportadores de una ideología, al mismo tiempo que puede ser permanente o pasajero, contingente al tiempo e impacto de tal experiencia migratoria y a la frecuencia de unas continuas idas y venidas entre un país de origen y uno de emigración. La dirección de estas películas por sus directoras va a simbolizar la postura feminista implícita y la posición ideológica en referencia a un deseo de emancipación de la mujer marroquí, en conexión a un contexto feminista islámico del que las sociedades de estas mujeres parten.

Segundo objetivo, me propongo mostrar cómo una nueva identidad religiosa en la mujer marroquí fruto de esta experiencia migratoria no es suficiente catalizador de un cambio de percepción cultural hacia aquélla por parte de una sociedad de acogida —especialmente en un contexto de crisis en la que se produce una competición por unos recursos económicos con el autóctono—, pero al mismo tiempo por parte de un mismo grupo étnico tanto ubicado en el país de origen como en el que se ha emigrado, al percibir la diáspora de esta mujer como una “occidentalización”, lo que se traduce como una muestra de infidelidad religiosa.

La percepción cultural de un grupo migratorio musulmán en España ha estado determinada en el mundo occidental por unos acontecimientos terroristas del 11 S y del 11 M, y más tarde por otros más recientes como el *Estado Islámico*; todos ellos asociados con conceptos de violencia, machismo y brutalidad. No obstante, la mujer musulmana ocupa un lugar especial en el imaginario cultural. Aunque existe una vinculación de ésta con un concepto machista mediante el cual aquélla se contempla como sumisa, obediente y dócil, no asimismo de violencia y crueldad, que se reserva solo para el hombre. Se produce, pues, una tregua en el caso de la mujer en forma de paternalismo, que

muchas veces es producto de un rol asociado al cuidado de los hijos y a un concepto de maternidad, que atenúa unas actitudes xenófobas en comparación a su homólogo. No obstante, e independientemente del género, la percepción que una población autóctona española sostiene de este grupo migratorio marroquí, es la de que es uno de los grupos migratorios más difíciles de adaptar e integrar (citado en Huertas Bailén y Martínez Suárez 112).

Las películas *Un novio para Yasmina* (2008) y *Retorno a Hansala* (2010) son reflejo de tanto una emigración autónoma como de unas transformaciones religiosas que se producen en dos personajes femeninos marroquíes con el objetivo de una mejora tanto a nivel económico como social. La trama en *Un novio para Yasmina* de Irene Cardona, gira en torno a una mujer marroquí, Yasmina, emigrada a España con el objetivo de estudiar en la universidad la carrera de Filología francesa. Allí, trabaja ilegalmente en un supermercado al mismo tiempo que de voluntaria en una asociación de inmigrantes impartiendo clases de español a otras mujeres árabes. Yasmina intenta regularizar su situación ilegal casándose con su pareja, Javi, un joven policía español del que está enamorada, pero la reticencia de éste hacia el matrimonio en sí, así como los miedos xenófobos que su familia le inculcan, van a ganar terreno en una relación que se presenta como conflictiva desde el principio por su condición intercultural. Yasmina, como consecuencia, decide casarse con Alfredo —al que conoce a través de la presidenta de la asociación donde trabaja— con el objetivo de regularizar su situación ilegal (Boris Tarré 48).

La historia de Leila, en *Retorno a Hansala*, trata asimismo de una mujer marroquí que emigrada a España en patera cinco años atrás, trabaja en una fábrica de pescado en Algeciras con el objetivo económico de ayudar a su familia, entre ellos, su hermano, el cual no consigue llegar a España a causa del naufragio de la patera en la que viajaba. La película, que tiene similitudes a la de una *road movie*, representa el viaje de retorno a Hansala (Marruecos) de Leila, la cual viaja acompañada de Martín, el propietario del tanatorio en España encargado de repatriar el cadáver de su hermano a Hansala. Aunque Leila y Yasmina presentan muchas similitudes en cuanto a una iniciativa propia de emigración, también diferencias, como la procedencia rural versus urbana o el estatus social y nivel educativo, parámetros que son decisivos tanto en la adquisición de unas estrategias mediante las cuales lograrán establecerse en la nueva sociedad como en unos objetivos más o menos ambiciosos dependiendo del contexto socio

económico del que parten. Las diferencias laborales entre Yasmina como mediadora cultural después de haber conseguido su residencia y de Leila como trabajadora en una fábrica de pescado son ejemplo de ello.

El primer ejemplo de unas nuevas trayectorias religiosas que se producen en la mujer emigrada es a través de unas relaciones de pareja así como de unos procesos que regulan tal dinámica de pareja. Para ello, es importante clarificar que la religión islámica no permite a la mujer profesante de esta fe tanto el matrimonio con un no musulmán como el sexo premarital, dos cosas que se producen en el caso de Yasmina. La escena en la que ésta y Javi deciden casarse después de haber amanecido juntos, sugiere al espectador la idea de una relación física entre Yasmina y Javi, lo que representa la transgresión de unas normas religiosas por ésta, pero también una estrategia para posibilitar un matrimonio con Javi, el cual representa la entrada a una sociedad autóctona en la cual ya no ocuparía el lugar de *inmigrante*. La importancia de esta escena radica en el manifiesto explícito y verbal por parte de Yasmina de un deseo de matrimonio con Javi, —el cual no es musulmán—, después que una relación física ha tenido lugar. Ambos hechos, constituyen infracciones de unos valores religiosos y al mismo tiempo, la adhesión a éstos al procurar contraer matrimonio después que una relación física ha tenido lugar en un intento de solventar un hecho irreversible según unos códigos islámicos como es la pérdida de una virginidad por parte de Yasmina. Todo ello es representativo de unas estrategias que le servirán a Yasmina para pactar simbólicamente unos intereses propios que le facilitarán su experiencia como inmigrante. Estas acciones, que abarcan un punto medio entre unos preceptos religiosos y unas necesidades económicas y sociales que tiene, y aunque aparentemente contradictorias, la reconciliarán con el Islam, pero también consigo misma.

Más tarde, en la escena en la que ya está comprometida con Javi, y está rezando, Yasmina le pide a Alá que su madre acepte como esposo de su hija a Javi, el cual no es miembro de la fe islámica. Esta acción de Yasmina simboliza otro ejemplo de negociación iniciado por ésta entre unos valores religiosos y unos recursos a los que quiere acceder mediante este matrimonio, al tratarse no solamente de una petición que va en contra de unas normas básicas del Islam,⁴ sino al

⁴ La razón por la que la mujer musulmana debe casarse con un hombre dentro de su fe radica en el hecho que según el Islam, la religión pasa de padres a hijos y no de madres a éstos. Si la mujer musulmana contrae matrimonio con un no musulmán, pierde el derecho a reclamar su propia religión para sus hijos.

producirse en un espacio semi privado —el dormitorio de huésped que ocupa en casa de la presidenta de la asociación en la que trabaja de voluntaria—. Este último hecho, que en parte es resultado del rechazo que Yasmina experimenta tras haber sido expulsada de la vivienda que compartía con su propio hermano —también emigrado a España—, por el deseo de casarse con Javi, resulta en el hecho de no poder ser amonestada o discriminada por ninguno de ambos grupos culturales respectivamente; por su propio grupo cultural al hacer una petición que contradice el Islam, y por el autóctono, al profesar una práctica religiosa como es la oración islámica que la vincula con un sistema ideológico estigmático.⁵ De esta forma, tanto el contenido ideológico de tal oración como la forma en la que se produce, representan ambas, formas mediante las cuales Yasmina negocia con su religión de origen unos elementos que le van a facilitar no solo una reconciliación con ella misma y con su religión por unas normas que está violando, sino una experiencia migratoria menos dificultosa que le permitirán una ascensión jerárquica social.

En referencia a una dinámica de pareja que de alguna manera determina el lugar que cada uno mantiene en la relación con respecto al otro, es importante examinar tanto las actitudes que se sostienen —amor, respeto e igualdad de derechos por ejemplo—, como la materialización o práctica de aquéllas. Por ejemplo, la práctica de una sumisión que la mujer musulmana debe mostrar ante un supuesto futuro esposo no es llevada a cabo por una Yasmina que reclama igualdad de géneros así como unos valores de confianza mutua y que su pareja occidental, irónicamente, le niega. Las varias escenas en las que se pone de manifiesto un sexismo por parte de Javi son motivo de rebelión en Yasmina, lo que queda ejemplificado en la protesta de ésta en la escena en la que ambos se dirigen a casa de aquél para presentar a Yasmina a la familia. La composición *espacial* entre ambos personajes en la que el paso rápido de Javi no deja que Yasmina lo alcance, es una metáfora de una visión ideológica hegemónica entre ellos (Boris Tarré 51) al mismo tiempo que se cumple la idea de Barry Jordan y Mark Allinson de que el encuadre físico puede sugerir un encuadre figurativo (40). Asimismo, la falta de confianza de Javi en ella, al atribuirle unos estereotipos que vinculan al inmigrante con un matrimonio fraudulento, es reflejo de un sexismo por parte de aquél, como lo es asimismo el código religioso islámico que no alienta la igualdad de géneros sino la superioridad del

⁵ Aunque el islam no prohíbe la oración individual, la oración en grupo es alentada.

hombre hacia la mujer. Por consiguiente, Yasmina, al estar revelándose a unos valores de sumisión y desconfianza que Javi impone en ella por su condición de inmigrante, lo está haciendo a su vez de unos valores islámicos sexistas mediante una reinterpretación que ella hace de éstos. En efecto, tal como afirman Hu, Pazaki, Al-Qubbaj y Cutler:

Muslim women begin with the assumption that the possibility of gender equality already exists in the Quran itself, but the problem is mainly a matter of interpretation and malpractice. Consequently, they emphasize a re-examination of religious texts (52).

El puente ideológico que Yasmina establece entre unos valores religiosos propios y unos valores culturales autóctonos que mediarán su condición migratoria, es llevado a cabo mediante la reinterpretación del concepto de pareja. Se produce un cuestionamiento de aquéllos y una posterior transformación a una visión inicial que sostiene de su propia religión, la cual reelabora para la legitimización de una relación con Javi.

El intento fallido de un matrimonio con éste va a iniciar otra serie de transgresiones que se materializarán en una boda fraudulenta con Alfredo, al tener como único objetivo el de regularizar su estatus legal; primera, la violación de una institución matrimonial; y segunda transgresión, la ausencia de un testimonio religioso, al no practicar unos valores de virtud, bondad y verdad que la mujer musulmana debe profesar. Mediante un matrimonio por conveniencia con éste, Yasmina está pactando y negociando una vez más unos dogmas religiosos que no ha desechado sino redefinido. De esta manera, la nueva identidad religiosa de Yasmina es producto de un interdiálogo consigo misma que, si empezó a modo de conflicto, es capaz de aceptar sus propias infracciones y reconciliarse consigo misma.

El matrimonio de Yasmina con un autóctono es percibido bajo un concepto de lo maniqueo por un mismo grupo étnico al ser juzgada por éste, hecho que no obstaculiza unas decisiones que no deja de tomar para el alcance de un proyecto migratorio satisfactorio. Yasmina logra reconciliarse una vez más con ella misma y con unos valores religiosos que había violado a través de un perdón que Alfredo le otorga por unas mismas actitudes y comportamientos de desprecio que ella misma experimentó de su anterior pareja, Javi, y que proyecta en Alfredo. En una conversación con éste casi al final del filme en la que Yasmina lamenta haberlo usado para un fin jurídico así como el desprecio manifiesto hacia él en numerosas ocasiones, consigue saldar un conflicto

interno por unos preceptos religiosos violados, hecho que invita a la perpetuación de un matrimonio fraudulento con éste para mantener su estatus de residente en el país.

Leila, a diferencia de Yasmina, decide permanecer soltera y preservar unos dogmas que el Islam profesa en cuanto al matrimonio, lo cual es ejemplificado en una escena entre aquélla y el empleado del supermercado desde el cual envía dinero a su familia, lo cual deja entrever la actitud de ésta al respecto de unas relaciones de pareja:

Empleado: “¿Cuándo vamos al cine tú y yo?”

Leila: “un día de estos”

Empleado: “un día de estos, un día de estos, pero nunca vamos”.

Leila: (*sonríe al empleado*)

Se puede deducir de esta breve conversación la insistencia del empleado en establecer una relación sentimental con Leila a la que conoce por una transacción económica que realiza semanalmente, invitación que ella rechaza reiteradamente. La soledad a la que el inmigrante se enfrenta no facilita el proceso de preservación de unas normas tanto culturales como religiosas con respecto al matrimonio pero que Leila decide practicar. Asimismo, esta actitud hermética con respecto a unas relaciones de pareja interreligiosas van cediendo a unos dogmas que en principio se vislumbraban como infalibles, lo que es facilitado por unas relaciones sociales entre Leila y Martín cuando éste ha conocido y respetado la tierra de ella en el viaje a Hansala. Tal como afirma Martha Bussmaum, el surgimiento de unas emociones hacia el *otro*, constituye nuevas maneras de emitir juicios sobre ese otro, producto de una necesidad que ese *otro* puede facilitar (22). En el caso de Leila y Martín, estas emociones van a surgir cuando ambos necesitan el uno del otro en sus respectivas tierras, —Martín en Hansala y Leila en España—. Todo ello da a entender una posible relación entre ellos al final del filme cuando después de volver de Hansala y haber roto con su esposa, Martín mira a Leila sugestivamente y afirma: “He pensado en formas de bajar el precio” [de la repatriación de cadáveres] y quiero contar contigo, a lo que Leila contesta: “me lo pensaré”. Aunque una relación sentimental entre autóctono e inmigrante es algo solo sugerido en el filme y resulte un desenlace deseado para el espectador, es al menos representativo de la idea de apertura mental y redefinición de unos valores religiosos en un tema de relaciones personales en el personaje de Leila que, al igual que Yasmina, le van a permitir una mejora económico social en la sociedad autóctona en la que vive.

En conclusión a unas relaciones de pareja en estos dos personajes, se produce una desobediencia de unas normas religiosas hacia el Islam con el cual se consiguen reconciliar mediante una reinterpretación de aquéllas, así como también lo hacen con el territorio de origen y con ellas mismas, lo que se concuerda con una ideología feminista que éstas mujeres están representando.

El segundo ejemplo de unas transformaciones identitarias religiosas que se producen en este sujeto femenino es la vestimenta de ésta tanto mediante el uso del *hijab* como de un código de vestimenta. Partiendo de la base dogmática que el Islam exige una modestia y pureza de la mujer a través de aquéllos, se produce en estos dos personajes una reinterpretación de unos dogmas que son bastante claros en el Corán y que van a constituir de nuevo una estrategia a través de la cual se negocia la vivencia diaspórica.

Probablemente el punto más controversial en referencia a la indumentaria de la mujer musulmana lo constituye el uso del *hijab*, considerado como un símbolo de amenaza a una armonía social en muchas sociedades democráticas.⁶ Si bien es cierto que para muchas mujeres musulmanas esta prenda representa el símbolo mediante el cual se identifican con un sistema religioso —el Islam—, también es cierto que la elección libre de su uso como de su ausencia, representa para muchas otras que han emigrado a tales sociedades democráticas un símbolo de libertad religiosa, lo cual no encaja con la percepción maniquea que un grupo de origen mantiene y que vincula el uso de esta prenda con una devoción religiosa de la mujer y buen carácter de ésta, siendo lo contrario también cierto. Por consiguiente, la ausencia del *hijab* en estas mujeres representa no solo un acto disidente a tal visión maniquea de una sociedad de origen, sino una interpretación que ellas hacen con respecto a un concepto de pureza que no requiere el uso de aquél, y que últimamente supondrá un acto estratégico entre muchos otros que les facilita su vida como inmigrantes al mismo tiempo que las protege de unas actitudes discriminatorias y xenófobas hacia ellas por parte de una sociedad autóctona. Estas mujeres no están rechazando unos valores de pureza y modestia que los textos religiosos estipulan, sino reinterpretándolos, interpretación que coincide con un sistema ideológico autóctono en el que el *velo* no forma parte de unas normas

⁶ Ha habido en España varios casos en los cuales niñas musulmanas se han negado a quitarse el *hijab*, lo cual ha desembocado no solo en una división pública social sobre el uso de esta prenda en el sistema educativo público español sino en algo que necesita ser regulado jurídicamente.

sociales del país de acogida. Por consiguiente, el uso o no de éste en ambos personajes se encuentra vinculado a un concepto de espacio, el cual legitima tal práctica. En efecto, Yasmina lo usa en un espacio privado durante la oración y Leila exclusivamente en su tierra de origen, al viajar a Hansala, y nunca en la esfera pública del territorio donde han emigrado. Aunque estas mujeres hayan elegido la ausencia de aquél en la esfera pública del territorio de acogida, no significa que su uso en ese mismo espacio público no constituya un acto feminista, pues es justamente esta elección de una forma totalmente libre la forma como puede entenderse la idea de feminismo islámico o de un feminismo en Marruecos. Aunque esta idea contraste con algunas ramas del feminismo occidental, es no solo importante sino necesario contextualizar los lazos culturales, históricos y religiosos con dicha teoría feminista.

La indumentaria también constituye otro parámetro a través del cual se miden unas nuevas identidades religiosas de esta mujer. El uso de un tipo de ropa totalmente occidental por parte de Yasmina que incluye camisetas de tirantes y minifaldas, representa el primer contraste entre unas expectativas religiosas a las que ésta está impuesta y otras en la sociedad emigrada. La escena con la que se inicia la película es significativa de este punto y específicamente del contraste ideológico entre aquéllas. En tal escena, el uso de la cámara mediante un *travelling* mientras Yasmina camina por las calles en una ropa que tanto por su ligereza como por su color, ensalzan su figura, contrasta con una imagen en la que se puede ver a una mujer con un burka totalmente negro. El *enfoque superficial* en el cual se enfoca a Yasmina y a su compatriota en un *enfoque profundo*, pone de relieve el contraste entre dos visiones ideológicas diferentes por parte de dos mujeres de la misma comunidad étnica (Boris Tarré 53). Asimismo y en la misma escena, la mirada despectiva de los hombres de su misma comunidad hacia Yasmina mientras ésta camina por la calle en tal indumentaria, es relevante de la visión negativa que su propio grupo étnico tiene de ella, que al alejarse de unas normas dominantes en referencia a un código de vestimenta, es excluida socialmente por tal grupo, especialmente al ser comparada con otras mujeres de la misma comunidad migrante.

Esta misma técnica de contraste de planos es utilizada por Chus Gutiérrez también en la escena en la que Leila baja del ferry que la regresa a España de nuevo. Se produce en esta escena una composición *espacial* en la que existe un contraste de indumentarias entre aquélla —en un *plano superficial* en *jeans* y suéter—, y en un *enfoque*

profundo a un miembro femenino de su comunidad religiosa en un burka totalmente negro. Leila no está rechazando el concepto de modestia/pureza que toda mujer musulmana debe practicar, sino que lo está adaptando a un concepto territorial con el objetivo de simplificar el proceso migratorio. Estas dos escenas son relevantes de unos cambios que tienen lugar en estos dos personajes para que la sociedad de acogida pueda ser considerada como una “comunidad de sentido” (Clifford Geertz 20). Al mismo tiempo, la preservación de unas normas culturales y religiosas que la mujer marroquí pone en práctica y que no está dispuesta a abandonar, representa un punto medio entre una cultura de origen y una de destino y una forma de negociación a la asimilación cultural que la sociedad dominante en la que viven le impone.

Finalmente, otros parámetros mediante los cuales se mide cómo la “experiencia religiosa” de estas emigrantes está sujeta a un proyecto migratorio, lo constituye la obediencia de unos rituales tanto prohibitivos como prescriptivos que el Islam establece, lo que resulta no solo en una reconciliación con ellas mismas por unos preceptos que están siendo cumplidos, sino el intento de recuperación de una imagen distorsionada en la que estas mujeres han incurrido frente a su propia comunidad —tanto en el país de origen como en el exiliado—. Es decir, para Yasmina, el ritual de la oración de una forma estipulada por el Islam —según un código de vestimenta apropiado y una posición corporal determinada—, así como la eliminación de carne porcina de su dieta, son formas a través de las cuales se reconcilia con su comunidad, religión y conciencia hacia unas normas que ella estima como infalibles y que de alguna manera suponen un equilibrio por otras que ha transgredido. No obstante y al mismo tiempo, unos hábitos aislados en los que se puede ver a Yasmina fumando, así como la práctica de esa misma oración, no según unos códigos prescritos a través de los cuales ella debe recitar un texto memorizado del Corán, sino mediante la libre expresión [“que mi madre acepte a Javi”], es relevante de la búsqueda de un puente entre un código religioso y unos recursos intervencionistas que le facilitarán una vivencia migratoria.

Leila, por su parte, cumple con unos rituales que el Islam establece, cuando al recibir el cuerpo de su hermano después de haber sido encontrado en la playa, debe movilizar una serie de recursos que cumplen con unas normas religiosas sagradas en cuanto al tratamiento del cadáver. La intervención del *imán* que Leila inicia y que realizará la limpieza de ese cuerpo bajo ciertas regulaciones, así como la oración

específica que debe ser recitada para la redención del alma, son ejemplos de la adhesión por parte de Leila a unas normas religiosas que considera como inquebrantables y que compensarán las acusaciones paternas con respecto a su calidad de musulmana. Asimismo, la ignorancia y sorpresa del autóctono, —Martín, el dueño del tanatorio— con respecto a aquéllas normas, no atenúan su práctica, lo que se puede ver cuando éste invita a Leila a la observación del ritual de la limpieza del cadáver y ella afirma: “las mujeres no pueden entrar”.

En conclusión a unas nuevas subjetividades religiosas de la mujer marroquí, puede afirmarse que se producen mediante parámetros que atañen no solamente a la mente sino también al cuerpo. Es decir, la disciplina corporal que el Islam impone entendida en el sentido foucaultiano que busca la creación de *docile bodies* (*Discipline and Punish* 138, 139, 201) y que no está dirigida solo al cuerpo, sino también a la mente, —mediante una conformidad ideológica—, va a constituir la misma estrategia a través de la cual la mujer va a darle sentido a unos valores religiosos en la nueva sociedad emigrada, mediante la resignificación de aquéllos. Asimismo, estas acciones iniciadoras de reinterpretación a causa de una situación migratoria que están experimentando, responde en definitiva a la idea de Judith Butler de “llegar a ser” mediante un conjunto de actos intencionales que tanto Yasmina como Leila inician (193, 197) y que representa el espacio intersticial, el *tercer espacio* (Bhabba 211) que ellas reinventan en función de una agenda migratoria.

Conclusiones

El estudio de unas migraciones autónomas de la mujer marroquí implica el reconocimiento de unas teorías feministas subyacentes que expliquen tanto las causas de esa emigración como las transformaciones identitarias producto de ello. Por ejemplo, la entrada de la mujer a una esfera pública y la inclusión a un mercado laboral, la eliminación de unos mecanismos de opresión presentes dentro de la misma familia, sociedad y política que reduce a la mujer a un rol reproductivo únicamente, el rechazo a un esencialismo al no contemplar diferencias de clase, etnia y religión en la mujer y la incorporación de la noción de diferencia en referencia a una ideología de valores que la propia cultura de esta mujer estipula como paradigmas, son ejemplos de conexiones que se pueden establecer con el feminismo en general. Fruto de estas teorías feministas con las que estas mujeres se identifican —aunque no siempre de forma activista—, resulta una libertad tanto ideológica

como socio-económica que la mujer marroquí emigrada experimenta en la tierra del otro, aunque, a diferencia del feminismo que podríamos llamar occidental, constituye una lucha que se lleva a cabo desde un marco religioso, no en contra de éste o en la ausencia de éste. Como afirma Nadia Yasin, no se trata de adquirir un disfrute del cuerpo sino una nueva visión del uso de este cuerpo pero también del alma (107). Se trata del uso de la religión para la adquisición de una libertad que no contradice aquella sino que la libera de unas normas socio culturales patriarcales. En este sentido, estas mujeres aceptan la religión, pero no tanto la sociedad en la que ésta está ubicada o cómo esta sociedad interpreta unos preceptos religiosos. Es en cierto sentido lo que se puede llamar un *islamismo occidental*, bajo y desde una visión de unos derechos a la mujer que se identifican con un feminismo. Estas mujeres inician una escisión entre cultura y religión que no es posible en sus países de origen y que muchas veces resulta en una contradicción del mismo uso del Islam pero que ellas atañen a una reinterpretación, lo que resulta en una estrategia intermediaria de su proceso migratorio en cualquiera de sus fases, —espera de papeles, adquisición de la lengua extranjera, búsqueda de vivienda, etc.—. Se trata de un *feminismo islámico*, un *feminismo del velo* si se puede decir así, y nunca en contra de éste del que tanto Cardona como Gutiérrez son partícipes mediante sus producciones. Como afirma Elizabeth Fernea: “feminism can take many forms in Islamic societies, but not necessarily in the varieties that we expect in the West” (414).

Pese al impacto que el uso de estas estrategias pueda resultar en la misma comunidad migrante de origen en la que la misma mujer ha adquirido una imagen de anti musulmana, ésta no abandona su religión sino que la redescubre, no tanto bajo una serie de dogmas prohibitivos/prescriptivos que debe cumplir, sino a través de una espiritualidad que inicia como parte de una trayectoria personal e individual y no tanto corporativa como es típica del Islam. El islam se transforma y se convierte para estas mujeres en una religión personal y no comunal, así como lo acaba siendo el proyecto migratorio. Como afirma Sarai Samper Sierra: “Desde esta nueva religiosidad, el individuo es el único responsable ante Dios, por encima de una moralidad y unas tradiciones que en muchos casos consideran desfasada y alejada del verdadero mensaje islámico” (130).

Con un tema de emigración femenina autónoma, tanto Irene Cardona como Chus Gutiérrez pretenden romper con los estereotipos de un sujeto femenino marroquí cuya imagen se vislumbra como la de

un individuo pasivo y sufrido y declararlo un sujeto independiente y transgresor de un “status quo” tanto en una sociedad de origen como en una de emigración que identifica a esta mujer según unos estereotipos.

Independientemente de la participación activa feminista de estas directoras, lo que sí es cierto es que el tipo de política ideológica que tanto la una como la otra profesan, es una que pone de manifiesto mediante sus producciones, unas estrategias de visibilidad mediante las cuales estas mujeres se apoderan de unos recursos que la sociedad occidental les ofrece al emigrar a éstas. Mediante la adquisición de éstos, estas mujeres emigradas están adquiriendo un *poder*, pero no un poder opresivo, sino uno liberador, entendido en un sentido foucaultiano mediante el cual éste se ejerce y no se posee, a diferencia de cómo lo contemplan sus homólogos en el país de origen. Asimismo, este poder, no se queda ahí, sino que se retroalimenta mediante la recreación continuada de unas acciones iniciadoras por esta mujer —transgresoras, pero liberadoras—, y sobre todo, creadoras de nuevo conocimiento (Foucault, *Body/Power* 131).

Esta nueva visión de poder, que crea nuevas relaciones jerárquicas entre estas mujeres y la comunidad migratoria en contacto, es capaz de crear también nuevas resistencias que transfieren a sus sociedades de origen en las idas y venidas de su país al país donde han emigrado y que son capaces de iniciar un *tráfico ideológico*⁷ bidireccional tan característico de este nuevo siglo. En definitiva, la adquisición de un poder ideológico interior que la mujer marroquí adquiere y de unas nuevas subjetividades religiosas, es función no tanto de unas expectativas que se tiene de ellas tanto en una sociedad de origen como en una de acogida, sino del logro de ser *ellas mismas*

⁷ El término *Tráfico ideológico* es un término que acuño para referirme a la movilidad de ideologías producto de una globalización y de una tecnología que permite la divulgación de aquéllas.

Obras citadas

- Bhabha, Homi. "The Third Space: Interview with Homi K. Bhabha". *Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart. 207-21.
- Boris Tarré, Marta. "Relaciones centro-periféricas en un contexto migratorio español en *Un novio para Yasmina* (2008) de Irene Cardona. *Polifanía* 1.1 (2011): 45-63.
- Bussmaum, Martha. *Upheavals of Thought. The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
- Butler, Judith. "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault". *Teoría feminista y teoría crítica*. València: Edicions Alfons el Magnànim. Institució valenciana d'estudis i Investigació, 1990: 193-213.
- . "Crisis e inmigración marroquí en España. 2007-2011. *Colectivo Ioé*. Mayo 2012.
- Fernea, Elizabeth Warnock. *In Search of Islamic Feminism*. New York: Anchor, 1998.
- Foucault, Michael. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. A. Sheridan. Harmondsworth: Peregrine, 1977.
- . "Body/Power and Truth and Power". *Power/Knowledge*. Ed. C. Gordon. UK: Harvester, 1980
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Trans. Alberto Buxio. México: Gedisa, 1987.
- Hu, Chin, Hooshang Pazaki, Kholoud Al-Qubbaj and Marianne Cutler. "Gender Identity and Religious Practices of First-Generation Muslim Women Immigrants in the US". *Making Connections: Interdisciplinary Approaches to Cultural Diversity*. 11.1 (2009): 50-63.
- Huertas Bailén, Amparo y Yolanda Martínez Suárez. "Magrebí Women in Spain: Family and Media Consumption". *Observatorio (OBS) Journal*. 2013.
- Jordan, Barry y Mark Allinson. *Spanish Cinema: A Student's Guide*. London: Hodder Arnold, 2005.
- Lafuente Funes, Sara. Reseñas "Excluidas y marginales"; "Trabajadoras del sexo"; "Ellas salen nosotras salimos. De la situación de la mujer marroquí, de su sexualidad a la prostitución"; "Trabajo sexual: reconocer derechos"; "La prostitución a debate"; "Prostituciones: diálogos..." *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales* 15 (2012): 191-203.

- La mujer y la inmigración internacional*. Informe elaborado por el Departamento de Asuntos Sociales y Económicos. Organización de Naciones Unidas, 2005.
- “Las mujeres marroquíes emigran a España para encontrar trabajo”. *Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. CSEM*. 28 enero 2013. Web. 24 noviembre 2014. <<http://www.csem.org.br/index.php/csem/noticias/724-las-mujeres-marroquies-emigran-a-espana-para-encontrar-trabajo>>.
- Nussbaum, Martha. *Upheavals of Thought. The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
- Pérez Grande, María Dolores. “Mujeres inmigrantes; realidades, estereotipos y perspectivas educativas”: *Revista española de educación comparada* 14 (2008): 137-175.
- Retorno a Hansala*. Dir. Chus Gutiérrez. Per. Farah Hamed, José Luis García Pérez, Adam Bounnoacha, Antonio de la Torre, Cuca Escribano, Antonio Dechent. Prod. Carlos Santurio, Antonio Pérez, Chus Gutiérrez. Muac Films and Maestranza Films, 2009.
- Samper Sierra, Sarai. “Procesos de transformación de las creencias religiosas entre las mujeres inmigrantes marroquíes en España”. *Migraciones* 13 (2003): 107-135.
- Schmoll, Camille. “Muslim Women and the Negotiation of Autonomous Migration. The Case of Female Migrants from the Maghreb Region in Italy. *ISIM (International Institute of Islam in the Modern World)*. Workshop 10.
- Yasin, Nadia. “Modernidad, mujer musulmana y política en el Mediterráneo”. *Quaderns de la Mediterrània* 7 (2007): 105-10.
- Un novio para Yasmina*. Dir. Irene Cardona. Perf. Sanaa Alaoui, José Luis García Pérez, Francisco Olmo, María luisa Borrueal. Tragaluz, 2008.

