

AMOR, SEXO, MATRIMONIO. OPINIONES Y PRÁCTICAS DE JÓVENES DE ORIGEN MARROQUÍ EN LA SOCIEDAD VASCA

*LOVE, SEX, MARRIAGE: OPINIONS AND PRACTICES OF YOUNG PEOPLE OF MOROCCAN
ORIGIN IN BASQUE SOCIETY*

Ane Urizar; Amelia Barquín

**Mondragon Unibertsitatea; aurizar@mondragon.edu;
abarquin@mondragon.edu**

Historia editorial

Recibido: 12-12-2023
Aceptado: 30-05-2025
Publicado: 30-06-2025

Palabras clave

Immigración; Jóvenes; Amor;
Sexualidad; Islam

Resumen

En este trabajo analizamos las opiniones y prácticas en el terreno del amor, el sexo y el matrimonio de un grupo de chicas y chicos de origen marroquí que se definen como musulmanes en la sociedad vasca. Utilizamos una metodología cualitativa, basada en el análisis de contenido de entrevistas y grupos de discusión. Los resultados muestran esas prácticas y opiniones, así como las prescripciones y restricciones que experimentan estos chicos y chicas en su entorno, y que son más exigentes con estas últimas. Asimismo, muestran cómo perciben esas limitaciones, y también sus estrategias para afrontarlas en el cruce entre valores de distinta procedencia, mientras viven continuidades y rupturas, entre tradición y cambio.

Abstract

Keywords

Immigration; Youth; Love;
Sexuality; Islam

In this paper, we analyze the opinions and practices in the fields of love, sex, and marriage of a group of girls and boys of Moroccan origin who define themselves as Muslims in Basque society. We used a qualitative methodology based on content analysis of interviews and focus groups. The results highlight both their practices and views, as well as the social prescriptions and restrictions they experience in their environment, which are more demanding for young women. They also reveal how these young people perceive such limitations and the strategies they employ to navigate them at the intersection of different value systems, as they experience both continuities and ruptures between tradition and change.

Urizar, Ane, & Barquín, Amelia. (2025). Amor, sexo, matrimonio. Opiniones y prácticas de jóvenes de origen marroquí en la sociedad vasca. *Athenea Digital*, 25(2), e3604. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.3604>

Introducción

Según datos de Ikuspegi-Observatorio Vasco de la Inmigración (2025), en la Comunidad autónoma del País Vasco (en adelante CAPV), el país de origen más relevante en el año 2024 es Colombia, que aporta un 13,5 % del total de la población de origen extranjero, seguido de Marruecos, 11,4 %.

En el caso de la juventud, según los datos facilitados por el Instituto Vasco de Estadística (EUSTAT, comunicación personal, 3 de mayo de 2025), las y los jóvenes de origen marroquí residentes en la CAPV de entre 13-19 años son 4.023, de un total de 158.063. Los movimientos migratorios de las últimas décadas han dado lugar, por tanto, a una generación de adolescentes de origen marroquí —tanto procedentes de Marruecos como nacidos y nacidas en la CAPV—.

Resulta de interés realizar estudios que indaguen en las formas de vinculación afectiva y relacional entre los y las jóvenes de origen marroquí, ya que, como señala Salam Adibi Sibai (2014), no son un reflejo exacto de la cultura de sus familias ni de la sociedad musulmana de origen, sino que son agentes activos en la creación de nuevas formas de relación y de pertenencia cultural (Cala y Soriano-Ayala, 2023), aunque, como apuntan diferentes estudios (Aparicio et al., 2005; Barba y Causo, 2023; Cheddadi El Haddad, 2025), la diáspora marroquí articule identidades muy fuertes en el terreno religioso y sociocultural.

Los procesos de reconfiguración y reconstrucción identitaria adquieren una dimensión particular cuando se incorpora el factor de género. En el caso de las mujeres musulmanas, emerge en las sociedades receptoras una matriz de estereotipos que las sitúa como víctimas de las restricciones impuestas por su religión y por las estructuras patriarcales de origen; a menudo, también, se las reduce a la representación máxima de la diferencia cultural considerada indeseable (Alimahomed-Wilson, 2017; El Bachir, 2013; El Mouali, 2021; Ghanem, 2017; Parella et al., 2022; Soriano y Santos, 2002).

Nuestra investigación se propone examinar cómo un grupo de chicas y chicos musulmanes de origen marroquí, que viven en el País Vasco, construyen sus representaciones y experimentan sus prácticas en torno al amor, el sexo y el matrimonio.

A continuación, expondremos el marco teórico y el estado actual de la cuestión; describiremos la metodología empleada en el estudio; y analizaremos los principales resultados del trabajo de campo, seguidos de las conclusiones.

Una mirada al contexto

Juventud y relaciones afectivo-sexuales en las sociedades occidentales

Según Mari Luz Esteban (2011, p. 83), los estudios llevados a cabo en los últimos años sobre el amor reiteran que, “aunque chicas y chicos estén siendo educados en discursos de igualdad y se observen cambios en sus planteamientos, sus modelos de referencia y objetivos vitales, sus comportamientos y argumentos en torno a las diferencias entre mujeres y hombres, así como sus prácticas y relaciones concretas, desvelan que las diferencias de poder entre unos y otras siguen siendo evidentes”.

Por lo general, las mujeres jóvenes muestran mucha mayor facilidad para describir lo que entienden por igualdad de mujeres y hombres y ponen múltiples ejemplos de situaciones y espacios concretos en los que perciben la desigualdad. Los hombres jóvenes cuentan con un repertorio de ideas más limitado en torno a esta cuestión

(Ararteko, 2024). Diversos estudios inciden, asimismo, en la persistencia de desigualdades de género en las relaciones afectivas juveniles, incluso en contextos de discursos igualitarios (De Meyer et al., 2017; García Fernández, 2017; Jerves et al., 2023).

La investigación de Esteban et al. (2016) sobre relaciones amorosas y sexuales de un centenar de jóvenes vascos y vascas de entre 15 y 30 años indica que, en general, a pesar de la variedad de respuestas, la pareja es un elemento esencial de la vida para ellos y ellas al pensar en el futuro, incluso para quienes tienen proyectos propios; y el matrimonio se percibe, también por lo general, como una progresión lógica en la relación amorosa.

Las mujeres siguen situando el proyecto amoroso en primer plano, pero el amor reproduce las formas de poder de las estructuras sociales y contribuye a mantener la subalternidad de las mujeres (Coria, 2001; Lagarde, 2005; Ruiz Repullo, 2016), y está predeterminado por estereotipos que contribuyen a perpetuar la desigualdad y sostener el sistema patriarcal (Herrera, 2011; Ruiz Repullo, 2016). Marcela Lagarde (2005) señala que la vida de las mujeres viene marcada por hitos obligatorios (tener pareja, casarse, tener hijos...), aunque también llevan a cabo transgresiones en ese recorrido prescrito. Por otro lado, las conversaciones entre jóvenes sobre sexo están altamente estereotipadas: los chicos hablan de proezas y número de encuentros, las chicas de amor (Esteban et al., 2016).

Los mitos del amor romántico siguen vigentes entre las y los jóvenes occidentales, y particularmente entre ellas. Entre dichos mitos se encuentra la búsqueda de la persona que ha de completar la propia vida, la perdurabilidad del amor para siempre, el control de lo que hace la pareja, la renuncia a la intimidad, la entrega total de cada miembro al otro y la obligación de compartir todos los momentos posibles juntos (Marañón, 2018; Ruiz Repullo, 2016).

Juventud y relaciones afectivo-sexuales en la sociedad marroquí

Las familias de las y los jóvenes participantes en nuestra investigación proceden de Marruecos; sus madres y padres se criaron en ese país y salieron de él como matrimonio y en algunos casos con uno o más hijos e hijas. La sociedad de origen no es formalmente igualitaria como lo es la de llegada, sino lo que se podría considerar un patriarcado de coerción, que Alicia Puleo (2000) define como aquel que estipula por medio de leyes, normas y sanciones lo que les está permitido hacer a las mujeres y lo que no. Fatema Mernissi (1999, 2001) considera que existe un patriarcado específicamente arabo-musulmán, diferenciable del patriarcado occidental, con sus propios mecanismos y lógicas. En él, la dominación femenina gira en torno a las restricciones en el espacio,

es decir, la segregación entre hombres y mujeres y la división entre espacio público y espacio privado y la inferiorización de este último, mientras que en Occidente la dominación femenina se debe a la imposición del tiempo a través de la obligación de mantener una imagen juvenil y de la inferiorización de las mujeres que no encajan en los cánones de belleza establecidos, que conforman lo que la autora designó como el “harén occidental de la talla 38”.

Leila Slimani (2018), en su ensayo sobre las relaciones sexuales en el Marruecos actual, recuerda que el sexo fuera del matrimonio está prohibido por ley, de modo que no se trata solo de un mandato religioso y moral, sino que se castiga con cárcel por el código penal, al igual que ocurre con las relaciones homosexuales. Para esta autora, las necesidades sexuales ajenas a la reproducción de las mujeres se ignoran por completo, se trata para ellas de una “sumisión al imperativo de la virginidad hasta que se casan, y a la pasividad, después” (Slimani, 2018, p. 23), coerción que ha sido reforzada por la influencia del wahabismo en las últimas décadas. Los hombres disfrutan de una mayor permisividad ante la ley, sobre todo aquellos que disponen de medios económicos, de modo que pueden acudir a la prostitución o evitar las sanciones. Slimani no quiere encerrar a las mujeres marroquíes en la condición de víctimas; considera que, a falta de modelos, acuden a la creatividad en el área de la sexualidad. Los testimonios que recoge muestran que la juventud idea modos para lograr espacios de intimidad y realiza prácticas sexuales diversas, siempre y cuando permitan preservar el himen.

La virginidad femenina en Marruecos, para esta autora, no se define como un estado de castidad, sino como la apariencia de ella, al tiempo que se inculca en los varones una virilidad competitiva, en la cual se incluye alardear de su actividad sexual. Asimismo, los hombres distinguen entre la novia para casarse y la chica con la que practicar sexo (Slimani, 2018). “Los hombres se vanaglorian de sus conquistas mientras las mujeres exageran la discreción y mienten mucho” (testimonio recogido en Slimani, 2018, p. 195). Mona Eltahawy (2018), por su parte, destaca igualmente la importancia central de la virginidad y de la cultura de la pureza femenina en las sociedades árabes de Oriente Medio y el norte de África. Explica también que, mientras se intenta erradicar el deseo de las mujeres, impera el mensaje de que los hombres no se pueden controlar.

Verónica Cala y Encarnación Soriano-Ayala (2023), por su parte, sostienen que las chicas marroquíes afrontan una mayor presión y control social que los chicos a la hora de establecer relaciones, lo que se traduce en un comportamiento más recatado en comparación con las chicas de otros países, especialmente hasta el matrimonio. Por su parte, los chicos son vistos como más seguros y con mayor libertad para mantener relaciones con distintas chicas y vivir su sexualidad de forma más abierta. Esta desigual-

dad de trato, que permite a los chicos una vivencia sexual más libre, mientras que sobre las chicas recae un mayor juicio social, ha sido también señalada por Altinyelken et al. (2021) y Vulca Fidolini (2020).

Asma Lamrabet (2010) indica que en las sociedades musulmanas el cuerpo femenino tiene una importancia capital. Para esta autora, las mujeres musulmanas son víctimas de un doble despotismo: el de un sistema político autocrático —que la autora considera una plaga de las sociedades islámicas— y el de un sistema cultural patriarcal.

Pero ante las coerciones es necesario tener en cuenta la agencia de las mujeres, que entenderemos como “la capacidad de realizar los propios intereses en contra del peso de las costumbres, las tradiciones, la voluntad trascendental u otros obstáculos, ya sean individuales o colectivos” (Mahmood, 2019, p. 7).

Juventud y relaciones afectivo-sexuales entre dos culturas

Irantzu Fernandez (2016, p. 60) indica que los estudios sobre el amor entre jóvenes en distintos contextos llevan a entender las distintas formas en que se articula y los conflictos culturales a los que puede dar lugar. El denominado amor romántico no es universal, pero se observa una tendencia globalizadora, de modo que se produce una confrontación con prácticas locales, en principio ajenas a este. Por ello, muchas y muchos jóvenes negocian sus prácticas culturales y los ideales del amor romántico.

Para Esteban (2011, pp. 80-81), el estudio transcultural del amor es todavía incipiente; sin embargo, la autora hace diversas aportaciones sobre otras sociedades que indican que, a pesar del análisis crítico que se hace del amor romántico, “en otros entornos, probablemente también dentro de nuestra sociedad, el amor romántico está siendo una práctica que desafía distintos tipos de imposiciones e injusticias sociales”. Karlsson-Minganti (2011, citado por Fernandez, 2016) ha analizado la negociación amorosa entre jóvenes musulmanes y musulmanas en Suecia y Dinamarca, y explica el amor no solo como un elemento normativo, sino también como fuente de empoderamiento. La visión crítica de las y los jóvenes hacia los matrimonios concertados se debe a una visión del matrimonio, entendido como la unión libre entre dos personas autónomas, basado en un sentimiento mutuo de amor romántico, incompatible con las prácticas del matrimonio concertado. Karlsson-Minganti indica que muchas y muchos jóvenes musulmanes europeos están constantemente negociando y transformando sus relaciones bajo la influencia cotidiana de diversas circunstancias culturales, sociales, económicas y políticas. Las y los jóvenes de su estudio no descartan buscar pareja fuera del control familiar, lo que genera conflictos con sus mayores.

El estudio llevado a cabo por Maddalen Epelde y Oier Ochoa de Aspuru (2017) sobre los modos de vida de personas jóvenes vascas de ascendencia extranjera permite conocer algunos aspectos de sus relaciones. Aflora la escasa presencia de parejas mixtas en sus círculos más cercanos y se alude a un choque cultural que en algunos casos actúa como impedimento a la hora de establecer estas relaciones. En el estudio, algunas personas señalan, por otra parte, que las segundas generaciones descendientes de determinados orígenes mantienen distintas costumbres de ocio que las personas jóvenes de origen autóctono. Otra de las razones de la escasa relación entre chicas de ciertas ascendencias foráneas y chicos autóctonos se sitúa en las diferentes concepciones respecto a las relaciones entre géneros.

Metodología empleada

Objetivos y preguntas de investigación

En este artículo conoceremos las opiniones y prácticas de 11 jóvenes de familia marroquí residentes en la Comunidad Autónoma Vasca en el terreno del amor, el sexo y el matrimonio. Nuestro propósito es ampliar el conocimiento de aquello que puede ser relevante para estas y estos jóvenes que se definen a sí mismos como musulmanes y viven valores y prácticas tanto del grupo familiar y de origen como de la sociedad en la que están creciendo. Las preguntas de investigación son las siguientes: 1) ¿Qué opiniones y prácticas tienen en el terreno de las relaciones sexuales? 2) ¿Qué mensajes reciben de su entorno al respecto? 3) ¿Qué diferencias de género se manifiestan en los aspectos anteriores? 4) ¿Cómo es para estas y estos jóvenes la pareja adecuada?

Muestra y técnicas empleadas

Este trabajo es parte de una investigación más amplia centrada en la socialización de un grupo de jóvenes de origen marroquí en la sociedad vasca. La selección de las y los participantes se realizó mediante un muestreo por conveniencia, determinado por la accesibilidad y la disposición de los sujetos a participar en el estudio. El grupo participante está compuesto por 4 chicas y 7 chicos de entre 13 y 19 años de familia marroquí; 2 de ellos han nacido en la Comunidad Autónoma del País Vasco (CAPV), 4 llegaron antes de los seis años y 5 con más de seis años. En el momento de la entrevista, todas y todos ellos llevaban más de 5 años viviendo en la CAPV (ver Tabla 1).

Perfil	Hombres			Mujeres			Total
		Edad entrevista (*)	Edad llegada a la CAE		Edad entrevista (*)	Edad llegada a la CAE	
Jóvenes nacidos/as en la CAE	2	13 (1) 17 (1)	-	0		-	2
Jóvenes nacidos/as en Marruecos	5	15 (3) 16 (2)	1 (1) 3 (1) 4 (1) 5 (1) 10 (1)	4	16 (3) 19 (1)	8 (1) 9 (2) 12 (1)	9
Total	7			4			11

Tabla 1. Jóvenes entrevistados en el trabajo de campo

La investigación que presentamos es de carácter cualitativo y nos hemos servido de dos técnicas: entrevistas semiestructuradas y grupos de discusión. El guion utilizado en las entrevistas individuales está basado en el guion desarrollado por Claudia Lizeth Henao (2008) en su tesis sobre los valores y prácticas de socialización de familias inmigrantes en Barcelona. Hemos realizado algunas adaptaciones tanto de forma como de contenido y lo hemos contrastado con dos investigadores de la Universidad de Girona y con una investigadora de la Universidad del País Vasco. 10 de las entrevistas se llevaron a cabo en los centros escolares, y una de ellas en el domicilio de una de las jóvenes. Duraron entre una hora y hora y media, y se realizaron en castellano o en euskara, según la preferencia de cada cual. Hemos traducido al castellano los pasajes en euskera que recogemos en el análisis.

En el caso del grupo de discusión, utilizamos un guion abierto y el grupo de discusión se llevó a cabo en tres sesiones de una hora y media aproximadamente, y en ellas participaron únicamente las cuatro chicas, porque se realizaron con objeto de profundizar en aspectos directamente relacionados con algunos de los temas que tan solo ellas mencionaron y que se consideraron relevantes para la investigación. Son precisamente aquellos a los que nos referiremos en este artículo.

Una vez realizadas las transcripciones, analizamos los datos mediante el procedimiento denominado análisis de contenido (Ruiz Olabuénaga, 1999). Seguimos, para ello, los siguientes pasos: 1) construcción del corpus; 2) construcción del sistema de categorías; 3) codificación de los textos y revisión de las categorías en una relectura continua de los textos; y 4) análisis de los resultados. El software Atlas.ti (versiones 6.0 y 7.0) fue la herramienta para el análisis de las transcripciones. Del análisis emergió un conjunto de categorías, y vamos a tratar aquí una de ellas: las relaciones afectivo-se-

xuales. Cada una de las autoras realizó de modo individual la categorización de dos entrevistas y se llevó a cabo el contraste con objeto de unificar criterios.

Este estudio fue aprobado por el Comité de Ética en la Investigación de Mondragón Unibertsitatea. Las familias de las y los jóvenes fueron informadas sobre el estudio y sus madres y padres firmaron un documento de consentimiento. Se garantizó la confidencialidad y el anonimato de todas y todos los participantes. Todos los datos fueron almacenados de forma segura, y sólo tienen acceso a ellos las investigadoras de este estudio.

Resultados

La pareja considerada adecuada

De las y los 11 jóvenes entrevistados, son las chicas las que más hablan sobre las relaciones afectivo-sexuales y sobre sus propias experiencias. A medida que adquieren confianza, se refieren a aspectos más personales tanto en las entrevistas individuales como en la discusión de grupo. De las 4 chicas entrevistadas, 2 señalan que tienen pareja. Entre los chicos, 5 de los 7 dicen tener pareja, y mencionan que en ocasiones han tenido alguna pareja musulmana. Uno de ellos dice que prefiere tener parejas españolas porque tienen más libertad.

- Entrevistadora: ¿Y has tenido alguna relación con alguna chica? [...]

- Said: Sí he tenido.

- Entrevistadora: ¿Y qué era? ¿Una chica marroquí?

- Said: Española. Yo las prefiero españolas.

- Entrevistadora: ¿Sí? ¿Por qué?

- Said: Porque las españolas tienen más libertad, son más abiertas [...].

(Said, entrevista personal realizada en la escuela, julio de 2017)

En el caso de las chicas, una de ellas también ha tenido una relación con un chico no musulmán, aunque en la actualidad las dos que tienen pareja salen con jóvenes musulmanes. Las otras dos dicen que han tenido también relaciones con chicos no musulmanes; sin embargo, nuestras participantes no consideran la posibilidad de casarse con un hombre que no sea musulmán. Ello conlleva algunas dificultades cuando salen con un chico no musulmán, ya que no resulta fácil explicarle en el primer momento que no van a tener una relación seria con él ni mencionarle una potencial conversión al Islam, algo que puede ahuyentarlo. Hay que añadir que las jóvenes esperan que el futuro es-

posó cumpla con dos condiciones en una búsqueda del equilibrio: que sea religioso y que sea, al mismo tiempo, “moderno” o “de mentalidad abierta” y no exagere en el cumplimiento de la religión hasta el punto de ir más allá de lo que pide el Corán, como hacen algunos hombres. Para ejemplificar que sea moderno, se alude a que salga de fiesta y a que trate bien a su pareja.

- Samira: Aparte, si eres de diferente religión no, no, no. O sea, no voy a poder hacer contigo nada porque no me voy a casar contigo ni nada, estamos perdiendo el tiempo a lo tonto. [...]

- Entrevistadora: Y planteas alguna vez, “pero te puedes convertir” ...

- Naima: Eso es.

- Amina: No, a mí muchas veces me ha pasado.

- Samira: No, es que a los jóvenes no les puedes decir eso, ya le asustas al chico. Le dices “te puedes convertir” y ya te dice, “¿eh?, ¿perdona? O sea, me voy ya” ...

- Naima: Yo no pienso así, pienso casarme con un hombre que sea moderno, a ver, digo moderno que sea moderno en plan de que se va de fiesta y así ¿no?, que sea moderno pero religioso. [...] O sea que no sea de esa mentalidad. [...] Sí, los hay. [...] No, a ver, musulmán religioso. [...]

- Amina: Pero que sea de mentalidad abierta.

- Naima: Y te trate bien... Es que hay musulmanes que, es que son musulmanes pero exagerados, que hacen cosas que no las dice el Corán. Es que es eso. Yo digo, si cumples la religión, cumplesla bien...

(Samira, Amina y Naima, grupo de discusión llevado a cabo en la casa de cultura, enero de 2018)

Las y los jóvenes entrevistados se refieren al matrimonio y a la familia tradicional como único horizonte, como progresión natural en su vida. Tanto las chicas como los chicos distinguen una fase para tener relaciones y actuar de manera más flexible —sobre todo los chicos— y otra enfocada al matrimonio, donde han de comportarse con más rigor. Esas relaciones “de transición” pueden ser con personas de diferentes características, pero aquella persona con la que se casarán debe ser musulmana (de origen marroquí o no, pero siempre musulmana). Varios jóvenes mencionan que también puede no ser musulmana, siempre que se convierta al islam.

- Entrevistadora: Y en un futuro, si te casas, ¿quieres casarte con una mujer musulmana?

- Salem: No tiene por qué. Pero es mejor, ¿no?, para la religión. Entonces te puedes casar con otra y, si quiere, que se vuelva musulmana, pero si quiere

solo. Es decir, que se supone que tiene que ser musulmana, y si no lo es, hay que intentar que sea.

- Entrevistadora: ¿Y aprobarían que te cases con una persona que no fuera musulmana?

- Salem: Pues sí. Si tengo la intención de que ella se vuelva musulmana, yo creo que sí.

(Salem, entrevista personal realizada en la escuela, junio de 2017)

Las chicas describen la relación en el matrimonio dentro del modelo de amor romántico, en el que marido y esposa lo comparten todo, y la esposa, por ejemplo, no tendrá actividades propias de ocio, como salir a la calle, si no es con su marido.

- Entrevistadora: Y antes comentabais, alguien ha comentado, “pues igual ya, cuando tenga una persona, una pareja fija y me case con ella, pues ya igual me pongo el hiyab y, y eso te va a llevar a respetar más la religión, y a salir menos y a...”

- Samira: Sí.

- Naima: Salir con tu marido...

- Samira: Eso es, o sea, cuando te cases vas a tener que compartir todo con tu marido. Si quieres salir... A ver, puedes salir con tus amigas y así, pero si vas, si estás bien con tu marido y así, vais a compartir todo, aunque, algún día quieres salir, pues salimos juntos.

- Naima: Claro, es que yo veo así, una pareja, yo veo una... si te casas es para que...

- Samira: Compartas todo.

- Naima: Compartas todo con tu marido, o sea... [...]

(Samira y Naima, grupo de discusión llevado a cabo en la casa de cultura, enero de 2018)

Las relaciones sexuales y la virginidad

Las cuatro chicas manifiestan haber tenido algún contacto físico con sus parejas, pero recalcan que no han llegado a la penetración; todas ellas indican que mantener la virginidad tiene para ellas mucha importancia. El coito es la culminación o el final de la relación física, que posponen hasta el matrimonio. Perder la virginidad es muy peligroso porque puede traer consigo el desprecio y la difusión de la mala fama, e incluso el abandono por parte de la propia pareja, para quien la mujer pierde valor una vez realizado el coito.

- Samira: Es que yo, o sea, aunque igual conozco a mil tíos y todo, pero nunca voy a llegar a eso. O sea, siempre lo digo, yo hasta que no me case nunca voy a perder la virginidad.

- Naima: Yo pienso que hasta que no tenga una relación seria y que...

- Amina: Eso es.

- Naima: Dure un montón de, de tiempo, y que ya firmemos un papel, no la voy a perder, porque es que muchos chicos te demuestran que te quieren y tal, luego lo haces con ellos y van por ahí pintándote como una guarra y no, y te dan la patada, te dicen “ah, si has ido conmigo, podías haberte ido con otro”.

(Samira, Amina y Naima, grupo de discusión llevado a cabo en la casa de cultura, enero de 2018)

Las chicas explican que, cuando salen con un chico, no hay una negociación respecto a las relaciones sexuales, porque ellas, desde un principio, manifiestan claramente que no van a tener relaciones sexuales. Eso conlleva que algunos chicos renuncien a la relación en el momento de saberlo. Si posteriormente ocurre un acercamiento físico, será siempre bajo las condiciones impuestas por ellas.

- Samira: Depende, igual te pregunta, pero yo soy directa y el primer día que quedo contigo te digo, “mira yo soy virgen, o sea, no lo intentes porque no lo vas a conseguir” [...]

- Amina: Sí, yo también, me pasa lo mismo.

- Entrevistadora: Y en ese caso, ¿qué respuestas soléis tener?

- Samira: Hay chicos, a ver, chicos que te dicen... ¿Ah sí?, ¡joe!, pues yo... Te dicen la verdad. Pues yo tenía intención de, de estar contigo en la cama y ya está. Entonces ya dicen, “pues mira, me has caído muy bien como amigos”, bueno, de puta madre.

(Amina y Samira, grupo de discusión llevado a cabo en la casa de cultura, enero de 2018)

Una de las chicas, Naima, se refiere al empleo de la prostitución, que ella misma propone a su novio, como modo de satisfacer las necesidades de este. Explica cuáles son las ventajas de este recurso frente a los peligros de no ponerlo en práctica: así el chico no buscará relaciones sexuales con otras mujeres de las que podría enamorarse, puesto que de una prostituta no se va a enamorar; la novia, de este modo, no corre el riesgo de ser abandonada (y es que puede serlo tanto si accede al sexo como si no). Las demás entrevistadas manifiestan su acuerdo con esta explicación. Subyace la concepción de la sexualidad masculina como una pulsión irrefrenable que ha de verse satisfe-

cha. El recurso a la prostitución no se percibe como una infidelidad, sino como la necesaria válvula de escape.

- Naima: Mira yo he tenido un novio que era, en Valencia ¿eh?, era marroquí y con él súper bien, es que yo le daba permiso, de lo desesperado que ya estaba ya no aguantaba más, le daba permiso para ir a pagar a una puta, y tirársela y volver a su casa. ¿Sabes lo que te quiero decir? [...] No va a pensar en ella ni nada, antes de que vaya a donde una tía, que esté quedando con ella todos los días para, para hacer algo, y luego ya empieza a sentir cosas por ella, a mí me den la patada, porque yo no le doy esa necesidad. O sea, a ver, prefiero que pague una chica antes de que se vaya con otra que conozca.

(Naima, grupo de discusión llevado a cabo en la casa de cultura, enero de 2018)

Las y los jóvenes entrevistados manifiestan que formalmente la religión hace las mismas exigencias a mujeres y hombres en el terreno de la sexualidad, pero en la sociedad esto no se lleva a cabo y en la práctica los chicos tienen mayor libertad en sus relaciones afectivo-sexuales. Algunos de los chicos explican que en casa se habla de modo diferente a chicas y a chicos. Consideran que el hecho de que los padres actúen así se debe a que las chicas necesitan más información sobre las consecuencias que les pueden acarrear mantener relaciones sexuales antes del matrimonio. Los entrevistados no expresan crítica hacia este trato diferencial.

- Taib: Que, es que sí, sí, las chicas porque no pueden tener novios antes de esto, de casarse. Se tienen que casar y luego mantener relaciones. [...]

- Entrevistadora: Y en el caso de los chicos, ¿no?

- Taib: Bueno, también debería ser, pero buff, no sé.

- Entrevistadora: ¿Y entonces no te ponen ninguna pega?

- Taib: Sí, no me ponen. [...] . Bueno mi padre algunas veces me dice que, bah, “tú eres chico, que puedes hacer lo que quieras”. O no sé.

(Taib, entrevista personal llevada a cabo en la escuela, junio de 2017)

Mecanismos de control y estrategias de agencia

Las jóvenes se refieren al control de la indumentaria por parte de sus familias. Son conscientes de las restricciones que sufren en comparación con sus amigas no musulmanas y una de ellas se refiere a la situación de desventaja que les supone. Naima, a su vez, señala que a menudo ella y otras jóvenes se saltan esas y otras restricciones. No se mencionan restricciones de indumentaria para los chicos.

- Hajar: [...] Entre lo que, lo que las amigas hacen, lo que yo puedo hacer y lo que me dejan mis padres hay muchas diferencias; el salir, cómo me visto. Por ejemplo, a mí, minifalda, ya ni lo pienso. O sea, lo tengo bien claro porque no me dejarían, por ejemplo. Por lo de vestir, por lo de salir ahí a otra ciudad sola, ni pensarlo. Es así, entonces me deja un poco en desventaja.

- Naima: Una, la comida, luego, pues a ellos igual no les importa fumar o beber, o a veces la vestimenta, también. Igual no sé, pues el escote y cosas así, pues nosotros, eh, la religión no nos deja hacerlo, pero lo hacemos casi todos. Pero la religión no dice eso. Eso es lo diferente de la religión. La religión dice, pues las mujeres tenéis que taparos la cabeza, tenéis que rezar, no beber, no comer cerdo, no fumar, pero luego todos hacemos todo eso.

(Hajar y Naima, grupo de discusión llevado a cabo la casa de cultura, enero de 2018)

Se señala que el uso del hiyab conlleva que las familias concedan una mayor libertad de movimientos a las hijas. Así lo atestigua Amina, la única de las cuatro jóvenes que porta el velo. El hiyab funciona como un mecanismo de dos caras: por un lado, puede ser una estrategia para obtener más libertad en la familia, por otro, el hiyab mismo implica determinadas restricciones en el comportamiento, lo que explica que la familia otorgue mayor libertad a la joven que lo viste:

- Samira: Sí, sí, sí, pero me refiero, sí que igual, en algunos casos sí, que te ven con una chica con hiyab se piensan que ya, o sea que ya no vas a hacer nada, que es una angelita en plan súper santa. [...]

- Amina: Pero también, si llevas hiyab, siempre, nunca vas a hacer nada malo. Yo, por ejemplo, si voy así, no voy a ir a ninguna discoteca, ni tampoco voy a estar con un chico, ni...

- Naima: Sí, sí, sí, pero en tu caso, pero hay otras chicas que lo utilizan como para tener libertad...

- Amina: Sí te entiendo, pero yo con eso, yo también admito que con el velo también me da más libertad. O sea, mis padres, si me ven así, me ven como que no me junto con gente así, no quedo así, no voy a tales sitios...

(Samira, Amina y Naima, grupo de discusión llevado a cabo en la casa de cultura, enero de 2018)

Las jóvenes entrevistadas se refieren al control de la ropa en la playa cuando van con la familia, control ejercido particularmente por parte de los hombres de la familia: padre, hermano, tío [...]. Cualquiera de ellos puede indicarles a las jóvenes que su indumentaria no es adecuada y pedirles que la corrijan; ellas, por su parte, se pliegan a la

exigencia sin protestar. Las chicas no expresan crítica, aunque se aprecia que, cuando no van con sus familiares, se visten de una manera menos rigurosa.

- Hajar: Eso es verdad, yo me pongo también vestiditos, minifalditas y así, pero, a la hora de la playa, cuando voy con mis padres, sí que es verdad que me pongo unos shorts. O sea, no puedo ir con bikini ahí, dos, o sea lo de arriba y lo de abajo ahí, no. [...]

- Naima: Es que yo tengo un tío en plan, que es de la familia como tú ya sabes, ya porque... suele ser más, no lo digo a malas, ¿sabes?, suele ser más... [...] Fuimos todos en plan familia, y había mis otras primas que se pusieron short súper largos [...]

- Entrevistadora: Pero ¿sí tenéis esa presión por parte de los hombres de la familia?

- Hajar: Sí.

- Entrevistadora: Que puede ser el padre o el hermano o el tío...

- Naima: Sí, sí. [...]

- Samira: A mí, por ejemplo, mi hermano [...] fuimos con mis primos y me dijo, conmigo en bikini no vas a ir, si quieres ir te pones un short... [...] un short y una camiseta por arriba, me dijo. [...]

- Amina: También es..., depende de la familia.

(Hajar, Naima, Samira y Amina, grupo de discusión llevado a cabo en la casa de cultura, enero de 2018)

Las cuatro chicas señalan que ser una joven musulmana y tener relaciones sexuales antes del matrimonio no es compatible. La presión que reciben del entorno familiar es grande y se hace mayor cuando la relación es con un chico musulmán, porque la relación entre una persona musulmana y otra no musulmana no va a ninguna parte, no tiene futuro, y precisamente por eso se considera que tiene menor riesgo. Es más, como esa persona no será conocida en la comunidad, habrá menos posibilidad de que el entorno de origen sepa algo sobre la relación. Las chicas ven peligrar su reputación no sólo por mantener relaciones sexuales, sino por tener cualquier tipo de comunicación con un chico. Uno de los riesgos está asociado a los propios chicos de origen marroquí, puesto que algunos de ellos difunden mala fama en la comunidad de origen a través de los chismes, en ocasiones inventados. Las chicas lo explican de forma crítica:

- Entrevistadora: [...] me comentabas que tu padre prefería que no salieras con chicos marroquíes y que era por el qué dirán, porque en el entorno de familias musulmanas, si te ven con chicos, van a pensar mal. Entonces prefieren que estés con gente no musulmana para que no se hable, sobre todo, ¿no?, o sea...

- Hajar: O sea, o sea, la relación entre, por ejemplo, un español y un marroquí, ya sea chica o chico, lo que fuera, es como prohibida, que no... ¿sabes?, que no va a durar en un futuro. Entonces, pues les da igual. Saben que, aunque estés con él, en plan “como mucho es su amigo y fuera” ... Entonces, ya si estás con un marroquí, ya como que hay posibilidad de que haya algo más. Entonces pues como que... [...]

- Naima: Y también es porque los chicos hablan... Es porque también si estás con un chico marroquí, no confían mucho en los marroquíes porque dicen “cómo, cabrones, a lo que va es a estar contigo, vale, tú estás con él”... Yo le digo a mi hermano, es que mi hermano es muy estricto. Yo tengo a mis padres que son liberales, pero mi hermano es el más estricto. En plan, mi hermano me dice: “vale, Naima, tú estás con él como amigos, pero él no te va a ver como una amiga”. O sea, él dirá como mucho que está contigo, vale, jijiji-jajaja, pero después va a hablar detrás de ti, Naima, tengo claro [...]

- Samira: Porque siempre, es que es verdad, porque muchos chicos marroquíes tienen mucha boca, o sea, tú igual, o sea, has quedado con él, has tomado un café y ya ha ido donde todos “¿conoces a Samira? estuve con ella, me lié con ella, me la llevé a casa y hice con ella tarará...”

- Amina: Eso es.

(Hajar, Naima, Samira y Amina, grupo de discusión llevado a cabo en la casa de cultura, enero 2018)

El control por parte de las familias se acrecienta a medida que las chicas se van haciendo mayores por el temor a que pierdan su virginidad. Amina conserva su libertad de movimientos debido a que lleva el hiyab, pero en el caso de las otras, las restricciones en sus salidas se han incrementado.

- Entrevistadora: Y ha habido ahí un comentario que me ha llamado la atención [...] Ellos me dicen, “tú haz, aprovecha, sal ahora”. Creo que ha sido Naima ¿no? “Sal ahora”, pero claro, de forma controlada, ¿no?

- Naima: Sí. [...] Más o menos, hasta que te cases, ¿no?, pero un poco más mayorcita ya, 18 añitos, así ya la cosa va cambiando. Yo, desde el año pasado a este, ya han cambiado muchísimo mis padres. [...] A más control, cuanto más mayor. [...]

- Entrevistadora: Porque, yo veo en tu caso, digo, que tienes 21 años, ¿es mayor control ahora que antes?

- Samira: Sí, mucho más. A ti ya te he dicho, yo me quedaba hasta las tantas con mis amigas, y así me llamaban, si estoy con ellas... Yo ahora, por ejemplo, a las 8 de la tarde estoy todavía en la calle y me están llamando. “¿Dónde estás? ¿Con quién? ¿Qué haces?”.

- Entrevistadora: Y, ¿por qué motivo creéis que es eso?
 - Samira: Porque te ven ya mayor, o sea, ya tienes más ganas de, no sé, se piensan que por no estar con un tío tienes que hacer cosas, ya... ¿Sabes? Como que tienen más miedo de que...
 - Amina: Que se nos va la cabeza...
 - Samira: Sí, en plan que no... O sea, quieren que sigas virgen, y no quieren que, o sea, eso es lo fundamental, en todos los musulmanes eso es lo fundamental para una chica.
- (Naima, Samira y Amina, grupo de discusión llevado a cabo en la casa de cultura, enero de 2018)

Las jóvenes señalan que tienen menos libertad para salir que los chicos de la familia. Una de ellas indica que, mientras viva en el domicilio familiar, sus salidas estarán restringidas. La salida a dicha situación pasa por el matrimonio, transitar de un tipo de control a otro: su hermana ha pasado del control familiar al de su marido.

- Hajar: [...] Pues por ejemplo ayer me quedé un poco hasta tarde fuera, pero bueno, tampoco tanto, y me echó una bronca, pero mi hermano se ha quedado, siendo más pequeño, fuera hasta horas más tarde y no, a ver le echó la bronca, pero tampoco tanto y tampoco se enfadó tanto, cuando él es menor y se ha quedado fuera hasta tarde, ¿no?"

(Hajar, entrevista personal realizada en casa de la participante, julio de 2017)

- Entrevistadora: ¿No sueles salir?
 - Samira: Noooo. Tampoco mis padres me dejan, o sea, aunque tenga 80 años y no me independice o no me vaya a vivir con mi marido o lo que sea, nooo. O sea, todavía me manejan mis padres, vamos.
 - Entrevistadora: ¿Y tú lo aceptas?
 - Samira: Sí, porque no me queda otra, claro que lo acepto.
 - Entrevistadora: ¿Y en el caso de tu hermana, por ejemplo?
 - Samira: Pues mi hermana, pues tiene 25. Ahora mismo está trabajando en una tienda, pero la maneja su marido porque ya está casada.
- (Samira, entrevista personal realizada en la escuela, mayo de 2017)

Cuando las jóvenes tienen alguna relación afectiva, la llevan a cabo con discreción y a menudo sin que la familia lo sepa. Aunque hay una mayor confianza con la madre, en ocasiones prefieren ocultarle algunos detalles también a ella para ahorrarse problemas.

- Entrevistadora: Y tu madre en algún momento te preguntó “¿hasta dónde has llegado?, ¿has tenido algo con él?”

- Naima: Sí me ha preguntado. Sí que me ha dicho, “cuando os veis en Marruecos ¿qué, Naima? No habrás llegado a algo, ¿no? [...] Me dice “¿has llegado a algo?” [...]

- Entrevistadora: ¿Y tú qué le dices?

- Naima: Yo le digo “no, no”. [...] No le..., no pienso contarle, aunque tenga algunos..., no se lo voy a contar, porque otra vez me va a estar un poco como vigilando, todos los días preguntando y así...”.

(Naima, entrevista personal realizada en la escuela, mayo de 2017)

Discusión y conclusiones

Todas las y los jóvenes entrevistados tienen el matrimonio heterosexual como aspiración, horizonte transmitido por el entorno familiar y sentido como deseable por ellas y ellos mismos. Que la relación de pareja o el matrimonio estén entre sus prioridades no es una particularidad de estas y estos jóvenes. Una de las conclusiones del estudio de Esteban et al. (2016) sobre las relaciones amorosas y sexuales de las y los jóvenes vascos es precisamente que consideran que la relación de pareja es un elemento fundamental de la vida. Esteban et al. (2016) señalan que las y los jóvenes perciben el matrimonio como la progresión lógica en una relación.

Por su parte, los y las participantes de nuestra investigación indican que seguirán la norma transmitida por sus familias de casarse con una persona musulmana. Si excepcionalmente su pareja no lo fuera, debe en ese caso convertirse, ya que otra posibilidad no sería aceptada por el entorno familiar. Las personas entrevistadas no expresan cuestionamiento de esta norma.

El matrimonio traerá una serie de restricciones en el comportamiento, pero antes del matrimonio existe una etapa en la que las y los jóvenes pueden actuar con mayor libertad y divertirse con otras personas jóvenes, aunque esto es así, sobre todo, en el caso de los chicos. Las chicas, por su parte, han de ocultar sus aventuras en este terreno.

La descripción de cómo ha de ser su pareja por parte de las chicas se lleva a cabo en términos de amor romántico; se trata de una relación en la que la pareja lo ha de ser todo para ellas (Herrera, 2011; Marañón, 2018; Ruiz Repullo, 2016). Asimismo, las chicas rechazan las relaciones conyugales en las que el marido se comporte según nor-

mas religiosas que ellas consideran exageradas o inventadas, más allá de lo que pide el Corán. Además de religioso, ha de ser un hombre moderno que trate bien a la esposa.

En el terreno de la sexualidad hay restricciones que las y los entrevistados relacionan con los valores religiosos que se transmiten desde la familia. La norma más importante es mantener la virginidad hasta el día de la boda, norma que, aunque indican que es general para chicas y chicos, en la práctica es exigida únicamente a las chicas. Ellas explican la importancia de guardar dicha norma para mantener su buen nombre. Las cuatro chicas señalan que conservan su virginidad y tienen intención de seguir haciéndolo hasta el momento de casarse. A los chicos, sin embargo, se les ha transmitido que, por ser hombres, tienen mayor libertad (Eltahawy, 2018; Slimani, 2018). La diferencia entre lo que deben y pueden hacer los chicos y las chicas en este terreno no es puesta en cuestión en las entrevistas ni por unos ni por otras.

Las parejas constituidas por dos personas musulmanas se consideran más serias, porque son las únicas que pueden derivar en matrimonio. Las mixtas serán relaciones temporales en general. Las chicas exponen la dificultad de explicar cuestiones como estas a los chicos no musulmanes que acaban de conocer o con los que empiezan a salir, y también la dificultad que les supone explicarles desde el principio que no tendrán actividad sexual con ellos, ya que esto sería poco adecuado y los asustaría o los ahuyentaría.

Las chicas dan por sentado que ellas pueden y deben esperar hasta el matrimonio, pero que la sexualidad de los chicos tiene mayor urgencia y debe desahogarse (Eltahawy, 2018), lo que las lleva a una situación contradictoria con sus parejas, pues perder la virginidad con su novio musulmán puede suponer para la novia que él la abandone y la desacredite posteriormente, pero no ceder a sus deseos puede conllevar que el chico busque otra relación. En el terreno sexual, esto sitúa a las chicas en un dilema, puesto que se debaten entre la necesidad de preservar la virginidad y la de satisfacer lo que consideran las necesidades perentorias de sus novios. El recurso a la prostitución propuesto a su novio por una de ellas, con el beneplácito de las otras, refleja, al tiempo que reproduce, la separación entre la mujer adecuada o buena —la que guarda su sexualidad— y la inadecuada o mala y que sirve como instrumento —la que entrega su sexualidad—. Subyace la idea de que las mujeres deben cuidar del bienestar y satisfacer las necesidades de sus parejas masculinas en todos los aspectos, también el sexual, y si no es mediante su propio cuerpo, lo será mediante el cuerpo de una mujer instrumento. Las entrevistadas no hacen referencia a su propio deseo sexual como un factor que forme parte de la ecuación, aunque sí indican que han tenido contactos sexuales con chicos, sin llegar a la penetración.

Existen en el entorno de las jóvenes diversos modos de limitar su actividad. Uno de ellos es restringir sus salidas de casa, pero ellas también mencionan la vigilancia sobre su indumentaria, con objeto de que sus cuerpos resulten menos visibles. Las chicas se refieren sobre todo al control ejercido por los miembros masculinos de la familia (padres, tíos, hermanos...). Estas formas de control y vigilancia se alinean con los trabajos de Cala y Soriano-Ayala (2023) y Fidolini (2017, 2020), quienes subrayan la mayor presión social que enfrentan las jóvenes de origen marroquí en la gestión de sus relaciones y su sexualidad.

Son conscientes de la diferencia en los modos de vestir comparados con los de otras chicas no musulmanas y señalan que esa y otras restricciones las colocan en desventaja. El hiyab, por su parte, cumple una función ambivalente. Llevarlo tiene como consecuencia que la familia conceda mayor libertad de movimientos a la hija, pero al mismo tiempo su uso conlleva ya en sí mismo una restricción, puesto que hay lugares a los que la joven no va a entrar y personas con las que no se va a relacionar precisamente por llevarlo, por ser símbolo visible de valores religiosos tradicionales. Algunos valores y prácticas como los señalados, diferenciales con respecto a los de la juventud no musulmana mayoritaria en la sociedad vasca, pueden estar unidos a un uso diferente del tiempo de ocio y a la poca frecuencia de grupos de amistades mixtos (Epelde y Ochoa de Aspuru, 2017).

La maledicencia por parte de los hombres jóvenes es un importante mecanismo de control social. Las chicas explican que los chicos alardean de sus proezas amorosas (Esteban et al., 2016). Las muchachas temen particularmente a los chicos de origen marroquí, que exageran y presumen públicamente de cualquier relación que hayan tenido con ellas, y llegan hasta a inventarlas, de modo que se convierten en un peligro para su reputación (Slimani, 2018). Ante ese riesgo, para ellas es preferible relacionarse con chicos no musulmanes, que no son conocidos y no tienen relación con el grupo de origen, lo que permite que llegue menos información de esas relaciones al ámbito familiar.

Aunque las chicas entrevistadas no se expresan en términos de igualdad con los chicos (Coria, 2001; Lagarde, 2005; Ruiz Repullo, 2016), los roles son más flexibles que en la generación de sus padres. Las jóvenes muestran algunas inquietudes o descontentos: mientras que no expresan análisis o crítica en ciertos aspectos, en otros sí manifiestan actitud de rebeldía. La necesidad de mantener la moral pública de las mujeres muestra en este caso la influencia de la tradición religiosa de origen de las familias, influencia a la que las jóvenes se refieren en ocasiones. Las chicas no cuestionan en general la moral afectivo-sexual que han recibido de sus familias, pero la viven con más flexibilidad y no actúan en todo momento en función de los deseos de sus progenito-

res. Efectivamente, hay que referirse a la agencia de las chicas, que encuentran —cada cual a su modo— estrategias para gestionar las restricciones (Mahmood, 2019) desde el uso de determinadas indumentarias (sean los shorts o las camisetas en la playa, sea el uso de minifalda cuando no está la familia, sea el hiyab para tener en cierta medida más libertad...); las relaciones físicas sin llegar a la penetración (todas indican que “han hecho cosas” en sus relaciones); salir con chicos no musulmanes (sabiendo que serán relaciones no duraderas, al tiempo que menos peligrosas en términos de maledicencia); proponer al novio el uso de la prostitución; o la discreción, el secreto, el ocultamiento o la mentira a la hora de hablar con sus familias (a quienes en ocasiones no informan sobre sus relaciones, sobre todo al padre). Las chicas entrevistadas, a pesar del control y las restricciones, dan pasos hacia sus deseos y objetivos, sin entrar en conflicto abierto con sus familias y sin cuestionar la base de las normas familiares a la hora de gestionar las tensiones cotidianas.

Como el resto de las y los jóvenes vascos, las personas entrevistadas se encuentran entre continuidades y rupturas, entre igualdad y desigualdad, entre tradición y cambio (Esteban et al. 2016). En su caso, además, en el cruce entre dos culturas. En nuestra investigación, estas personas jóvenes nos han hablado fundamentalmente de los valores y prácticas relacionados con el grupo de origen. No se han referido en la misma medida a las normas y exigencias que les llegan del grupo mayoritario, el no musulmán. Una futura investigación podría abordar estos aspectos.

Contribución de autoría

Ane Urizar: Conceptualización, Curación de datos, Análisis formal, Investigación, Metodología, Administración del proyecto, Recursos, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

Amelia Barquín: Conceptualización, Administración del proyecto, Supervisión, Validación, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

Referencias

- Alimahomed-Wilson, Sabrina. (2017). Invisible violence: Gender, Islamophobia and hidden assault on US Muslim women. *Women, Gender, and Families of Color*, 5(1), 73–97. <https://doi.org/10.5406/womgenfamcol.5.1.0073>
- Altinyelken, Hülya Kosar; Akhtar, Yusra, & Selim, Nazek. (2021). Navigating contradictory narratives on sexuality between the school and the mosque in four Muslim communities in the Netherlands. *Sexuality & Culture*, 26, 595–615. <https://doi.org/10.1007/s12119-021-09911-z>

- Aparicio, Rosa; Van Ham, Carolien; Fernández, Mercedes, & Tornos, Andrés. (2005). *Marroquíes en España*. Universidad Pontificia Comillas.
- Ararteko. (2024). *Actitudes machistas entre la población adolescente y joven de Euskadi*. Ararteko (Defensoría del pueblo del País Vasco).
- Barba, Mikel, & Causo, Victor. (2023). Islam e intervención social: El caso de los menores marroquíes en Bizkaia. *Revista Prisma Social*, 40, 377–395.
- Cala, Verónica, & Soriano-Ayala, Encarnación. (2023). Cultural conflicts in couple relationships among Moroccan-origin Muslim students in south-eastern Spain. *International Journal of Sociology of Education*, 12(1), 85–110. <https://doi.org/10.17583/rise.10746>
- Cheddadi El Haddad, Zakariae. (2025). Inmigración marroquí en el País Vasco y la experiencia del duelo migratorio. *Athenea Digital*, 25(1), 1–19. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.3629>
- Coria, Clara. (2001). *El amor no es como nos contaron ni como lo imaginamos*. Paidós.
- De Meyer, Sara; Kagesten, Anna; Mmari, Kristin; McEachran, Juliet; Chilet-Rosell, Elisa; Kabiru, Caroline; Maina, Beatrice; Jerves, Elena M.; Currie, Candace, & Michielsen, Kristien. (2017). “Boys should have the courage to ask a girl out”: Gender norms in early adolescent romantic relationships. *Journal of Adolescent Health*, 61(4), 42–47. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2017.03.007>
- El Bachir, Naima. (2013). *El rol de la familia marroquí en la educación de los hijos antes y después de la migración* [Tesis doctoral, Universidad de Almería].
- El Mouali, Fatiha. (2021). *Mares d’origen marroquí a Catalunya. Entre les experiències personals i els processos d’acompanyament a l’escolarització dels fills i filles* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona].
- Eltahawy, Mona. (2018). *El himen y el hiyab*. Capital Swing.
- Epelde, Maddalen, & Ochoa de Aspuru, Oier. (2017). La nueva sociedad vasca diversa. En Jose Antonio Oleaga (Ed.), *La diversidad infantil y juvenil en la CAE. Las (mal llamadas) segundas generaciones* (pp. 807-906). Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Esteban, Mari Luz. (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Bellaterra.
- Esteban, Mari Luz; Bulen, Díez Mintegui; Hernández, Jone Miren, & Imaz, Elixabete. (2016). Reflexiones finales. En Mari Luz Esteban, Margaret Bulen, Carmen Díez Mintegui, Jone Miren Hernández & Elixabete Imaz. (Eds.), *Continuidades, conflictos y rupturas frente a la desigualdad: Jóvenes y relaciones de género en el País Vasco* (pp. 279-285). Emakunde. Instituto Vasco de la Mujer.
- Fernandez, Irantzu. (2016). *Nerabazaroko maitasun bizipenen etnografía: Harremanen antolaketa, gorputz-lana eta heteroaraua Bilboko gaztetxoan artean* [Tesis doctoral, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea].
- Fidolini, Vulca. (2017). “Dangerous” partners: Sexuality, masculinities, and the economy of desire in two immigrant communities. *Ethnologie Française*, 166(2), 351–359. <https://www.cairn-int.info/journal-ethnologie-francaise-2017-2-page-351.html>

- Fidolini, Vulca. (2020). Heteromasculinities. Sexual experiences and transition to adulthood among young Moroccan men in Europe. *Men and Masculinities*, 23, 242–265.
- García Fernández, Nagore. (2017). Love and its contradictions: Feminist women's resistance strategies in their love narratives. *Journal of Popular Romance Studies*, 6, 1–19. <http://www.jprstudies.org>
- Ghanem, Cristina Yasmine. (2017). "Providing a gender perspective to integration in Western Europe: Muslim women's agency' between multicultural and assimilationist policies. *Peace Human Rights Governance*, 3(1), 307–332. <https://doi.org/10.14658/pupj-phrg-2017-3-1>
- Henao, Claudia Lizeth. (2008). *Continuidad y cambio en los valores y prácticas de socialización en familias inmigradas de origen latinoamericano en Barcelona* [Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona].
- Herrera, Coral. (2011). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Fundamentos.
- Ikuspegi-Observatorio Vasco de la Inmigración. (2025). *Población de origen extranjero en la CAE 2025*. Ikuspegi.
- Jerves, Elena M.; Cevallos-Neira, Ana; De Haene, Lucia; Rober, Peter, & Enzlin, Paul. (2023). Traditional gender roles translating into behaviors within adolescents' romantic relationships. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 20(3), 1–26.
- Lagarde, Marcela. (2005). *Para mis socias de la vida. Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres, los liderazgos entrañables y las negociaciones en el amor*. Horas y horas.
- Lamrabet, Asma. (2010). La problemática de la mujer musulmana dentro del diálogo de culturas [entrada de blog]. *Asma-lamrabet.com*. <http://www.asma-lamrabet.com/articles/la-problematica-de-la-mujer-musulmana-dentro-del-dialogo-de-culturas/>
- Mahmood, Saba. (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC*, 202, 1–31. <https://doi.org/10.1387/pceic.20282>
- Marañón, Iria. (2018). *Educación en el feminismo*. Plataforma.
- Mernissi, Fatema. (1999). *El harén político. El profeta y las mujeres*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mernissi, Fatema. (2001). *El harén en Occidente*. Espasa Calpe.
- Parella Rubio, Sònia; Contreras Hernández, Paola, & Pàmies Rovira, Jordi. (2022). La reconstrucción de la identidad musulmana de las jóvenes de ascendencia marroquí con estudios superiores en Cataluña. *Revista de Estudios Sociales*, 81, 39–57. <https://doi.org/10.7440/res81.2022.03>
- Puleo, Alicia. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Universidad de Valladolid.
- Ruiz Olabuénaga, José Ignacio. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto.
- Ruiz Repullo, Carmen. (2016). *Voces tras los datos. Una mirada cualitativa a la violencia de género en adolescentes*. Instituto Andaluz de la Mujer.

- Sibai, Salam Adibi. (2014). Pedagogía de la alteridad: Experiencias en el sistema educativo de las alumnas españolas musulmanas. *Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, 15(4), 212–240. <https://doi.org/10.14201/eks.12352>
- Slimani, Leila. (2018). *Sexo y mentiras. La vida sexual en Marruecos*. Cabaret Voltaire.
- Soriano, Rosa, & Santos, Carmen. (2002). El perfil de la mujer inmigrante marroquí en España y su incidencia en la relación intercultural. *Papeles de Geografía*, 36, 171–184.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)