

## Enmarcando el debate

Un borracho está buscando con afán bajo un farol. Se acerca un policía y le pregunta qué ha perdido. El hombre responde: «Mi llave». Ahora son dos los que buscan. Al fin, el policía pregunta al hombre si está seguro de haber perdido la llave precisamente aquí. Este responde: «No, aquí no, sino allí detrás, pero allí está demasiado oscuro».

Paul Watzlawick, *El arte de amargarse la vida*, 2013

Ahora pienso que el mundo es un enigma benévolo, que nuestra locura hace terrible porque pretende interpretarlo según su propia verdad.

Umberto Eco, *Il pendolo di Foucault*, 1988: 114<sup>1</sup>

Sobre la presencia del islam en Europa se ha dicho y escrito mucho, incluso demasiado; tanto que podemos hablar de la existencia de un islam «de papel» en el que los musulmanes han sido ampliamente descritos, categorizados, seccionados, representados..., pero poco, o nada, nos dicen sobre sus condiciones de existencias reales, sobre el islam «de carne y hueso» (Allievi, 1996). Eso, como apunta Ana I. Planet para el caso español, se debe, entre otras cosas, a que todavía hoy la gran mayoría de los trabajos académicos sobre musulmanes parecen centrados en «explicar la variedad de prácticas religiosas o de tradiciones culturales que se pueden englobar bajo el término de “islámico” nos lleva a mantener una actitud de valoración ante determinadas prácticas, considerándolas en términos de ortodoxia o heterodoxia respecto a

---

<sup>1</sup> «Ora penso invece che il mondo sia un enigma benigno, che la nostra follia rende terribile perché pretende di interpretarlo secondo la propria verità.» [Todas las citas en otro idioma serán traducidas al español y, cuando se considere necesario se incluirá la versión original a pie de página. En original las que aparecen ya en nota de página.]

un islam “ideal” situado fuera del tiempo o del espacio y, por tanto, inexistente en términos prácticos» (Planet, 2008a).

Si no queremos seguir como el policía del cuento de Watzlawick, necesitamos, entonces, resituar tanto las prácticas religiosas como las tradiciones culturales de los musulmanes españoles y europeos, desarrollados todos en un mundo sociocultural y simbólico, en el que dichas prácticas adquieren su significación primaria. Un mundo en el que las formas religiosas son presentadas a nivel institucional, étnico-grupal y societario como fijas y estructuradas en términos de «religión», pero que, como mostraremos, vienen a ser construidas, deconstruidas y reconstruidas en términos de «religiosidad» (Simmel, 2002), es decir, afectadas por procesos de resignificación de las praxis subjetivas de vivir y entender la propia espiritualidad de forma continua, articulada y compeja.

En este sentido, a lo largo de nuestra investigación nos encontramos, frecuentemente, con un tipo particular de visión religiosa que podemos resumir con las palabras de Muhammad, uno de los jóvenes musulmanes españoles que ha participado en la investigación:

Yo siempre pienso que el islam es un proceso global

[...] si no es cuestión de fe, es cuestión de cultura, si no es cuestión de cultura es cuestión de identidad porque yo el islam no lo entiendo como religión, lo entiendo como forma de vida, ¿comprendes? [E. 19, hombre, de origen sirio, 24 años].

Para poder comprender lo que es el islam para Muhammad necesitamos entender este islam como una forma de vida global, donde los conceptos de fe, cultura, identidad y religión pierden todo su poder explicativo y clasificatorio y necesitan, por lo tanto, ser resignificados según los códigos perceptivos y significativos del propio Muhammad en sus usos contextuales y prácticos.

Las presuposiciones<sup>2</sup> que han motivado esta investigación nacen de la voluntad de comprender un poco más un islam hecho de personas «reales» —de carne y hueso— en los mundos reales de sus vidas cotidianas, donde las realidades precientíficas aparecen como evidentes para aquellos que las habitan en sus actitudes naturales (Schütz y Luckmann, 2009 [1977]).

---

<sup>2</sup> En la teoría metacomunicativa de Bateson, las explicitaciones de las presuposiciones que guían el trabajo científico tienen que ser entendidas como proceso de construcción del marco, dentro del cual los procesos de significaciones posibles entre los actores involucrados en la interacción comunicativa adquieren un sentido y no otro (Bateson, 1988: 25). El *frame* «indica [suporta] los procesos que inscriben la experiencia en una estructura lógica y cognitiva concreta» (Romania, 2008: 99). La comunicación, para Bateson, tiene siempre dos niveles, uno objetivo y otro relacional, donde el metacontexto, dentro del cual gana sentido la relación comunicativa, es parte de dicha relación, ya que en una perspectiva circular de la comunicación no solo es la base de la misma sino que se retroalimenta con ella.

Esta primera curiosidad investigadora ha ido madurando poco a poco, desde anteriores investigaciones centradas en el desarrollo histórico, político, social y cultural de la religión islámica en España y en el contexto europeo más amplio. A medida que iba profundizando en mis trabajos sobre los aspectos teóricos y descriptivos, cercanos a las ficciones narrativas que son la base de un islam «de papel», me veía inmerso en un proceso subjetivo y personal de interés por conocer al objeto de mis descripciones. ¿Qué hacen las musulmanas y los musulmanes en su día a día? ¿Dónde están? ¿Qué sentido dan a lo que pasa a su alrededor? ¿Qué significa ser musulmanas y musulmanes españolas/es-europeas/os para las musulmanas y los musulmanes españolas/es-europeas/os?<sup>3</sup> Preguntas muy generales y genéricas que no hacían otra cosa que aumentar mis dudas y perplejidades sobre un mundo que, por mucho que leyese y estudiase en los textos, se me seguía escapando. De este modo empezó a tomar forma el qué y el porqué de esta investigación centrada en las y los jóvenes de entre 17 y 35 años que se definen como musulmanes y que han nacido en España.

El primer problema con el que me enfrenté fue la incapacidad de encontrar un punto de mira que pareciera adecuado para enfocar lo que aún no era —desde la ortodoxia clásica en ciencias sociales— un «objeto» de investigación definido. Buscando en la literatura actual, es posible encontrar diferentes posiciones que, como veremos más adelante, parecen más cercanas a los problemas históricos y socioculturales de nuestro tiempo, traducidas en preguntas de investigación por los investigadores, que a las propias experiencias de vida de los sujetos «objetos» de sus investigaciones.

Este primer momento de reflexividad<sup>4</sup> sobre dónde situarme como investigador, me llevó a elegir un posicionamiento analítico-cognitivo que resultó central y fundamental para la investigación y que la enmarcó desde el principio. De este modo, en lugar de fijar un objeto de investigación y volcar sobre él unas hipótesis de partida bien definidas, se optó por encontrar, conocer y empezar a compartir experiencias de vida cotidianas con unos sujetos de investigación y, a partir de ahí, ir traduciendo en sucesivas preguntas de investigación las diferentes intuiciones que iban surgiendo a lo largo de la experiencia investigadora.

Como aprendí en *A hombros de gigantes* (Merton, 1990), necesitaba basar mi análisis científico en la tradición sociológica, ya que, en palabras de Herbert Blumer, hablar de ciencia sin conceptos sería como hablar de una historia de amor sin amor

---

<sup>3</sup> El uso del masculino y el femenino reenvía a una sensibilidad de género hoy en día debatida dentro de la esfera de las reivindicaciones feministas. En este texto adoptaremos el masculino por usos prácticos y convencionales, sin olvidar la importancia de determinadas reivindicaciones. Se empleará principalmente el término «jóvenes musulmanes» entendiendo los dos géneros a la vez.

<sup>4</sup> Siguiendo a Coulon: «La reflexividad no debe ser confundida con la reflexión. Cuando se dice que la gente tiene prácticas reflexivas no significa que reflexionen sobre lo que hacen. Evidentemente, los miembros no tienen conciencia del carácter reflexivo de sus acciones. [...] la reflexividad designa, pues, las prácticas que describen y constituyen a la vez un cuadro social. [...] describir una situación es construirla. La reflexividad designa la equivalencia entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión» (Coulon, 1996: 43-44).

(Blumer, 2008: 515). Sin caer en el funcionalismo del primero, donde la construcción de teorías de rango medio permite la derivación de hipótesis específicas para su posterior comprobación empírica (Merton, 1978), opté por seguir el método del interaccionismo simbólico del segundo, para quien «gran parte del uso impropio del concepto en las ciencias surge cuando el concepto se aparta del mundo de la experiencia, cuando se separa de la percepción de la que ha surgido y con la que se vincula normalmente enlazado» (Blumer, 2008: 168).<sup>5</sup>

El momento de la conceptualización teórica y el de la percepción del objeto de estudio no han seguido, por lo tanto, un recorrido unilineal y rígido, sino que dentro de una óptica teórica, que se pretende constructivista, se han ido desarrollando en una dialéctica continua, de impronta interaccionista, alternándose el momento lógico-deductivo de la teorización y el momento experiencial-inductivo de nuestra experiencia compartida con los sujetos de la investigación. El desenlace investigador se ha ido, entonces, «haciendo camino al andar», como diría el poeta, ya que en palabras de Bateson «por la propia naturaleza de las cosas un explorador, nunca puede saber lo que está explorando hasta que la exploración no se haya terminado» (Bateson, 1976: 22).<sup>6</sup> Solo al final del proceso de investigación ha sido posible articular y dar significado, en un orden estructurado científica y narrativamente, como un puzle compuesto de diferentes piezas.

Desde Durkheim aprendimos que «lo que se necesita es construir enteramente nuevos conceptos apropiados a las necesidades de la ciencia y expresados con ayuda de una terminología especial» (Durkheim, 2009: 92), de ahí el afán de los científicos positivistas por crear *a priori* categorizaciones y etiquetas<sup>7</sup> desde las que partir en la investigación.

Bajo el «farol» de Watzlawick nos encontraríamos, entonces, no solo con unos objetos de estudio predeterminados que serían los jóvenes inmigrados o de primera generación (los que han nacido en el país de inmigración), generación 1.5 (que han llegado muy jóvenes en el país de inmigración), segunda generación (cuando los dos padres son inmigrantes), 2.5 (cuando uno de los padres no es un migrante), tercera (cuando los abuelos eran inmigrantes y los padres han nacido en el país de inmigración), 3.5 (uno de los abuelos era autóctono) y cuarta,<sup>8</sup> y así hasta el infinito, sino también con un

<sup>5</sup> «Most of the improper usage of the concept in science comes when the concept is set apart from the world of experience, when it is divorced from the perception from which it has arisen and into which it ordinarily ties.»

<sup>6</sup> «Per la natura stessa delle cose un esploratore, non può mai sapere cosa stia esplorando finché l'esplorazione non sia stata compiuta.»

<sup>7</sup> Una cuestión que en la óptica positivista de impronta durkheimiana sería necesaria para la primera diferenciación entre la confusión del lenguaje vulgar, de la noción común y la especificación analítico-descriptiva del lenguaje científico. Una división que marca la diferencia entre aquellos que tienen «scientia et dottrina» y el «vulgo inducido» en término de Ginzburg (2009).

<sup>8</sup> En esta carrera de construcción y reproducción de objetos científicos de investigación, no existe unanimidad en la comunidad científica que sigue en el proceso de diferenciación y categorización. Por ejemplo, en el contex-

conjunto de individuos portadores de distintas identidades preestablecidas (diaspórica, desterritorializada, híbrida, transnacional). Unos «objetos conceptualizados» que nos inducen a seguir a Foucault cuando afirma que «la primera cuestión a revisar es la que yo llamaría las “necesidades conceptuales”, lo cual significa que la conceptualización no debería estar fundada en una teoría del objeto, ya que el objeto conceptualizado no es el criterio único para una buena conceptualización» (Foucault, 1991).

En la óptica positivista, el momento de la teorización rígidamente estructurada o «momento de la conceptualización» precede y guía la relación entre el investigador y su objeto de investigación, y a menudo pretende su descripción por medio de sucesivas comparaciones entre diferentes categorías que él mismo ha creado. En palabras de Schütz:

La relación entre el especialista en ciencias sociales y el títere que ha creado refleja, en cierta medida, un viejo problema de la teología y la metafísica: el de la relación entre Dios y sus criaturas. El títere existe y actúa únicamente por gracia del especialista; no puede actuar sino de acuerdo con el propósito que le determina la sabiduría de aquel. Se supone, sin embargo, que actúa no como si estuviera determinado, sino como si pudiera determinarse a sí mismo (Schütz, 2008: 70).

Gregory Bateson, por su parte, reutilizando el famoso aforismo de Korzybski, «el mapa no es el territorio», advierte cómo «nombrar es siempre clasificar, y mapear es esencialmente lo mismo que nombrar» (Bateson, 1988: 30).<sup>9</sup> Si nombrar un objeto de investigación es, ya en sí, un proceso de clasificación (o cosificación para otros), la construcción de nuestro objeto de investigación no se agota solo o únicamente en su definición apriorística o en su conceptualización, sino que nos reenvía al territorio en el cual dicho objeto de investigación ha ido formándose. Su estructuración y su sentido se han ido construyendo de modo dialógico, en relación con él a lo largo de una teorización de campo, y no antes o después de ello. Desde una perspectiva constructivista, la realidad está determinada desde el punto de vista de observación del investigador/sujeto, por ello «no existe una sola realidad, sino tantas realidades como puntos de observación e instrumentos empleados para observar» (Nardone y Watzlawick, 1992: 34).

---

to norteamericano, para Oropesa y Landale (1997) y Rumbaut (2004) se puede emplear el término de segunda generación para aquellos con uno de los padres inmigrantes sin necesidad de utilizar el modelo 2.5. Pues, para ellos, la diferencia primaria se jugaría entre las segundas generaciones que han nacido en el país de inmigración y los que han inmigrado a una edad temprana, los 1.5. Pero tampoco en este sentido se encuentra un consenso general, ya que, por ejemplo, para Ellis y Goodwin-White (2006: 901; véase también Goodwin-White 2009) se puede hablar de generación 1.5 para referirse a aquellos que han llegado antes de los 10 años; para Rumbaut (2004) hasta los 13. Para otros, habría que utilizar una ulterior división que marcara la diferencia de edad de su llegada como generación 1.25 y 1.75 (Oropesa y Landale, 1997; véase también Rumbaut, 1997; Ellis y Almgren, 2009).

<sup>9</sup> «Naming is always classifying, and mapping is essentially the same as Naming.»

Retomando la cita de Durkheim, podríamos afirmar que lo que hemos necesitado ha sido construir nuevos posicionamientos posibles, más apropiados para una ciencia que quiere expresarse sin la necesidad de una terminología preestablecida. Siguiéndolo, ser musulmanes y españoles es, por lo tanto, un hecho social, incontrovertible e incuestionable, algo que se impone de por sí a la mirada sociológica. Y eso no sucede porque sea una realidad científica preestablecida, sino porque es una realidad social formada por unos sujetos que se autodefinen y actúan cuando se les pregunta o se los observa.

Otra cuestión muy distinta es el dispositivo cognitivo que adoptamos hacia estos jóvenes. El asunto se hace metodológico, ya que, como afirma Blumer, «es importante que la metodología de las ciencias sociales y psicológicas no ignore las cuestiones relativas a cómo observar el mundo empírico, plantear problemas, seleccionar los datos, establecer e interpretar sus relaciones y, finalmente, usar los conceptos» (Blumer, 2008: 60).<sup>10</sup>

El posicionamiento elegido por el investigador hacia su objeto de investigación adquiere una importancia central en su capacidad de análisis de lo expedido con o sobre él. En la óptica positivista,<sup>11</sup> el sujeto investigador se encuentra en una posición privilegiada que produce conocimiento sobre algo que existe de por sí y necesita ser traducido en términos científicos. El positivista, entonces, se desplaza desde un centro de producción hacia algo a la espera de ser descubierto, en un posicionamiento desigual que esconde las intrínsecas relaciones de poder cultural-simbólico incluidas en las presuposiciones científicas.

En este sentido, no es inusual encontrarse en la literatura científica con la metáfora del viaje en el que se representa la investigación en términos de desplazamiento espacio-conceptual desde el sillón de nuestros despachos<sup>12</sup> hacia el mundo de la vida «real» (recogida de datos), para luego volver a hablar desde el centro de producción que se pretende científico de por sí (el análisis de datos). Ese es el «sin lugar» de la academia. Para Woolgar, esta imagen «se deriva, en parte, de la noción de descubrimiento geográfico [...] [donde] la retórica de esta ontología nos muestra los objetivos del descubrimiento como algo fijo, mientras que considera los agentes del des-

---

<sup>10</sup> «È importante che la metodologia delle scienze sociali e psicologiche non ignori questioni relative a come vedere il mondo empirico, porre problemi, selezionare i dati, stabilire e interpretare le loro relazioni e infine usare i concetti.»

<sup>11</sup> En relación con la división clásica entre el sujeto hablante que investiga sobre un objeto determinado, Casado y Gatti describen dos procesos que subyacen y legitiman dicha relación: 1) una lógica de la representación: que autoriza al sujeto portador de ciencia a pensar que sus observaciones se dirigen a algo situado «ahí fuera» a la espera de ser visto para poder ser conocido y 2) una gramática del viaje científico: un desplazamiento conceptual de un interior teórico hacia un afuera que está a la espera de ser descubierto y una vuelta al centro que legitima su discurso (Casado y Gatti, 2001: 152).

<sup>12</sup> Sería este el momento de la teorización, en los lugares centrales de acumulación teórica según Clifford (1999), los «centros de cálculo» según Latour y Woolgar (1995) o de los «lugares privilegiados» de De Certeau (1999).

cubrimiento como algo meramente transitorio» (Woolgar, 1991: 84; citado en Casado y Gatti, 2001: 152).

En nuestro caso, no habrá ningún viaje. El punto de partida y el de llegada del proceso coinciden con la reflexividad sobre el ¿quién habla? y ¿desde qué cuerpo?, mantenido durante toda la investigación. Como sustentan Casado y Gatti:

Unas preguntas para las que no es posible encontrar respuesta si se busca darles forma con las claves que suministran unos textos, los de las ciencias sociales, que reniegan de las tensiones y negociaciones que atraviesan el proceso de construcción del campo y que obvian tanto su carácter encarnado, como la autopertinencia (Devereux, 1980) de la investigación social (Casado y Gatti, 2001: 161).

Creemos en una ciencia más cercana, en un conocimiento situado ya que, empezando por mi posición de investigador y actor interactuante con mis investigados, «el cuerpo empieza a presentarse como metáfora de nuestro carácter situado en el tiempo y en el espacio, y, por tanto, del carácter limitado de nuestra percepción y conocimiento» (Casado, 1999: 13).

Por ello, nos hemos ido alejando de las seguridades científicas que preestablecen un marco lógico-analítico a seguir, en su afán de construcción de objetividades, y hemos dado los primeros pasos de investigación en lo resbaladizo del conocimiento ordinario.

Durante el largo tiempo de la investigación, nuestra mirada se hizo etnográfica y participante en su método de investigación, lo que nos llevó en poco tiempo a sumergirnos, literalmente, en los distintos mundos cultural-simbólicos<sup>13</sup> habitados por los sujetos de investigación. Allí, en el territorio, fue donde los procesos de significación emergentes desde nuestras experiencias compartidas con ellos acabaron derrumbando, por su evidente complejidad y por las múltiples articulaciones posibles, las certidumbres e imágenes fijas de las descripciones y categorizaciones de corte empirista, que se nos muestran de papel, producidas desde una posición superior de lo académico. Las rutinas cotidianas, las costumbres ordinarias, los *habitus* y los procesos de significación contextuales, a menudo relegados al margen de lo epifenómico para el investigador, se volvieron centrales para poder comprender y clarificar desde dentro las tensiones emergentes de las constantes dialécticas entre los sujetos y la sociedad circunstante (Berger y Luckmann, 2011). La cotidianidad de sus vidas, consteladas de certidumbres e incertidumbres, ambiciones y decepciones, de sentidos y contrasentidos, se transformó en el punto de mira privilegiado de aquel

---

<sup>13</sup> Entendemos aquí *mundo cultural simbólico*, en la acepción de Blumer, como el contexto, la relación y la trama que significan los objetos simbólicos que las componen según el significado del individuo que se relaciona con dichos objetos (Blumer, 2008: 44).

«coacervo de conocimiento a mano» (Schütz, 2008), que los mismos sujetos utilizan para dar sentido a las cosas.

Si como sustenta Planet, «hay muchas maneras de ser y de decirse musulmán y en Europa —tierra de libertad y elección—, hay muchos modos de ser musulmán, pudiéndose elegir entre múltiples formas de adhesión, de distanciamiento o de ruptura» (Planet, 2008a: 10), es en la experiencia cotidiana donde se enmarcan los procesos de construcciones y deconstrucciones identitarias que posibilitan las múltiples formas de adhesión, de distanciamiento o de ruptura, y es allí donde se muestran y adquieren sentido las múltiples y complejas formas de ser y decirse musulmán.

La totalidad de las experiencias maduradas a lo largo de estos cinco años de etnografía, sobre la cual se construye esta investigación, no servirían de nada si no pudieran ser resumidas y ordenadas dentro de un marco que se pretende comprensivo y capaz de formular y describir de manera lógico-científica (su propio conocimiento objetivo) el proceso que sustenta dicha comprensión.

La objetividad de la investigación etnográfica ha de buscarse en el propio proceso cognitivo madurado en la interacción del investigador con sus investigados, representados como actores y agentes (Haraway, 1995: 241; 2003): asumiendo así todas sus aporías, contradicciones, errores interpretativos y conceptuales y, sobre todo, su carácter parcial y limitado.<sup>14</sup> Por lo tanto, mi manera de ser y aparecer, la casualidad de las primeras personas encontradas y de los lugares frecuentados, los diferentes contextos de interacción conocidos influyen como un entramado experiencial de la investigación y son partes indisolubles del análisis comprensivo.

Cómo y en qué manera los jóvenes musulmanes españoles van desarrollando el proceso de construcción de la propia musulmanidad en un contexto minoritario es la pregunta de análisis central en la investigación. Por lo tanto, el foco del análisis se desenlaza en las prácticas diarias de adaptación y (re)definición contextual de ser y verse como musulmán, desarrolladas por parte de unos sujetos que empiezan a cuestionarse sobre sus identidades múltiples y complejas. La necesidad de mediar y gestionar los diferentes conflictos diarios en su entorno social, redefinir las prácticas sociales o rituales culturales diferentes respecto a la tradición de los padres o a la comunidad migrante de procedencia, así como la redefinición contextual de algunos preceptos básicos de la religión islámica, puede considerarse una progresiva construcción de sentido, que se da en un contexto social en el que aún no existen referencias culturales estables ni, tampoco, un control social suficientemente fuerte para imponer una determinada visión de ser musulmán.

---

<sup>14</sup> La política de localización significa que el pensamiento, el proceso teórico, no es abstracto, universalizado, objetivo ni indiferente, sino que está situado en la contingencia de la propia experiencia y, como tal, es un ejercicio necesariamente parcial. En otras palabras, la propia visión intelectual no es una actividad mental desinclinada; antes bien, se halla estrechamente vinculada con el lugar de la propia enunciación, vale decir, desde donde uno realmente está hablando (Braidotti, 2004: 15).

No se trata, por lo tanto, de querer describir una determinada realidad sociocultural sino de intentar comprenderla desde la óptica foucaultiana del ¿quiénes somos nosotros?, entendida como un «rechazo a estas abstracciones, a la violencia estatal, económica e ideológica que ignoran quiénes somos individualmente, y también, un rechazo a la inquisición científica o administrativa que determina quién es uno» (Foucault, 1991: 60).

Este libro está estructurado en cuatro capítulos. En el capítulo uno, *El islam y el contexto occidental*, se intenta trazar el momento histórico, político y sociocultural europeo, y la actualidad de la presencia islámica en España. Conocer a los jóvenes musulmanes españoles significa también intentar comprender una sociedad dentro de la cual se construyen imágenes determinadas, estereotipos y miedos hacia ellos. El metacontexto de investigación es, por lo tanto, el sustrato sociocultural que contextualiza la investigación histórica y geográficamente: un diálogo del investigador con su entorno sociocultural.

En el capítulo dos, *Los estudios sobre jóvenes musulmanes en occidente: una crítica al etnocentrismo*, el contexto deductivo de investigación revisa críticamente la literatura actual sobre la evolución de las llamadas «segundas generaciones». La asunción de un posicionamiento exterior y autorreferente de buena parte de las investigaciones realizadas hasta la fecha permite y recrea un posicionamiento etnocéntrico que sigue oponiendo un «nosotros» a un «ellos». En gran parte de los estudios actuales, parece que los jóvenes no tendrían otra solución posible que la de seguir «flotando» entre dos mundos. El contexto deductivo de la investigación marca así su progresiva contextualización teórica: un diálogo del investigador con su esfera científica de referencia.

En el tercer capítulo, *Metodología etnográfica*, se propone un método de investigación participante y contextual. El *dónde* y el *cómo* se encontraron los jóvenes musulmanes que participan en esta investigación son dos momentos fundamentales en el desarrollo del trabajo de campo y en la elección de las diferentes técnicas de investigación utilizadas a lo largo de él. La experiencia de campo está pensada como contexto inductivo que contextualiza la reflexión sobre los jóvenes a partir del diálogo etnográfico que se ha desarrollado con ellos.

En el último capítulo, *Un estudio de caso en Madrid*, se muestra el resultado de la investigación sobre la evolución de los jóvenes musulmanes españoles, centrado en la comprensión de sus contextos de interacción cotidianos. En este capítulo se analizan los procesos de socialización primarios y secundarios desarrollados en los entornos sociales de estos jóvenes y en el modo en que dichos procesos de socialización autóctona vuelven a ser fundamentales en el desarrollo asociativo y en las reivindicaciones colectivas de los jóvenes. El análisis se desarrolla por medio del diálogo entre el momento inductivo de la experiencia de campo y la reflexión deductiva.