

# ***Tú serás el responsable ante Dios el día del juicio si no le enseñas árabe [a tu hijo o hija]: lengua árabe, identidad y vitalidad etnolingüística en un grupo de marroquíes en Madrid<sup>1</sup>***

Adil Moustou Srhir

La concepción étnico-lingüística que tienen los inmigrantes marroquíes en España sobre sí mismos como “árabes” o “marroquíes” a veces está asociada a la noción de ser musulmán o musulmanidad. Y en la construcción de esta conceptualización y asociación, la lengua árabe a veces suele ser un factor fundamental. El objetivo de este artículo es, pues, analizar cómo –en el seno de un grupo de primomigrantes marroquíes residentes en Madrid– la construcción de la identidad etnolingüística árabe en un contexto migratorio y de diáspora está ligada y emparejada a / con su identidad musulmana colectiva, y cómo el grupo legitima dicha relación e intersección. Nuestro propósito también es examinar a través de qué estrategias de argumentación y legitimación, nuestros informantes reproducen o contestan con sus discursos un modelo u otro de construcción de la identidad arabomusulmana a partir de la técnica del grupo de discusión. Por último, intentaremos ver hasta qué punto existen posiciones discursivas que reclaman una vitalidad etnolingüística e identitaria para una comunidad lingüística árabe minoritaria que intenta resistir formas de asimilación, estratificación sociolingüística y relaciones de poder en las que está implicada, tanto a nivel local y regional como a nivel nacional.

**Palabras claves:** lengua árabe, identidad lingüística, etnicidad, ideologías de la lengua, vitalidad, inmigración marroquí e islam en la diáspora.

You will be responsible before God the Day of Final Judgement if you do not teach Arabic [to your son or daughter]: *Arabic language, identity, and ethnolinguistic vitality in a group of Moroccan immi-*

*grants in Madrid.* The ethno-linguistic idea that Moroccan immigrants in Spain have about themselves as “Arabs” or “Moroccans” is sometimes associated with the notion of being a Muslim or Muslimness. In the formation of this conception and association, the Arabic language is often a key factor. The aim of this paper is therefore to analyse how, within a group of Moroccan migrants living in Madrid, the construction of Arab ethno-linguistic identity in the context of migration and Diaspora is tied up with their collective Muslim identity, and how this group legitimates this interrelation. We also aim to examine the argumentation and legitimation strategies by means of which our informants discursively reproduce or reply to the model for constructing an Arab-Muslim identity by using the technique of group discussion. Finally, we attempt to identify to what extent there are discursive positions that call for an ethno-linguistic vitality are significant, as well as in terms of identity, on behalf of a minority Arab linguistic community that tries to resist forms of assimilation, sociolinguistic stratification and power relations in which it is bound up both at the local and regional level and, moreover, at a national level.

**Keywords:** Arabic language, linguistic identity, ethnicity, language ideologies, vitality, Moroccan immigrants and Islam in the Diaspora.

## 1. Introducción

El fenómeno migratorio en España generó toda una serie de debates sobre modelos y políticas de gestión de la inmigración y la diversidad lingüística, étnica, religiosa, social y cultural que ha aportado dicha inmigración a la sociedad de acogida. Estos debates han ido centrándose recientemente en cuestiones de identidad a medida que la inmigración iba creciendo y las generaciones de hijos de inmigrantes, musulmanes en este caso, han ido incorporándose a la sociedad y formando parte de la ciudadanía española. Hay que señalar que la importancia del islam y el árabe es de especial relevancia en España debido a la relación histórica que mantuvo con esta religión y su cercanía al norte de África. Dicha relevancia se manifiesta en la imagen de alteridad y su construcción histórica que representa el islam y sus comunidades en España. Una construcción de la alteridad que también ha ido creciendo a medida que el número de musulmanes iba aumentando y diversificándose. Este hecho generó un proceso *in crescendo* de representaciones sociales y discursivas sobre el islam y sus comunidades en distintos niveles y campos; desde el discurso político, de élite y mediático, hasta el discurso cotid-

no y privado. Creemos que el eje fundamental de estas representaciones, no solo en España, sino en todos los países de Europa con una presencia considerable de comunidades musulmanas locales, es el debate en torno a la identidad nacional, su construcción, su legitimación y por supuesto su defensa. Un debate donde el conocimiento y la interpretación de/sobre la identidad, a partir de una visión de alteridad, se caracteriza generalmente por tener una visión etnocentrista y una tendencia con carácter conflictivo.

Diversas son las razones que influyen en cierto modo una determinada visión con tendencia de conflicto en esta interpretación de la alteridad musulmana y árabe en España. En primer lugar, se debe a que la inmigración, y la musulmana y árabe en particular, transformó las sociedades de acogida en sociedades pluriétnicas y con una presencia de una pluralidad religiosa y lingüística cada vez más visible en el espacio público. Esta realidad, pone en cuestión varias formas de entender el “yo” basadas en una historicidad, que en el caso de España venía manejándose con cierta rigidez, menos flexibilidad y con una visión que concibe a uno/a mismo/a como miembro de sociedad bastante homogénea. En segundo lugar, el contacto con dicha pluralidad genera una re-interpretación de formas de pertenencia y todo un proceso de repensamiento sobre lo que distingue e individualiza a la ciudadanía. Al mismo tiempo, con este nuevo contacto emergen nuevas identidades y se negocian y reelaboran las viejas. Del mismo modo, tal como señala Castien (2009: 200), a la luz de esta nueva situación de contacto, se puede “promover una visión menos estereotipada de estas formas culturales y de las personas que las sustentan”.

Este contexto de debate y reflexión generó asimismo la aparición de un diálogo discursivo en torno a la construcción de la identidad, la etnicidad y la alteridad, donde entran en escena no solo discursos dominantes, públicos o privados, sino también los discursos del endogrupo, es decir, de las minorías lingüísticas y religiosas, árabes y musulmanas en este caso. Unos discursos que tienen distintas finalidades; desde la determinación, la redefinición hasta la negociación y la re-contextualización de la identidad étnica, lingüística, religiosa, social y cultural en el contexto migratorio en España.

Son muchas y diversas las aproximaciones discursivas que se pueden hacer a este tópico, es decir, lengua, etnicidad, identidad, diversidad, alteridad y discurso en España en relación con las comunidades arabomusulmanas, y las prácticas y representaciones que marcan el límite de lo que es religión o cultura en el seno de esta comunidad. No obstante, en este artículo optamos por el análisis por otro tipo de discurso, es decir, de la minoría que forma parte de la comunidad árabe y musulmana en Madrid. Examinaremos concretamente cómo un grupo de primo-

migrantes marroquíes construye, legitima, define y re-determina su identidad étnico-lingüístico poniéndola en intersección con la dimensión musulmana.

Para nosotros, el hecho de abordar y analizar la identidad etno-lingüística, en concreto la árabe y su relación con la identidad musulmana, supone primero cambiar su concepción y su construcción. Y, segundo, alejarse de la epistemología que existe sobre esta cuestión y que pone énfasis sobre su carácter de inmutabilidad. Desde esta constatación, la identidad arabo-musulmana, al igual que con toda identidad, se produce de forma activa, se reproduce y se transforma a través de una serie de procesos sociales (Eickelmen y Piscatori 1990). Tal como señala Lacomba Vázquez (2002: 141), “(...) entre los inmigrantes musulmanes la identificación religiosa islámica no se realiza siempre al mismo nivel. Precisamente, la existencia de distintos grados de identificación religiosa plantea la presencia de diferentes maneras de sentirse musulmán, dentro de un amplio abanico de posibilidades”.

Partimos también de la concepción que considera la etnicidad como un componente determinante que se pone de relieve de manera clara en donde los límites y fronteras entre endogrupo / exogrupo son parte del contexto. Ubicaremos de este modo la discusión en torno a la lengua y la etnicidad a partir de las ideologías acerca de dichas fronteras. Y la lengua en este proceso es un elemento clave, a pesar de que, según Barrett (1999: 318) los hablantes de una comunidad lingüística pueden manifestar distintos aspectos de su identidad de acuerdo con el contexto de producción del discurso y de los objetivos específicos que tratarían de lograr. Ello implica, según el mismo autor, que “that speakers do not have a single ‘identity’ but rather something closer to what Paul Kroskrity... has called a ‘repertoire of identity’, in which any of multiplicity of identities may be fronted at a particular moment”.

Otro propósito de este artículo es llegar a interpretar el proceso de construcción, negociación y legitimación de la identidad etno-lingüística y formas de pertenencia, por un lado, y la religiosa, por otro lado, en un espacio transnacional, de globalización y movilidad. Un transnacionalismo que con el crecimiento de la movilidad, el acceso y el uso de las nuevas tecnologías ha podido también configurar formas de pertenencia y de identidad arabo-musulmana que antes no existían. (Ramírez Fernández 2011).

El enfoque tanto teórico como de análisis en el que se enmarca este artículo es la sociolingüística y la antropología lingüística, combinadas con el análisis del discurso. Este enfoque de análisis sociolingüístico hará especial énfasis sobre la relación que existe el fenómeno religioso y las prácticas lingüísticas.

## 2. Marco teórico, metodológico y corpus de análisis

El esencialismo con que se han caracterizado algunos estudios que han intentado dar explicaciones a fenómenos transmigratorios nos obliga a enfocar el análisis de la problemática de la diáspora hacia una intersección entre distintos aspectos: étnico, lingüístico, de clase social y de edad, y todo en relación con la dimensión religiosa. Por ello, repensamos nuestro marco conceptual y teórico debido a que lo que nos interesa son los datos y las preguntas de la investigación. De este modo, intentaremos alejarnos de conceptos universalistas y de un método descriptivo en nuestro planteamiento en general.

Partiendo de esta base, este artículo analizará el proceso de construcción discursiva y legitimación de la(s) identidad(es) tanto etnolingüística(s) como religiosa(s) y cómo esta construcción está contextualizada, repensada y contestada en un evento comunicativo, en este caso el grupo de discusión. El enfoque que seguimos está inspirado en una tradición foucoltiana y bourdiana, donde la noción de legitimación e identidad no se perciben únicamente como una construcción social ligada a la islamización, la reislamización y la musulmanidad. Más bien, tanto la construcción como la legitimación de la identidad están concebidas como una categoría socio-discursiva dinámica, interactiva y en continua mutabilidad. La legitimación de un modelo de construcción social de identidad, de esta forma, se constituye, se reproduce, se negocia y se contesta por diferentes actores con el objetivo de llegar a una regulación o no de ciertas manifestaciones y prácticas que se enmarcan dentro de la religión o fuera de ella. Dicho enfoque nos permite, por un lado, el estudio y el análisis de cómo están organizados y ordenados los discursos, y de cómo crean una interpretación de los hechos y de la sociedad. Y por otro lado, el segundo campo que nos interesa es el que considera el discurso como una forma de significar un particular ámbito de la práctica social. De este modo, concebimos el discurso como una serie de actos, formas y usos lingüísticos, es decir, un conjunto de estrategias que se encarnan en el discurso con el fin de poner en circulación ciertos conocimientos y representaciones acerca de los actores sociales, los sujetos como subjetividades y su agentividad. Es decir, nos centraremos en cómo el grupo acentúa su identidad étnica y lingüística, o lo que Lacomba Vázquez (2002: 41) denomina *estrategia identitaria*, en la medida en que los inmigrantes instrumentalizan diferentes estrategias identitarias en función del contexto de interacción en el cual están inmersos para la construcción y

legitimación de nuevas posiciones y patrones que regulan actividades, acciones y procesos.

## 2.1. El concepto de identidad y diáspora

En primer lugar, consideramos la identidad como ente y construcción contextualizados, dinámicos y continuamente revisados, y que en este proceso de construcción entra en juego una relación de posicionamiento de los sujetos variable y que nunca es fija ni estable. Concebimos, pues, la identidad como “a generic term covering a variety to different experiences” (Haarman 1995: 8). Esto no quiere decir que es imposible acercarse a la identidad y a las formas de pertenencia a partir de un enfoque sistemático de análisis y definiendo sus categorías. En segundo lugar, partimos de la definición de Ung Loh (2014: 26) en la medida en que “We specify our approach to identity by considering how an individual is constructed and reconstructed in the intersecting spaces between time and place and power, all of which are continually shifting”. Debemos señalar asimismo que, en nuestro análisis, nos interesa el enfoque que se centra en la relación que existe entre lengua y religión como marcadores de identidad, formas de pertenencia y múltiples identificaciones.

Otro de los conceptos en el que pondremos también mucho énfasis en el análisis de la identidad es la identificación, que ha de ser comprendida como un proceso de construcción y reformulación donde la lengua y la argumentación de una determinada identidad lingüística son dos elementos cruciales. Tal como señalan Darquennes y Vandebussche (2011:9), “The process of identification at the individual as well as at the collective level is characterized by a complex interplay of strategies aiming at demarcation, on the one hand, and a quest for solidarity, on the other hand”. Y uno de los factores que juegan un papel en este proceso de identificación, *demarcation* y *solidarity*, es la lengua y la identidad etnolingüística. En la misma línea, Bailey (2000: 557) afirma que “Language is a medium which affords individual social actors the freedom to highlight various aspects of identity; but it is also a medium through which constraining, hegemonic forms of ascription –e.g. social classification based on phenotype– are invoked and reconstituted”.

Estos procesos de identificación, establecen *ipso facto* una identidad colectiva compleja que se proyecta sobre diversas categorías sociales y donde intervienen factores de muy diversa naturaleza. Por lo tanto, la lengua no solo es el instrumento de negociación de la identidad, sino también es la fuente de interpretación de la identidad de los “otros” y por los “otros”. Esta constitución directa/indirecta de la identidad a través de la lengua es un proceso de interacción en el que los individuos, siendo

actores sociales, se suman a otros, es decir, resaltan su co-pertenencia o se diferencian de otros marcando límites socio-religiosos, lingüísticos y étnicos. En este proceso de des-marcación la dicotomía “nosotros” *vs.* “ellos” a través de la cual se construyen identidades juega un papel clave (Cohen 1978). Siguiendo, pues, un enfoque post-estructuralista, consideramos que la lengua es el sitio de construcción de la identidad, además de ser el principal campo de batalla para su negociación. Desde el momento en que las personas se dan cuenta de sus identidades manifestadas a través de las diferentes opciones de uso y prácticas de la lengua, los hablantes crean, pues, realidades propias para ellos, estableciendo ciertos elementos semánticos y pragmáticos para su uso y para la expresión de su “yo” (Val y Vinogradova 2010). Y en un contexto de multilingüismo, la identidad lingüística es aún más activa y en constante re-evaluación y re-negociación (Pavlenko y Blackledge 2004).

Continuando con nuestro deseo de evitar cualquier enfoque esencialista en el estudio de la inmigración y las identidades, nos basaremos también en la noción de identidades diaspóricas (*diasporic identities*), donde concebimos el análisis de la diáspora como una nueva exploración y forma de repensar la identidad. Entendemos también que el hecho de vivir en la diáspora<sup>2</sup> está fundamentalmente vinculado a un imaginario de “ser” a partir de y en relación con “otro lugar”, o como Clifford (1994) afirma, se trata de habitar en el desplazamiento. Además, los componentes espacio-temporales de los desplazamientos no surgen mecánicamente como reacción a la migración o cruzan las fronteras estatales, sino más bien la situación de diáspora se logra a través de la emergencia de prácticas integradas a nivel local que producen en el grupo en cuestión esta conciencia colectiva histórica sobre su condición diaspórica (Brubaker 2005).

Otra interpretación de la diáspora que también nos parece adecuada a nuestro objeto de estudio es la de Sheffer (1986: 3), quien define que “modern diaspora are ethnic minority groups of migrant origins residing and acting in host countries but maintaining strong sentimental and material links with their countries of origin”. Dicha noción de diáspora se interpreta descriptivamente como una especie de condición relevante, donde algunas comunidades están recolocadas en un espacio distinto a su espacio de origen, lo cual implicaría la existencia de una fragmentación territorial y política pero no étnica, lingüística y religiosa. Con lo cual, la lengua, la etnicidad y la religión, a pesar de su estatus minoritario, no dejan ser recursos que se capitalizan y se movilizan en el contexto diaspórico y no pierden sus valores y significados.

Del mismo modo, las identidades diaspóricas se entienden en este artículo “as those that cut across and displace national boundaries, creating new forms of belonging and challenging the fixing of identities in relation to place” (Dwyer 2000: 475).

A partir de este enfoque de aproximación a la noción de diáspora, lo que nos interesa es ver cómo un grupo de primo-migrantes marroquíes en un contexto diaspórico se ve implicado en procesos continuos de interacción con sus entes socio-culturales y también con los entes nuevos del país de acogida. La diáspora, en su afirmación y consolidación, redefine sus propios criterios que la identifican a través de un doble distanciamiento: del espacio de origen y de las expectativas tanto de los otros, es decir, de las sociedades de acogida como de las suyas. De esta forma, los inmigrantes juegan así un papel importante en la transformación de las identidades, las prácticas lingüísticas y las ideologías en el contexto nacional, sociopolítico, económico del país de acogida (Márquez Reiter y Martín Rojo 2015). Además, en el caso de la identidad musulmana, esta concepción se ve fortalecida y apoyada en la noción de *umma* musulmana (nación) de inmigrantes (Al Sayyad y Castells 2003). Una subjetividad musulmana de la *umma* en la diáspora que se ha forjado y se está forjando también en función de los distintos momentos históricos por los que pasa esta *umma*, creando así una larga cadena de variedad de ideologías, actitudes y representaciones sociales con respecto a su identidad tanto etnolingüística como religiosa.

En nuestro análisis, creemos relevante, pues, hacer referencia también a los procesos de de-territorialización (Appadurai 1996) y re-territorialización del islam (Saint-Blancat 2002), entendidos ambos como un conjunto de prácticas, sea religiosas, culturales o lingüísticas, que son desligadas de su tradicional origen geográfico y reinsertadas en nuevos espacios (Deleuze y Guattari 1980). Dicha re-territorialización es concebida por Agha (2007) como prácticas híbridas que transforman, imponen, redefinen y reproducen tanto algunas ideologías como algunas identidades sobre otras, convirtiendo la identidad en un proceso contextualizado, ideologizado y politizado.

## 2.2. La noción de etnicidad

La etnicidad como proceso que se engloba dentro de lo que se denomina la herencia cultural (Weinrich 2009) y lingüística (Fought 2006) es también un proceso interrelacional e interactivo donde un individuo o un grupo se apropia de un sentimiento sobre su etnicidad e identidad étnica objetivizando las diferencias no solo socio-culturales, sino también toda una serie de rasgos distintivos: lingüísticos, religiosos, físicos, vestimenta, hábitos y costumbres. Entendemos así la etnicidad como “part of the totality of one’s self-construal made up of those dimensions that express the continuity between one’s construal of past ancestry and one’s future aspirations in relation to ethnicity” (Weinreich 2009: 128).

En el caso de las comunidades inmigrantes, dicha etnicidad e identidad étnica tiene relación y repercute con/en la orientación de los inmigrantes en términos de aceptación o rechazo de los valores culturales de la sociedad de acogida y, por lo tanto, determina las distintas opciones de aculturación a las que se acogerían o se someterían los inmigrantes (Berry 2003). De la misma manera, en nuestro marco teórico, nos alejamos de enfoques que presentan a los grupos étnicos definidos por un ente y repertorio cultural cerrado que solo influye y no interactúa en/con la etnicidad y la identidad étnica de los otros. Al contrario, creemos que en el contexto migratorio se dan procesos de recomposición de la etnicidad a través de ciertos comportamientos, prácticas y dinámicas de cambio. Nos basamos pues en una aproximación de análisis de la identidad y la etnicidad (Weinrich 2009) que representa al individuo y los grupos como agentes activos e implicados en el campo social y en continua interacción, donde la herencia cultural (lingüística, étnica y religiosa) tiene un significado de referencia y relevancia a partir de las interrelaciones que se establecen en el contexto de contacto con el otro (Val y Vinogradova 2010). Fought (2006: 4) señala del mismo modo que “scholars across the disciplines (and I include the linguists here as well) agree that ethnicity is a *socially constructed* category”. La misma autora afirma que no podemos abordar la etnicidad como objeto esencial y estático debido a que es un complejo proceso de construcción y reproducción de identidades dentro de una comunidad en particular, y un proceso entrelazado con factores sociales, históricos, ideológicos y también biográficos. En cuanto a la agentividad en el análisis de la etnicidad, la entendemos aquí como la capacidad que tiene el ser humano para actuar e interactuar y el papel o papeles que desempeña en la construcción y reformulación de su etnicidad. Dicha capacidad de actuar, que está en el centro de cualquier interacción social, puede tener limitaciones sociales, culturales y lingüísticas, pero también puede darse y manifestarse gradual y claramente en las distintas prácticas lingüísticas, discursivas y socioculturales de los individuos y los grupos (Djité 2006).

### 2.3. Datos lingüísticos de análisis y contextualización

A lo largo de tres años que duró la investigación en el marco del proyecto I+D+I mencionado anteriormente, se recogió un corpus basado en varios grupos de discusión con distintos perfiles: trayectoria migratoria, grado de militancia religiosa, nivel de estudios, perfil sociolingüístico y género. No obstante, este artículo analizará los resultados del grupo de discusión II (a partir de ahora GD) que moderé yo, con lo cual será el único objeto de análisis de este artículo. Dicho GD de discusión fue el segundo en realizarse por orden cronológico y su campo de acción es la

formación de la opinión y auto-representación y la representación social a partir de una contextualización, es decir, del tema que se planteó en la discusión (Wodack 2003).

En lo que se refiere al perfil socio-religioso del GD objeto de nuestro análisis, fue compuesto por primo-migrantes marroquíes varones con una trayectoria migratoria de más de diez años en España. Los informantes no tenían un grado de militancia religiosa elevado<sup>3</sup>, pero sí militaban de manera indirecta y parcial a través de sus donaciones para el mantenimiento de alguna mezquita o también por frecuentar distintos espacios donde se reunía la comunidad musulmana y marroquí en Madrid. Espacios donde no solo se llevan a cabo algunas actividades de culto, sino también se desarrollan actividades de enseñanza del árabe y de otra índole.

El número de participantes en el grupo de discusión fue seis. Todos los componentes del grupo tenían un nivel de estudios hasta secundaria máximo. Su edad oscilaba entre 40 y 55 años. En cuanto a su perfil profesional, todos eran trabajadores no cualificados y algunos estaban en paro. Su perfil sociolingüístico era variado: cuatro tenían el árabe marroquí como lengua materna, con lo cual etno-lingüísticamente se considerarían árabes, pero de distintas regiones de Marruecos. Y dos de los seis eran amaziges, es decir, tienen como lengua materna la variedad lingüística rifeña del amazige y se considerarían, así, miembros de ambas comunidades lingüísticas, la amazigófona y la arabófona. No obstante, étnicamente estos dos miembros se considerarían solo amaziges/rifeños y, de hecho, en el transcurso del GD, uno de los participante lo mencionó, pero sin desarrollar una interpretación profunda de lo que supone ser amazige y arabófono. Hay que señalar que gran parte de la población marroquí residente en España procede de la región del Rif, con lo cual, entendemos y creemos que lo marroquí no significa ser única y exclusivamente árabe en términos etno-lingüísticos. La *marroquinidad* es una noción compleja y plural que engloba una diversidad de formas de pertenencia étnica y lingüística, y un repertorio también de identidades lingüísticas, sociales y culturales e incluso religiosas, de género y de clase social.

La lengua usada en el GD fue el árabe marroquí por ser en este caso *lingua franca*. La duración del grupo de discusión fue de una hora y diecisiete minutos. En cuanto al tema de discusión, era “Las relaciones entre el hombre y la mujer en general”. Con lo cual, el contexto que generamos y que creamos al principio a través de la introducción del tema es el que guiaba prácticamente el desarrollo de toda la discusión. No obstante, hay que señalar que, mientras se desarrollaba la discusión, se iban creando nuevas re-contextualizaciones o co-construcciones discursivas por parte de los informantes. Nosotros, no obstante, nos cen-

traremos en el tema de la lengua e identidad etnolingüística en relación con el islam y sus prácticas, puesto que este tema ocupó un lugar central en muchas interacciones.

Por lo que se refiere al contexto socio-religioso de España en el que se podría ubicar este grupo, hay que decir que se caracteriza en cierto modo por una complejidad. Los musulmanes en España están constituidos por una variedad de posiciones religiosas cuyas características continuarán siendo moldeadas y dominadas por las comunidades norteafricanas, especialmente, la marroquí. El tratamiento y la visión general que existe en España tienden a asignar una unidad a las comunidades musulmanas y presentarlas como colectivo que no refleja del todo la homogeneidad. Sin embargo, debemos mencionar que dichas comunidades provienen de países muy diversos, donde predominan las dos ramas del islam (suní, chií) y otros grupos como la bahaií y la ahmadí con tradiciones religiosas, sociales y políticas muy diferentes. También existe una diversidad étnica y lingüística muy visible y presente en la construcción de lo musulmán en cada comunidad, donde la lengua árabe desempeña un papel importante para algunos grupos. Hay que señalar, asimismo, que en el seno de las comunidades musulmanas inmigrantes hay grados de separación entre religión y estado y grados de secularización de la población muy heterogéneos. Pero la comunidad marroquí que practica el islam y se considera ser musulmana, en general, sigue la rama suní, la doctrina ach'ari y con una socialización en el islam sufí a través de las distintas cofradías y órdenes religiosas que están activas tanto en Marruecos como en España. De este modo, conforman, un islam que podríamos decir popular, que comparten también con los colectivos musulmanes subsaharianos, pero que quizás no se da en otras tradiciones doctrinales como la wahabí, por dar un ejemplo.

En cuanto a los vínculos con el país de origen y en base a investigaciones anteriores, podríamos decir que entre la población inmigrante de origen marroquí existe un modelo de desarrollo de redes, actividades, estilos de vida e ideologías que engloba a la vez las sociedades de origen y de destino. Es necesario señalar, además, que las categorizaciones étnicas y lingüísticas pueden influir en el desarrollo de estas redes en función de determinados intereses. No obstante, tal como afirma Álvarez-Mirando (2008: 199), “la mayoría de los inmigrantes venidos de países de mayoría islámica se mantienen vinculados a su religión, a su sociedad de origen y a su comunidad étnica”.

Hay que indicar, finalmente, que en los ejemplos que expondremos, y con el propósito de proteger la identidad de los informantes, usaremos un número para cada uno de los participantes que le identifica en todas las interacciones y en los ejemplos que usaremos en el análisis.

### 3. Lengua árabe e identidad arabo-musulmana entre autenticidad y acomodación

En primer lugar, debemos señalar que la autenticidad en el caso que analizamos es concebida como una combinación de la identidad étnico-lingüística árabe y la musulmanidad. En segundo lugar, una primera lectura del discurso del GD, nos reveló que existe una construcción de la musulmanidad explícita y *auténtica* en todos los componentes de este grupo y que se nota en como predomina una interpretación de todas las prácticas, sean religiosas o no, a partir de un marco religioso musulmán. Del mismo modo, creemos que la autenticidad también se construye a partir de lo que se asigna, lo que se suma a lo que es o podría ser un musulmán, y este ejemplo lo refleja claramente:

(1)

- 2: ولكن بلاتي، بلاتي، الإنسان كابتزوج ويعمل أولادو علاش ز عما؟  
حيث هو كاي... فهمتي... كايبي ديك الجيل ديالو ديال العرق ديال إياه  
5: ايه ضروري  
2: ولكن إلا طلع ما عرفش العربية اتسني خليتي فيه؟ خليتي فيه غير السمية إه  
5: ولا شيء  
2: خليتي فيه  
5: ولا شيء  
2: غير السمية، خليتي فيه غير فلان ولد فلان...  
1: حنا غانشوفو الأخ دابا حنا ما نمشيوش بعيد...  
2: اللغة الأم كايخصها تكون كايخص يتحافظ عليها  
1: يعني هاد الشي ديال العلم دابا ولا ضروري  
5: نفرضو  
1: ماشي غير العربية  
5: نفرضو كاع العلم بصفة عامة، اللغات

#### Traducción

[2: Pero espera, espera. ¿Por qué el ser humano se casa y tiene hijos después?

Porque el ser humano, entiendes, mantiene así esta continuidad en las generaciones y conserva su pertenencia y la de sus padres

5: eso es imprescindible

2: pero si crece sin saber el árabe, ¿has fallado entonces? No tendrás más que un nombre árabe

5: nada

2: es un fallo

5: nada

2: solo tendrá el nombre, o sea, fulano tal hijo de tal

- 1: vamos a ver lo que dice el hermano, no vamos lejos  
 2: la lengua madre hay que conservarla  
 1: yo estoy hablando de lo que exige la ciencia, es imprescindible ahora  
 5: suponemos que  
 1: no solo la lengua árabe  
 5: suponemos que todas las ciencias en general, las lenguas]

Observamos en este ejemplo que la construcción de la identidad tiene relación con la reproducción de un modelo maternal y paternal de origen, donde el lazo afectivo es un argumento principal. El núcleo familiar y parental también es el guardián de la integridad étnico-lingüística árabe, musulmana y cultural. Este modelo que defiende el grupo parte del hecho de cómo adquiriendo la lengua se adquiere la religión y el conocimiento sobre ella. Con lo cual, la identidad, según este ejemplo, es un conjunto de marcadores hereditarios fijos y *auténticos* que se transmiten y que no podrían ser dinámicos y cambiables. La tendencia también del grupo hacía una interpretación religiosa de todos los hechos, crea una *acomodación* de una identidad común que es de base religiosa, pero que navega también entre lo étnico-lingüístico y lo cultural, en concreto entre lo árabe y lo marroquí. Dicha *acomodación* de la identidad se hace desde una asociación de la fe de la comunidad con una identidad etnolingüística, religiosa y cultural, que no es ni local ni nacional, sino propia del país de origen. Por lo tanto, legitimaría de manera indirecta la diferenciación del grupo con respecto al exogrupo mayoritario o la sociedad de acogida en general.

(2)

- 3: ولكن ولكن سمح لي على أي أساس؟ واش على أساس أنها لغة القرآن... ولا على أساس أنها لغة كل شيء لغة القرآن ولغة... ولا اللغة الأم وعلى أساس أنها لغة الأم  
 كايتمكلموا ف نفس الوقت  
 3: يعني فيه كايسهال التواصل مع المحيط اللي عايش فيه لأنه هو مغربي و جا مقيم ف الخارج يعني كايكون... إلا كان على هاد القناعات أنا صراحة يمكن... أما إلا كان على أساس واحد أنها لغة ديال الدين يمشي يتعلمها من أجل الدين فقط... لأنها لغة ديال القرآن هادا منطلق شيء شوية ما تاني... ماشي كافي... بالنسبة لي أنا ماشي كافي... لأن يمكن تكون هي لغة ديال القرآن... مزيانة أنها لغة ديال القرآن ولكن هي لغة كياقي اللغات يعني خصنا نشوفو فيها هاد...  
 5: خاصك ت...  
 3: حنا فعلا القرآن نزل وهادي ولكن ربما كانشوفو لها هاد ربما هاد التفضيل ولكن ماشي هي لغة مميزة عن باقي اللغات،  
 6: إيه لأنها لسان كياقي اللسانيات...  
 5: الألسنة...  
 3: كياقي الألسنة بطبيعة الحال بحال اللي كاتقول أنت لأنه... لذلك خاصنا يتسمى ماشي... تسمى بحال... تم نعطيوها شيء حاجة  
 5: إمتيازات  
 6: نديرومتلا... نديرومتلا... بحال الشينويوكايهضر بالشنوية مع أولادو ف دارو وف كل شيء وفي الزنقة كاتلقاه كايهضر معاه، كايديه إل المدرسة كايقرأ الشينوية السبت و الأحد حتى هما نفس المشكل بحالنا...  
 2: تاني عاود على حساب الدين...  
 6: كايقرأ... ماشي على حساب الدين باش يتعلم اللغة ديالو هو باش كايهضر  
 2: وهو أولا وقبل كل شيء اللغة ديال الأهل...  
 6: وكايهضرو يعني عادي ف الزنقة حنا كاتحشمو وكاتهضرو ف الزنقة وكاتحشمو نهضرو بالعربية

كايخصنا نهضرو بشوية كاتحشمو قدام الناس علاش لغتنا هادي نهضرو بها حزين يعني أنت و أولادك يمكن تهضر بها عادي  
2: أولا اللغة شوف هاديك خاصو يتعلمها لأنه اللغة د إباه و د يماه ماشي ديال إباه و يماه و صافي و دجدو و جداتو و جدو و جداتو...  
4: أصلو...

### *Traducción*

[3: pero perdóname, ¿cuál es el fundamento aquí? Por qué el árabe es la lengua del Corán o porque es la lengua de todo, del Corán y la lengua materna o porque es la lengua de la madre.

Hablan todos a la vez

3: o aprenderla facilita la comunicación en el entorno donde vive porque es marroquí y viene a residir en el extranjero. Si es a partir de estas convicciones puede... pero si es porque la lengua de la religión y que la aprenda solo por la cuestión de la religión y porque es la lengua del Corán, es un argumento insuficiente un poco, para mí es insuficiente. Puede que sea la lengua del Corán, está bien. Pero es una lengua también como el resto de las lenguas y hay que verlo así

5: debes

3: es cierto que el Corán fue revelado y tal y vemos que es algo privilegiado, pero tampoco hay considerarla superior a las demás lenguas.

6: si es una lengua más como el resto de la *lingüística* [un lapsus del informante 3]

5: las lenguas

3: como el resto de las lenguas evidentemente como has dicho tú porque debemos. Creo que no hay que darle....

5: privilegios

6: imaginamos que un chino que habla el chino con sus hijos en casa y en todas partes, en la calle. Habla con él, le lleva a una escuela para aprender chino el sábado y el domingo, también tienen el mismo problema

2: pero depende también de la religión

6: aprenden no por la religión, por aprender su lengua y para hablar

2: antes que nada es la lengua de su pueblo

6: les ves en la calle hablando de manera normal. Nosotros nos da vergüenza hablar en árabe, hablamos despacito y nos da vergüenza hacerlo delante de la gente ¿por qué? Es nuestra lengua, y podemos hablarla libremente, o sea, tú y tu hijo podéis hablarla normal

2: primero ha de aprenderla porque es la lengua de su padre y su madre y no solo eso. Es la lengua de su abuelo y abuela y su abuelo y su abuela y así seguidamente

4: es su origen]

Este ejemplo pone de manifiesto que la identidad desarrolla una función de auto-adscripción y que su construcción mediante la negociación de dicha adscripción es visible en las prácticas lingüísticas de los individuos. Las actividades sociales a nivel micro, en el cual las representaciones sociales de mayor trascendencia como la pertenencia étnica se construyen y se reproducen como se pueden observar en este ejemplo a través de la lengua. Además, se relaciona el rol de la lengua con el hecho de ser árabe y con la identidad étnica. Esta afirmación, indica de manera indirecta que quienes dejan de hablar la lengua renegarían de su identidad y se asimilarían al endogrupo.

Por otro lado, en este ejemplo, la lengua árabe también es asociada únicamente a una identidad musulmana en términos más bien colectivos que individuales, y es construida como una lengua superior debido a la importancia del argumento religioso al que recurren los informantes. Por lo tanto, existe un apego a la lengua y una asociación entre la identidad religiosa y lengua árabe, a pesar de que el informante 3 muestra su desacuerdo total con el argumento religioso para justificar la transmisión, el mantenimiento, la enseñanza del árabe por la comunidad marroquí.

El hecho de que el GD en su mayoría forje una identidad compartida que va más allá de las diferencias que puedan existir dentro de una misma comunidad lingüística árabe y musulmana y entre los propios individuos garantizaría la unidad sociocultural, religiosa y, por lo tanto, un consenso y aprobación colectiva de los procesos y acciones que se construyen y se legitiman en el discurso del grupo.

Esta instrumentalización del árabe para conseguir la unidad y la homogeneidad refuerza la idea de que el GD se construye discursivamente diferente al exogrupo y como endogrupo aislado, donde se recurre a procesos de inclusión y exclusión como estrategias de argumentación. Es decir, los informantes nunca se han situado dentro del grupo dominante o como parte del exogrupo, por lo tanto hay un “nosotros” *vs.* “ellos”, siempre desde fuera. El grupo tampoco hace referencia a ninguna forma de bi-culturalidad o bilingüismo como posible modelo alternativo de integración sociolingüística y cultural. Existe también en el seno del grupo este deseo de ser un modelo ejemplar para demostrar al exogrupo lo que son religiosamente hablando: transmitir conocimiento sobre el islam, prácticas, socialización, tradiciones y costumbres.

En el ejemplo número 2, percibimos también que la cuestión de la transmisión y mantenimiento de la lengua de origen parece preocupar bastante al grupo en cuestión. Al recurrir a la experiencia de la comunidad china y su modelo en el proceso de transmisión y mantenimiento de la lengua, se considera entonces ambas acciones como solución a la no asimilación a través de la visibilidad sociolingüística del árabe en los espacios públicos, considerada dicha visibilidad una prioridad o casi una

exigencia. Entendemos la asimilación tal como la define Mijares Molina (2006: 50-51) como el conjunto de mecanismos a través de los cuales los inmigrantes y sus hijo(s) adopten la lengua dominante de la sociedad de acogida en sus prácticas lingüísticas cotidianas y abandonen las lenguas que se usan en casa generando, de esta forma, procesos de pérdida de la lengua materna o en su caso bi o multilingüismo de pérdida y no de ganancia. Este proceso de asimilación se desarrolla en distintos espacios e instituciones, siendo la escuela una de las más importantes. Por tanto, la visibilidad recolocaría el árabe en el mercado español de los intercambios lingüísticos, y en concreto de Madrid. Por su parte, Moreno Fernández (2009: 144) señala que la presencia y visibilidad de los inmigrantes “viene a reforzar el uso de sus respectivas lenguas de origen, no solamente en la comunicación intragrupal de índole familiar, sino también en algunos ámbitos públicos”.

(3)

- 6: ماكايوسولوش فيهم، ماكايغرفو كيف .. ما فين مشا ولا فين جا. ف الدار كايتركلمو معه بالإسبانية  
1: إه  
6: وما كايتركلموش معه باللغة العربية  
2: ها هذا واحد المشكل كبير عاود  
6: ماكايغرفوهش باللغة العربية، ماكايغرفوهش باللغة العربية. ماكايغرفوهش. ماكايغرفوهش... كاي هنا عندنا  
1: فين تديه تقريه ما شي ماكايغرفوهش  
1: إه  
6: كاي تغلق من لحكمك وتمشي تخلص عليه 15 أورو  
2: وباباه أش كايغعمل دابا؟ ... ياك ماشي دابا مكاين لا خدمة لا والو  
6: ماشي شي حاجة كبيرة في م 30 يعني تمشي تقريه واحد أربعة ديال السوايع ف السيمانة، ماشي مشكل.  
المهم على الأقل الإنسان كيفاش يجمع الكلمات ويعرف يكتبهم ويدير، فهمت كيفاش يقرأ كيفاش يدير  
إلا ما درتش مع هاد المسألة على على رقيتك يوم القيامة إلا ما علمتتش العربية  
2: فعلا فعلا فعلا  
[...]  
2: مع بعضياتهم... هي ساهلة  
1: ساهلة  
2: ساهلة إل الدراري على حساب متلا البيت... العايل كايقرأ في في سميتو في المدرسة... إسبانيولا غادي يتعلم بز ز منو واشل مي يدخل على سة سنين... راه غادي يتعلم... تمنية د السوايع ولا ست د السوايع في النهار راه كافية ماشي... فهمتي ولا... ولكن في الدار خاصك تهضر معاه بالعربية...  
5: مزبان...  
2: يكون متلا فهمتي... تفاهم ما بين المرا وراجل...  
5: الدراري كيهضرو العربية...  
2: العربية... العربية...  
4: كلشي دراري كيهضرو العربية...  
2: hombre من بعد إلا فلنت شي كلمة هادي !! no pasa nada بالحق العربية خاصها تكون..  
4: وكاين الجامع... يبقى يمشي إل الجامع.

### Traducción

[6: no preguntan por ellos y no saben dónde se ha ido y de dónde viene en casa les hablan en español

1: sí

- 6: no aprenden con ellos el árabe  
2: este es un gran problema también  
6: no le enseñan el árabe y no le enseñan con el árabe y no le enseñan. No le llevan., tenemos sitios aquí donde llevarle a que aprenda; no es que no haya  
1: sí  
6: sacrificas de tu parte y pagas 15 euros  
2: ¿y su padre qué hace? Y ahora no hay mucho trabajo ni nada  
6: no es gran cosa 15 euros. En la M30 puedes llevarle unas 4 horas a la semana no es un problema. Lo importante por lo menos que aprenda a unir palabras y escribirlas y hacer... ¿entiendes? Cómo lee y cómo cómo hace esto... si no hace estas cosas tú serás el responsable ante Dios el día del juicio si no le enseñas árabe  
2: efectivamente efectivamente efectivamente. Hay muchos [...]  
2: entre los dos [se refiere al padre y la madre] va a ser fácil  
1: fácil  
2: fácil para los hijos y depende también de la casa. El niño estudia en la escuela española aprenderá por narices el español, incluso si empieza a los 6 años el colegio. Son 8 horas o 6 al día, completamente suficientes para aprender, ¿entiendes? Pero en casa tienes que hablar árabe con él  
5: perfecto  
2: debe haber por ejemplo, ¿entiendes? un entendimiento entre el hombre y la mujer  
5: los niños hablan árabe  
2: el árabe y el árabe  
4: todos los niños hablarán en árabe  
2: ¡hombre! Si se te escapa alguna palabra no pasa nada  
2: pero el árabe debe haber  
4: hay la mezquita, que vaya a la mezquita también]

El discurso del GD en general sobre esta cuestión de religión y lengua tiene claros fundamentos etno-lingüísticos inter-seccionados y asociados a/y con la religión musulmana. La lengua árabe es un potencial no solo lingüístico, sino también religioso acomodado y valorado entre los miembros de la comunidad, tanto en la diáspora como en el país de origen. Es un bien que lo elabora la comunidad arabo-marroquí y se adquiere de un modo activo a través de su práctica transnacional, su transmisión y su enseñanza. Hablar el árabe, siendo una práctica transnacional, es un rasgo y marcador de distinción interpersonal que se exhibe como recurso y capital que garantiza, legitima y argumenta el tipo y el modelo de conocimiento de y sobre la religión y manifiesta también el grado de musulmanidad de cada

individuo. De esta forma, el árabe es un marcador ineludible de identidad. Y siendo lengua de comunicación por excelencia y vernácula entre los hablantes de esta comunidad lingüística, es imposible evitar así que se transmita cualquier conocimiento o información relacionada con sus características socioculturales, religiosas y étnicas.

Si seguimos la noción de herencia lingüística (Fought 2006) y la ideología lingüística de la diferenciación (Irvine y Gal 2000), en el ejemplo número 3, notamos cómo el grupo negocia y legitima su propia identidad en relación con otras lenguas, el español en este caso, y en función de sus relaciones de poder y la estructuración del campo social de la sociedad de acogida. Por lo tanto, para nuestra interpretación es crucial destacar y enfocar la herencia lingüística y la lengua como capital cultural y simbólico (Bourdieu 1999) y como mecanismo a través del cual se produce un posicionamiento del sujeto (Val y Vinogradova 2010). De igual forma, la identidad, en términos de posicionamiento social, es un proceso de negociación dentro y entre la comunidad lingüística en cuestión. En el GD que analizamos, creemos que se proyecta el posicionamiento como forma de resistencia y de lucha contra las relaciones de poder en el campo social. El posicionamiento del sujeto tiene también que ver en este caso con cómo el grupo se sitúa fuera y se diferencia del exogrupo, donde las variables identitarias (etnicidad, religión, nacionalidad, conocimiento cultural, edad y clase social) son factores clave en dicho posicionamiento. Además, el discurso por el mantenimiento y la transmisión de la herencia cultural y lingüística que construye el grupo, en tanto que discurso de la diáspora, manifiesta claramente como se perciben las formas de identidad que trascienden las fronteras nacionales (Dwyer 2000). La exposición de este tipo de argumentos en el seno del grupo sería una forma clara de resistencia lingüística hacia la estratificación de las lenguas en un contexto migratorio y, que según Gerzenstein (2015: 129), “constituye una de las estrategias que se despliegan para compensar las presiones de la lengua de la sociedad hegemónica y asegurar la funcionalidad de la lengua dominada o minoritaria”. Y el ejemplo número 4 también lo manifiesta claramente.

(4)

- 2: باش غادي يعرف الراجل نتينا مثلا الرّحم دبالو يالاه كابين اللّي ما يعرفش أشني عامو آجي أبا قل لي عمك أشنو مسمي عمك وعمتك و تاتاناتا... وكابن عاود اللّي ممكن... لأن علاش لأنه عارف العربية وكل عام كاتديه إل المغرب، وزيارة الرحم كدا كايحتاجك مع مجتمع آخر...
- 6: كايعرف يعرف البلايك كا يعرف بقرا يعرف يكتب العربية وكل شي
- 2: لفرض متي أنتينا إلا متي أنتينا وعندك نتاعك في المغرب كيف غادي يتصرف في نتاعك؟ يمشيو يضحكو عليه ويجريو عليه... ويجي إل عندي إل هنا عاود
- [...]
- 3: أنا ما قلنتش ليك ما يتعلمش اللغة العربية... على أساس أي شيء يتعلمها...
- 2: شوف هاديك اللغة ديماد. و اللغة دبال الدين إه اللغة دبال الدين. ربي يوم القيامة.. ربي غادي يسألك عليه.

### *Traducción*

- [2: ¿Cómo una persona conocerá a los suyos? Dime. Hay quienes no conocen al tío, y preguntan al padre: oye papa, cómo se llama mi tío y mi tía. ¿Y fulanito y menganito? Hay también quién... porque sabe árabe y cada año le llevas a Marruecos y visita a la familia y entra en contacto con la sociedad
- 6: sabe, sabe leer los carteles, sabe leer y escribir árabe y todo
- 2: suponemos que falleces y cuando te mueras y dejas alguna herencia en Marruecos ¿cómo va gestionarla? Se va allí y le engañaran y le darán una patada y vuelve aquí otra vez
- [...]
- 3: yo no te he dicho que no aprendiera árabe, solo quería saber cuál es el argumento base
- 2: mira, esta lengua es siempre,... la lengua de la religión, es verdad la lengua de la religión. El día del juicio Dios te preguntará por ello]

La lengua árabe es percibida en este ejemplo como un elemento apropiado para la construcción y visualización de la identidad tanto religiosa como étnica y, por tanto, ha de ser preservada por la familia, los miembros de la comunidad lingüística y por otras instituciones donde se enseña. Es un capital que condiciona unas formas de pertenencia compartidas y una memoria colectiva entre los miembros de esta comunidad étnico-lingüística/religiosa, que es homogénea frente a la comunidad dominante. Por lo tanto, le garantizaría la no asimilación y la pérdida de la herencia lingüística y el capital cultural.

Este ejemplo saca a la luz y plantea una cuestión importante en la construcción de la etnicidad de los grupos minoritarios; a saber, la asimilación frente a “el orgullo étnico”. Las ideologías culturales a menudo enfrentan estos dos conceptos, donde la idea difundida más o menos en el sentido común es que uno es “de nosotros” o “de ellos”. Pero la lengua es a menudo vista como un indicador clave en la posición del individuo con respecto a esta dicotomía. El ejemplo número 4 revela que el uso de la lengua en este caso resulta crucial en reforzar esta asociación simbólica que existe entre árabe en términos lingüísticos y la arabidad como etnicidad y marcador de una identidad individual y grupal transnacional con la que se identifica el grupo. Además, la identificación con el grupo de pertenencia y las actitudes positivas hacia la lengua son factores importantes en los procesos de mantenimiento, aprendizaje de la lengua y su posterior vitalidad etnolingüística.

(5)

- 2: المُرّا اسبانيولا مع الرّاجل، ولأ فرانسويا ولأ هادي... العواول كايطلعو ممكنين أصاحبي، ما كايعرفش حتى أحمد الله. وهادي مصيبة باش الكحلة، ما كايعرفش حتى... تهضر معاه بالعربية... كايمشي حتى إل المغرب كايصدق مهوكل. ما يعرف حتى يتصرف، كايضحكو عليه غير ف الشّارع ويسرقوه وما يعرفش...
- 5: كايّن اللّي تلقاه جاهل... كايّن اللّي تلقاه إياه جاهل
- 6: كايبقا فيّا الحال أنا فيّا واحد الحاجة...
- 2: وأنا اللّي كايبقى فيّا الحال أنا هو العايل هاداك منين غادي... إلا فاتت ديك الفرصة ديال عام ديال عام حتى إل سبع سنين وما يعرفش يتناقش معاك ولو بالذّارجة وما قلناش حتى بالّلغة الفصحى. بإمكان ديالك تعلمو الحروف واللّغة الفصحى إلا كنت عندك الإجتهدا متلا والصّبر وكذا فهمتي ولا لا؟ ولكن إلا فاتت ما بين عام سبع سنين وغير كب على راسك الما...
- 6: أنا كانشوف... دابا
- 2: ما عندك ما تعلمو العربية ما عندك ما تعلمو هاديك السّاعة.
- 6: كاندي... أنا كانشوفهم دابا اسبانيول نيت كايديو أولادهم إل 30 M كايقراو العربية. أنا الأولاد ديالي نهار الأحد ديالي كانديهم وانشوفهم كيبقي فيّا الحال كانشوف هاهما تانعرفهم أنا أصدقاء ديالولي عندهم من أش زعما ويمشييو يقدرو يدخلو أولادهم المدرسة M30 يقرأو إلالعربية. ما كايّنش. وكايّن تاني نصرانية وجدها إياها كيدي ولد لهم ولد صغير
- 2: هادو اسبانيول؟
- 6: هادو اسبانيول وأهمهم مسلمة، فهمتي؟ يعني هو إياه نصراني ما داخلش ف الإسلام وكايدي إل الولد يقرأ العربية.
- 2: هادوك مساكّن تجبرهم قلبهم كيتقطعو من العربية
- 6: كايّنة ايكواتوريانوس ايكواتوريانوس
- 5: كايّن لي كايقراها باش يحمل الوضائف...
- 6: ايكواتوريانوس بالحق هاديك دخلت إل الإسلام كاندي أولادها يقرأو
- 5: سمح لي راه كايّن اللّي كايقراوها من أجل الوضائف
- 6: إيّه ممكن
- 5: يقدر يكونو موصفين في المستقبل، يخدم ف الديبلوماسية يخدم كدا... يحتاج هاد اللّغة
- 6: المهم، المهم...
- 5: وعلاش كايقريو الفرنسي، العربي، سبانيولية و لنكلي.

### Traducción

- [2: la mujer española casada con un hombre (marroquí) o una francesa o tal... sus hijos-amigo- no se enteran de nada y no saben ni siquiera decir al hamdu li allah (gracias a Dios), es una pena. No sabe ni siquiera.... y si le hablas en árabe... Cuando van a Marruecos no se enteran de nada, no sabe cómo actuar y se ríen de él en la calle, y le pueden robar y no se entera
- 5: hay personas que no se dan cuenta de lo importante que es, su padre no es consciente de ello
- 6: lo que me sienta mal es que
- 2: a mí también lo que me da pena es que el niño, este niño si pierde esta ocasión desde el primer año hasta el séptimo y no sabrá hablar contigo en *dariya* (árabe marroquí) y no hablamos del fusha [*árabe estándar*] eh. Puedes enseñarle las letras y el fusha si te esfuerzas y tienes paciencia por ejemplo y tal, ¡no! Si llega a los 7 años y no hayas hecho con él esto, ya no puedes recuperar nada
- 6: lo que veo ahora
- 2: ya no puedes enseñarle árabe y no puedes enseñarle nada

- 6: yo llevo a mis hijos a que aprendan árabe, y veo a españoles ahora que llevan a sus hijos a M30. El domingo llevo a mis hijos y les veo y me sienta mal porque conozco a amigos míos, y tienen medios para poder meter a sus hijos en una escuela y aprender árabe en M30. Pero nada. Pero hay uno cristiano, un abuelo, el padre de esta mujer que lleva a su pequeño nieto
- 2: ¿son españoles?
- 6: son españoles, pero la madre es musulmana y el padre cristiano y no está convertido al islam y lleva a su hijo a aprender árabe
- 2: estos pobres quieren mucho al árabe
- 6: hay ecuatorianos ecuatorianos
- 5: hay quien aprende árabe para conseguir también un trabajo
- 6: una ecuatoriana, pero convertida al islam y lleva a sus hijos a aprender
- 5: es que hay quien la aprende por motivos profesionales
- 6: sí, puede ser
- 5: puede que sean funcionarios en el futuro, que trabajen de diplomáticos o tal, necesita esta lengua]

Llama bastante la atención en este ejemplo como los no árabes que llevan a sus hijos a aprender árabe son conversos/musulmanes. El hecho de sacar a la luz estos casos confirma la tendencia discursiva que existe en el grupo que consiste en la asociación entre lengua árabe e islam, por un lado, y arabidad y ser musulmán por otro lado.

En este ejemplo, el árabe es también una fuente de recursos multi-lingües convertida en capital económico donde según Moreno-Fernández (2009: 144) “las relaciones intersubjetivas y la distribución de funciones sociales dentro de la comunidad (división del trabajo social) hacen que las lenguas implicadas distribuyan también sus funciones sociolingüísticas y sus posibilidades comunicativas”. En este caso, el árabe es un producto y resultado de una articulación entre procesos migratorios, el cambio social y lingüístico y nuevos procesos económicos de la comunidad en cuestión (marroquí y árabe). El valor que el grupo concede a su lengua en tanto que capital económico plantea cuestiones importantes entorno a los debates actuales sobre la naturaleza del mercado lingüístico en un contexto de modernidad tardía o post-modernidad, particularmente en relación con la decreciente y delimitada capacidad del Estado-nación para controlar la diversidad lingüística e identitaria en espacios locales en un contexto de globalización y movilidad de los recursos (Heller 2011; Márquez Reiter y Martín Rojo 2015). Además, si la globalización se entiende como una dinámica de movimiento y circulación de recursos materiales y simbólicos en la que la noción espacio-temporal tiende a desaparecer (Giddens 1991), el flujo

continuo de recursos humanos, ideológicos, de capital y tecnológicos son uno de los principales desafíos a la noción moderna del Estado-nación. De este modo, independientemente de que haya un mercado lingüístico español y madrileño relativamente unificado que coincida con una determinada estructuración sociopolítica y socio-identitaria del Estado-nación y se configure un campo lingüístico jerárquico, es decir, que haya lenguas hegemónicas y con más valor que otras y *dialectos* con menos valor, y practicas lingüísticas que pueden emplearse en algunos ámbitos, pero ausentes en otros (Bourdieu 1991), existe simultáneamente una valoración positiva –por parte del grupo– de sus lenguas siendo recursos capitalizados en dicho campo como espacio multilingüe de contacto y también de competitividad.

Lo que parece ser especialmente significativo es que, en los ejemplos que analizamos, la valoración del grupo hacia sus lenguas y la lógica del mercado que elabora el mismo grupo se reproducen a través de dos mecanismos diferentes: la del país de acogida, donde el árabe es un recurso lingüístico con valor que compite con otras lenguas locales y es demandado por otras comunidades no árabes y musulmanas para su aprendizaje, y la del país de origen, donde evidentemente el árabe ocupa un lugar muy significativo. Lo cierto también es que la concretización de estas valoraciones que da el grupo al árabe en la diáspora depende del nivel de acceso en el mercado del que dispone la comunidad lingüística arabo-marroquí en este caso y sus hablantes. Un mercado, no olvidemos, que se caracteriza por una estatificación sociolingüística y una segregación cultural.

## 4. Conclusiones

En este artículo hemos analizado la construcción y negociación de la identidad etnolingüística árabe en un grupo de primo-migrantes marroquíes y cómo ambos procesos están estrechamente asociados a la identidad musulmana del grupo. Del mismo modo, hemos visto cómo el grupo construye diferentes tipos de identificaciones que manifiestan una complejidad en el proceso de articulación de diferentes bienes simbólicos y capitales que componen lo que es la herencia.

A través de los ejemplos que hemos expuesto, hemos percibido, en primer lugar, que la cuestión de religión e inmigración es esencial en la configuración de un modelo de relaciones, por un lado, y de identidad, por otro lado. En segundo lugar, hemos notado que la construcción de las identidades tanto etnolingüística como religiosa está relacionada con las ideologías lingüísticas en las que se basa el grupo para legitimar sus representaciones sociales. Ello se manifiesta en las ideas ampliamente

compartidas entre el grupo sobre cómo la práctica y el uso de la lengua árabe define quiénes son los informantes, que les distingue del exogrupo y las formas concretas de construcción de su identidad étnica, lingüística y religiosa. De este modo, las prácticas lingüísticas en árabe son incrustadas en el islam. El hecho del que el GD resalte rasgos idiosincrásicos (religión, lengua, etnicidad e identidad), estos le van a diferenciar del exogrupo, lo cual reforzaría y daría más visibilidad discursiva y social a la diversidad étnica, lingüística y religiosa que aporta su presencia en la sociedad. Por otra parte, la ideología lingüística que legitima las representaciones socio-discursivas que construye el grupo sobre su etnicidad y religiosidad, en los ejemplos que hemos expuesto, se basa en un sistema de creencias sobre las lenguas y sus relaciones, con una carga de intereses lingüísticos-comunicativos, socio-religiosos y económicos. La adscripción a las ideologías lingüísticas se podría vincular aquí de manera directa con el estatus del árabe como lengua minoritaria y *no hegemónica* y de sus hablantes en la sociedad de acogida y en el mercado de los bienes simbólicos y materiales. Del mismo modo, las ideologías lingüísticas presentes en el discurso del grupo se ubicarían dentro de un sistema de resistencia a la asimilación, pero también de defensa del mantenimiento y transmisión de la lengua de origen. La resistencia se podría interpretar en este caso en términos de negación a la asimilación socio-cultural y lingüística manifestada: i) en la defensa de la idea del uso cotidiano del árabe dentro y fuera de la comunidad; ii) la promoción de la diferenciación étnica e identitaria; iii) la enseñanza del árabe así como su valor simbólico y material en el mercado, y iv) la defensa del matrimonio del mismo origen. Son todas, en cierto modo concepciones conscientes sobre el papel que desempeña la lengua árabe y sus hablantes en la sociedad y su capitalización en términos de socialización, religiosos, económicos y simbólicos.

Hemos percibido también cómo el árabe funciona como un factor clave en los procesos de diferenciación e identificación que construye el GD, ya que el árabe en sí incluye o excluye a una persona de ciertas categorizaciones étnicas. Del mismo modo, el árabe es un ingrediente relevante en cómo la comunidad co-construye su identidad y cómo especialmente dispone de un poder para transformar su etnicidad. Y tal como señala Bucholtz (1995: 355) “the ideological link between language and ethnicity is so potent that the use of linguistic practices associated with a given ethnic group may be sufficient for an individual to pass as a group member”.

En tercer lugar, el análisis que hemos llevado a cabo también desvela que la identidad musulmana de la diáspora, en este grupo en concreto, está articulada entre ser árabe y ser musulmán, donde se integra la dimensión etnolingüística en dicha articulación. En este sentido, en los

ejemplos que hemos presentado, no hemos encontrado una integración de lo *español* como construcción social de una etnicidad e identidad con el ser musulmán. Creemos, así, que la construcción de la identidad arabo-marroquí se hace de manera separada de los significados locales, donde los elementos de una identidad española a partir del grupo de discusión –sea lingüísticos, sociales, culturales y, por supuesto, religiosos– no formarían parte de lo musulmán y son incompatibles, por lo menos, discursivamente.

En cuarto lugar, la instrumentalización y capitalización del árabe para la construcción de la identidad del GD habría que interpretarla también en términos de procesos de vitalidad etnolingüística e identitaria de una comunidad minoritaria que vive en la diáspora y que está implicada en unas relaciones de poder a nivel local, regional y nacional, manifestadas a través del modelo lingüístico, identitario socio-cultural hegemónico de gestión que se impone desde el estado central o regional, en este caso Madrid. Se podría considerar que la inclusión, visibilidad y recolocación de una lengua minoritaria en el mercado –el árabe en este caso– garantizaría esta vitalidad etnolingüística de la comunidad arabo-marroquí. Aunque también podría interpretarse como una alternativa al modelo institucional de gestión de la diversidad que se fomenta desde las instituciones oficiales, por lo menos en los espacios donde se usa el árabe y se visibiliza junto al español. (ver Martín Rojo, Alcalá Recuerda y Mijares Molina *et al.* 2003 y Moustauoui 2013). La vitalidad etnolingüística también se manifiesta, tal como hemos percibido, en el deseo del grupo de mantener y preservar su repertorio lingüístico árabe, sea el estándar o el marroquí. Ello nos revela que hay múltiples variedades lingüísticas disponibles para la indexación de la identidad étnica y otro tipo de identidades. En el sentido común, la visión sobre el árabe de las comunidades lingüísticas áraboparlantes es a menudo simplista y reducida a la variedad dominante fusha o árabe moderno estándar. No obstante, el hecho de que el grupo resalte la importancia de una variedad local o regional –el árabe marroquí en este caso–, revela que la presencia de múltiples variedades lingüísticas manifiesta indirectamente un repertorio de identidades que tales comunidades requieren para la construcción y legitimación de su vitalidad etnolingüística en la diáspora. Llama la atención también cómo el grupo, siendo marroquí, construye una identidad únicamente árabe y asocia lo musulmán con lo árabe, excluyendo todo el componente amazige en esta construcción étnico-lingüística y religiosa de lo marroquí en este caso, a pesar de que dos de los informantes son rifeños y amazigófonos. Esto refleja claramente que las ideologías lingüísticas del GD; sean las que justifican políticas lingüísticas de arabización o las que exaltan la arabidad en su dimen-

sión etno-sociológica y cultural se apoyan y refuerzan en el argumento religioso, Además, consideramos que dichas ideologías también son transnacionales.

Finalmente, podríamos concluir que el grupo que analizamos está formado por migrantes que construyen y acomodan sus identidades diaspóricas sobre la base de lo que ellos perciben a sí mismos con el propósito de reforzar una memoria, identidad e historia común en relación con el lugar de origen y los rasgos religiosos, lingüísticos y culturales asociados con ellos. Del mismo modo, la identidad árabo-marroquí y musulmana que se capitaliza en la diáspora se basa en la homogeneización de la diferencia, y en el contexto del GD, subyacen concepciones diversas:

- a) la lengua árabe es diaspórica;
- b) la lengua árabe hace de puente a pesar de que los informantes son de diferentes regiones de Marruecos, con diversos rasgos étnico-lingüísticos, socioculturales y de realización de prácticas lingüísticas en árabe. Aun así, el grupo construye una comunidad diaspórica imaginada con un conjunto de prácticas religiosas y convenciones, supuestamente compartidas entre marroquíes de diferentes zonas y árabes de diferentes regiones;
- c) se crea una compleja historia con tradiciones que se producen y se reproducen, en definitiva, se imagina y se legitima la existencia de esa comunidad lingüística árabo-marroquí y, por supuesto, musulmana en su condición de inmigrante y diaspórica con una identidad colectiva y común.

Adil Moustaoui Srhir  
Departamento de Estudios Árabes e Islámicos  
Facultad de Filología  
Universidad Complutense de Madrid  
28040 – Madrid – España  
adil.moustaoui@pdi.ucm.es

Recepción: 23/12/2015; Aceptación: 29/03/2016

## Notas

<sup>1</sup> Este artículo es resultado de mi participación en el proyecto I+D+I *Cultura, género y poder: El islam en la diáspora* (2011-2014) de la Universidad Autónoma de Madrid, Referencia FEM2011-27161, y cuya investigadora principal es la Dra. Ángeles Ramírez Fernández. Los datos que se analizan forman parte de un corpus recogido a través de la técnica del Grupo de Discusión en el que participaron 25 informantes; mujeres y varones. Agradezco a todas las investigadoras que habían participado en el proyecto sus comentarios y sugerencias, especialmente a Livia Jiménez Sedano por su lectura comentada de una primera versión de este artículo, y que sin lugar a duda ayudaron a mejorar su calidad.

- <sup>2</sup> Concebimos la diáspora como una construcción social de grupos minoritarios étnicos de origen extranjero, o más bien una colectividad transnacional des-territorializada y con una identidad común, que residen y actúan en países de acogida, pero que mantienen al mismo tiempo un vínculo sentimental y/o material con su lugar de origen, sea este real o imaginado.
- <sup>3</sup> La militancia religiosa la entendemos en este artículo como todas las actividades de participación social, política, cultural, educativa, asociativa y económica –enmarcada o no dentro de cierta ideología y con un grado de compromiso–, realizada por individuos o grupos y que a través de las cuales se pretende crear las condiciones adecuadas para el desarrollo de las buenas prácticas del islam, promocionando, legitimando y defendiendo a la vez su presencia y su visibilidad en distintos espacios, especialmente en el espacio público.

## Referencias bibliográficas

- Agha, Asif. 2007. *Language and social relations*. New York: Cambridge University Press.
- Alsayyad, Nezar y Manuel Castells. 2003. *¿Europa musulmana o Euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Álvarez-Miranda, Berta. 2008. “Las identidades nacionales y transnacionales de los inmigrantes musulmanes en Europa”. *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, 80. 133-149.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large: central dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Bailey, Benjamin. 2000. “Language and negotiation of ethnic/racial identity among Dominican Americans”. *Language in Society*, 29. 555-582.
- Berblund, Jenny. 2013. “Islamic identity and its role in the lives of young Swedish Muslims”. *Contemporary Islam*, 7. 207-227.
- Berry, John. 2003. “Conceptual approaches to acculturation”. En *Acculturation: Advances in theory, measurement and applied research*, Kevin Chun, Pamela Balls Organista y Gerardo Martin (eds.), 17-37. Washington D. C.: American Psychology Assoc.
- Bhatia, Sunil y Anjali Ram. 2009. “Theorizing identity in transnational and diaspora cultures: A critical approach to acculturation”. *International Journal of Intercultural Relations*, 33. 140-149.
- Bourdieu, Pierre. 1991. “The production and reproduction of legitimate language”. En *Language and symbolic power*, John Thompson (ed.), 43-65. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Language and symbolic power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers. 2005. “The “diaspora” diaspora”. *Ethnic and Racial Studies*, 28:1. 1-19.
- Bucholtz, Mary. 1999. “Why be normal?: language and identity practices in a common of nerd girls”. *Language in Society*, 28: 203-223.
- Castien, Juan Ignacio. 2009. “Migraciones internacionales y nuevas identidades sociales”. *Gaceta sindical*, 12. 193-2013.
- Chilton, Paul. 2004. *Analysing Political Discourse: Theory and Practice*. London: Routledge.
- Clifford, James. 1994. “Diasporas”. *Cultural Anthropology*, 9:3. 302-38.
- Cohen, Ronald. 1978. “Ethnicity: problem and focus in anthropology”. *Annual Review of Anthropology*, 7: 379-403.
- Crystal, David. 1966. “Language and religion”. En *Twentieth century Catholicism*, Lancelot Sheppard (eds.), 11-28. New York: Hawthorn Books.
- Darquennes, Jeroen y Wim Vandenbussche. 2011. “Language and Religion as a sociolinguistic field of study: some introductory notes”. *Sociolinguistica. Special issue Language and Religion*, 25. 1-11.
- De Fina, Anna, Deborah Schiffrin y Michael Bamberg (eds.). 2006. *Discourse and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1980. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.
- Djité, Paulin. 2006. "Shifts in linguistic identities in a global world". *Language Problems and Language Planning*, 30:1. 1-20.
- Dwyer, Claire. 2000. "Negotiating diasporic identities-Young British south Asian Muslim women". *Women's Studies International Forum*, 23:4. 475-486.
- Edwards, John. 2010. *Minority Languages and Group Identities. Cases and Categories*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Eickelmen, Dale y James Piscatori. 1990. "Social theory in the study of Muslims societies". En *Muslims travelers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Dale Eickelmen y James Piscatori (eds.), 3-25. London: Routledge.
- Fadil, Nadia. 2012. "Les pratiques religieuses publiques-Remise en question ou articulation d'une nouvelle sphère publique". En *Islam Belge au Pluriel*, Brigitte Maréchal y Farida El Asri (eds.), 221-240. Louvaine la Neuve : Presses Universitaires de Louvaine la Neuve.
- Ferguson, Charles. 1982. "Religious factors in language spread". En *Language problems of developing nations*, Joshua Fishman, Charles Ferguson y Jyotindra Das Gupta (eds.), 253-265. New York: Wiley.
- Fishman, Joshua, Vladimir C. Nahirny, John E. Hofman y Robert G. Hayden. 1966. *Language loyalty in the United States. The maintenance and perpetuation of non-English mother tongues by American ethnic and religious groups*. The Hague: Mouton.
- Irvine, Judith y Susane Gal. S. 2000. "Language ideology and linguistic differentiation". En *Regimes of Language*, Paul Kroskrity (ed.), 35-83. Santa Fe: School of American Research Press.
- Messineo, Cristina y Ana Carolina Hecht. (eds.). 2015. *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas. Estudio sobre la diversidad (socio) lingüística de la Argentina y países limítrofes*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gerzenstein, Ana. 2015. "El contacto maká-español: un caso de resistencia etnolingüística". En *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas. Estudio sobre la diversidad (socio) lingüística de la Argentina y países limítrofes*, Cristina Messineo y Ana Carolina Hecht (eds.), 127-138. Buenos Aires: Eudeba.
- Gómez García, Luz. 2009. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Haarman, Harald. 1995. "Europeanness, European identity and the role of language-Giving profile to an anthropological infrastructure". En *Europäische Identität und Sprachenvielfalt*, Harald Haarman (eds.), 1-55. Tübingen: Niemeyer.
- Haugen, Einar. 1953. *The Norwegian language in America: A study in bilingual behavior*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Heller, Monica. 2003. "Globalization, the new economy and the commodification of language and identity". *Journal of Sociolinguistics*, 7:4. 473-492.
- Heller, Monica. 2011. *Paths to post-nationalism: A critical ethnography of language and identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaspal, Rusi y Marco Cinnirella. 2010. "Media representations of British Muslims and hybridized threats to identity". *Contemporary Islam*, 4. 289-310.
- Jaspal, Rusi y Adrian Coyle. 2009. "Language and perceptions of identity". *Psychology and Society*, 2:2.150-167.
- Jiménez Sedano, Livia. 2011. *Los niños y niñas como creadores de estilos locales de etnicidad. Una etnografía en la comparación de dos contextos*. Tesis Doctoral inédita.
- Ibáñez, Jesús. 1990. "Cómo se realiza una investigación mediante grupos de discusión". En *El análisis de la realidad social*, Manuel García Ferrando, Jesús Ibáñez y Francisco Alvira (eds.), 569-581, Madrid: Alianza.
- Kahani-Hopkins, Vared y Nick Hopkins. 2002. "'Representing' British Muslims: the strategy dimensions to identity construction". *Ethnic and Racial Studies*, 25:2. 288-309.

- Lacomba Vázquez, Joan. 2002. *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Mandaville, Peter. 2001. *Transnational Muslim politics: Reimagining the umma*. New York: Routledge.
- Márquez Reiter, Rosina y Luisa Martín Rojo (eds.). 2015. *A sociolinguistics of Diaspora. Latino Practices, Identities, and Ideologies*. London / New York: Routledge.
- Martín Rojo, Luisa, Esther Alcalá Recuerda, Aitana Garí Pérez, Laura Mijares Molina, Inmaculada Sierra Rodrigo y M<sup>a</sup> Ángeles Rodríguez. 2003. *¿Asimilar o integrar? Dilemas ante el multilingüismo en las aulas*. Madrid: CIDE. Ministerio de Educación.
- Mijares Molina, Laura. 2006. *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*. Madrid: Ediciones de Oriente y del Mediterráneo.
- Moreno Fernández, Francisco. 2009. "Integración sociolingüística en contextos de inmigración: marco epistemológico para su estudio en España". *Lengua y migración / Language and Migration*, 1:1. 121-156.
- Moustaoui Srhir, Adil. 2013. "Nueva economía y dinámicas de cambio sociolingüístico en el paisaje lingüístico de Madrid: el caso del árabe". *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 1:21-XI. 89-108.
- Omoniyi, Tope y Joshua Fishman (eds.). 2006. *Explorations in the sociology of language and religion*. Amsterdam: John Benjamins.
- Pavlenko, Aneta y Adrian Blackledge. 2004. *Negotiation of identities in multilingual contexts*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Ramírez Fernández, Ángeles. 2011. *La trampa del velo*. Madrid: Catarata.
- Saint-Blancat, Chantal. 2002. "Islam in Diaspora: between reterritorialization and extraterritoriality". *International Journal of Urban and Regional Research*, 26:1. 138-151.
- Samarin, William. 1976. *Language in religious practice*. Rowley: Newbury House.
- Sheffer, Gabriel. 1986. "A new field of study: modern diasporas in international politics". En *Modern diasporas in international politics*, Gabriel Sheffer (ed.), 1-15. London: Croom Helm.
- Spielhaud, Riem. 2010. "Media making Muslims: the construction of a Muslim community in Germany through media debate". *Contemporary Islam*, 4. 11-27.
- Spolsky, Bernard. 2004. *Language policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spolsky, Bernard. 2009. *Language management*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, William. 1968. "A sociolinguistic typology for describing national multilingualism" En *Readings of the sociology of language*, Joshua Fishman (ed.), 531-545. The Hague: Mouton and Grouter.
- Suleiman, Yasser. 2003. *Arabic Language and National Identity*. Washington D. C.: Georgetown University Press.
- Télez Delegado, Virtudes. 2011. *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes transitando entre la ciudadanía y la "musulmanidad"*. Tesis doctoral inédita.
- Ung Loh, Jennifer. 2014. "Narrating identity: the employment of mythological and literary narratives in identity formation among the Hijras of India". *Religion and Gender*, 4:1. 1. 21-39.
- Zahra Sands, Kristin. 2010. "Muslims, identity and multimodal communication on the internet". *Contemporary Islam*, 4. 139-155.
- Val, Adriana y Polina Vinogradova. 2010. "What is the identity of a heritage language speaker?". *Heritage Briefs*. Washington. D. C.: Center for Applied Linguistics.
- Van Dijk, Teun. 1999. *Discurso. Una aproximación multidisciplinar*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, Teun. 2003. "La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad". En *Métodos del análisis crítico del discurso*, Ruth Wodak y Michael Meyer (eds.), 143-176. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, Teun. 2012. *Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo*. Barcelona: Gedisa.
- Van Noppen, Jean Pierre. 2006. "From theolinguistics to critical theolinguistics: the case for communicative probity". *ARC: The Journal of Faculty of Religious Studies*, 34. 47-65.

- Vertovec, Steven. 2001. "Transnationalism and identity". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27:4. 573-582.
- Vertovec, Steven. 2004. "Trends and impacts of migrant transnationalism". *Working Paper*, 3. Centre on Migration, Policy and Society: University of Oxford
- Vertovec, Steven. 2009. *Transnationalism*. London / New York: Routledge
- Weinrich, Peter. 2009. "'Enculturation', not 'acculturation': Conceptualizing and assessing identity processes in migrant communities". *International Journal of Intercultural Relations*, 33. 124-139.
- Williams, Glyn. 1992. *Sociolinguistics. A sociological critique*. London: Routledge.
- Wodak, Ruth. 2003. "De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD)" En *Métodos del análisis crítico del discurso*, Ruth Wodak y Michael Meyer (eds.), 17-31. Barcelona: Gedisa.
- Wodak, Ruth, Gerard Delanty y Paul Jones (eds.). 2011. *Migration, identity and belonging*. Liverpool: Liverpool University Press.